Betz

Kommentar
zum
Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. **Ph. Bachmann** in Erlangen, Prof. D. **C. Deißner** in Greifswald, † Prof. D. Dr. **P. Ewald** in Erlangen, Pfarrer Lic. **Fr. Hauck** in Schwabach, Prof. D. **E. Riggenbach** in Basel, † Prof. D. **G. Wohlenberg** in Erlangen

herausgegeben
von
D. Dr. Theodor Zahn,
Professor der Theologie in Erlangen.

Band I:
Das Evangelium des Matthäus
ausgelegt von
Theodor Zahn.

4. Auflage.

Leipzig. 1922. Erlangen.
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.

Das
Evangelium des Matthäus

ausgelegt

von

Theodor Zahn.

4. Auflage.

Leipzig. 1922. Erlangen.
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.

Vorrede
zur ersten Auflage.

Der Gedanke, einen neuen Kommentar zu sämtlichen Schriften des Neuen Testaments herauszugeben, ist aus den Erfahrungen des akademischen Lehramts erwachsen. Die Frage, die nicht selten von Studirenden an unsereinen gerichtet wird, welchen Kommentar man ihnen als Hilfsmittel zum Studium des einen oder andern neutestamentlichen Buchs empfehle, hat den Unterzeichneten oft in Verlegenheit gesetzt. Die Anleitung, deren der angehende Theolog und auch der im kirchlichen Amt stehende Geistliche, welcher nicht aufhören möchte, im Neuen Testament zu forschen, bedarf, um wenigstens auf diesem Gebiet der Theologie, wo es ihm am ersten möglich und am meisten Bedürfnis ist, zu wissenschaftlichem Verständnis, zu selbständigem Urteil und zu der dadurch bedingten Freudigkeit des Forschens zu gelangen, findet er in der vorhandenen exegetischen Literatur nicht leicht. Das Bedürfnis eines von früheren Unternehmungen unabhängigen Gesamtkommentars zum Neuen Testament schien mir und den verehrten Männern, welche sich bereit finden ließen, mit mir Hand ans Werk zu legen, vorzuliegen.

Daß jeder der auf dem allgemeinen Titel genannten Mitarbeiter in uneingeschränkter Selbständigkeit die von ihm übernommenen Teile des Kommentars bearbeitet und für deren Inhalt allein verantwortlich ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Daß es trotzdem dem Werk nicht an einem einheitlichen Charakter fehlen werde, hoffen wir. Nur über gewisse Richtlinien für die äußere Einrichtung hat eine Einigung stattgefunden. Um für das, was uns als die eigentliche Aufgabe der Schriftauslegung gilt, Raum zu gewinnen, haben wir uns in mehr als einer Hinsicht Schranken gesetzt. Der trotzdem ziemlich große Umfang des ersten Bandes gibt keinen mechanisch anwendbaren Maßstab für die Ausführlichkeit des ganzen Werkes. Es liegt in der Natur der Sache, daß in dem ersten, einem Evangelium gewidmeten Teil eine große

Anzahl von Begriffen, eingehend erörtert werden muß, die bei ihrer Wiederkehr in anderen Evangelien kurz erledigt werden können. Was in § 1 der Einleitung zu diesem ersten Bande über die Abgrenzung zwischen der Auslegung der Evangelien und den Aufgaben der literarhistorischen Kritik sowie der Geschichtsforschung gesagt ist, wird im wesentlichen für alle Teile des Kommentars gelten. Nur über die Berücksichtigung der vorangegangenen exegetischen Literatur dürften einige Bemerkungen am Platz sein. Der heutige Ausleger soll die Geschichte der Auslegung kennen, und der Leser eines neuen Kommentars ist zu der Erwartung berechtigt, daß der, welcher sich ihm als Wegweiser anbietet, nicht ohne Kenntnis und Prüfung des wahrhaft Beachtenswerten, was im Lauf der Jahrhunderte zur Aufhellung der biblischen Texte beigebracht worden ist, seine eigene Auffassung vortrage. Auch offenbare Mißdeutungen, zumal solche, welche längere Zeit die Tradition beherrscht haben oder auch bis heute unüberwunden geblieben sind, können höchst lehrreich sein. Es ist aber auch ein offenes Geheimnis, daß die stets wiederkehrende namentliche Anführung von Vertretern aller möglichen und unmöglichen Deutungen, deren Begründung zu würdigen kein Kommentar Raum genug bietet, weder ein Beweis dafür ist, daß der Exeget die Geschichte der Auslegung auch nur in den Grundzügen kennt, noch dem Leser einen Dienst leistet, der die Citate nicht nachprüfen kann oder, wenn er es tut, auf Schritt und Tritt Ungenauigkeiten und Ungerechtigkeiten antrifft. In unserem Kommentar soll mit der namentlichen Anführung alter und neuer Exegeten Maß gehalten, dagegen aber Fleiß darauf verwandt werden, daß statt irgendwelcher Nachschreiber die Urheber an sich bedeutender oder geschichtlich bedeutend gewordener Auffassungen genannt werden. Wenn in diesem ersten Band vergleichsweise häufig auf die altkirchliche Auslegung Rücksicht genommen ist, welche nicht nur den Kommentaren, sondern auch den nichtexegetischen Schriften der Väter und nicht zum wenigsten den alten Übersetzungen zu entnehmen ist, so wolle man das nicht nur aus dem Gang meiner Studien und auch nicht daraus allein erklären, daß diese ganze Literatur eine ergiebige Quelle der Textkritik ist. Es geschieht grundsätzlich. Die bekannten Schwächen der patristischen Exegese sollten uns nicht gegen ihre hervorragende Bedeutung blind machen. Die Exegeten und Übersetzer der ersten 4—5 Jahrhunderte hatten vor ihren Nachfolgern erstens den Vorteil voraus, daß zu ihrer Zeit die Kulturverhältnisse, unter welchen die Schriften des N. Test. entstanden sind, wesentlich unverändert fortbestanden. Zweitens waren sie der gemeingriechischen Sprache, welche nicht nur Paulus und Lucas, sondern auch Marcus und Johannes trotz des mehr oder weniger starken semitischen Einschlags geschrieben haben, nicht bloß durch ihre Beschäftigung mit der Literatur, sondern auch durch lebendigen Gebrauch vollkommen mächtig. Dies gilt nicht nur von den Griechen und von solchen Lateinern, wie Tertullian und Hieronymus, sondern auch von den lateinischen, syrischen und ägyptischen Übersetzern. Drittens haben die Schriftsteller und Übersetzer der ersten Jahrhunderte bei weitem nicht in dem Maße wie die aller folgenden Zeiten unter dem Bann einer bereits erstarrten kirchlichen oder gelehrten Tradition gestanden und zeigen daher oft eine Frische und Natürlichkeit der Auffassung, welche späterhin immer seltener zu finden ist. Die Vorurteile, die den Blick der alten Exegeten trübten, die Zügellosigkeiten, die sie sich gestatteten, die Machtsprüche, womit sie manchen Knoten zerhauen statt gelöst haben, sind anderer Art, als die, welche heute den Fortschritt des Schriftverständnisses hemmen. Es fragt sich aber, ob jene schädlicher gewirkt haben, als diese. Gerade das Streben, unbeirrt durch die Tradition der Jahrhunderte und ihre kräftigen Irrtümer die Gedanken der neutestamentlichen Schriftsteller unmittelbar in sich aufzunehmen, führt in der Auslegung wie in der Textkritik immer wieder zur altkirchlichen Literatur zurück, in welcher wir die Tradition, die uns alle trägt, aber auch knechtet, werden und wachsen sehen.

Erlangen, zu Pfingsten 1903.

Zur vierten Auflage.

Da es mir noch einmal, nach menschlicher Voraussicht zum letzten Mal vergönnt war, diesen ersten Band unseres Gesamtkommentares zum Neuen Testament hinausgehen zu lassen, fühlte ich mich verpflichtet, in gleichem Maße, wie es bei der 2. Auflage vom J. 1905, weniger bei der 3. Auflage vom J. 1910 geschehen ist, zur Berichtigung und Bereicherung des Werkes alles zu verwerten, was wiederholte Erwägung, fortgesetztes Studium und dankenswerte Erinnerung von befreundeter Seite darbot.

Erlangen, den 1. Oktober 1920.

Theodor Zahn.

Inhaltsübersicht.

Einleitung. § 1. Die Aufgabe S. 1. § 2. Die Überlieferung S. 5. § 3. Das Hebräerevangelium S. 20. § 4. Die Hilfsmittel S. 32.

Der Titel 1, 1 S. 39.

I. Vorfahren, Geburt und erste Lebensschicksale Jesu 1, 2—2, 23 S. 44—120.

1. Der Stammbaum 1, 2—17 S. 44. 2. Die Erzeugung und Geburt des Messias 1, 18—25 S. 71. 3. Die Huldigung der Magier 2, 1—12 S. 89. 4. Von Bethlehem über Ägypten nach Nazareth 2, 13—23 S. 105.

II. Der Vorbote und die ersten Schritte des Messias 3, 1—4, 11 S. 120—162.

1. Der Täufer 3, 1—12 S. 120. 2. Die Taufe Jesu 3, 13—17 S. 142. 3. Die Versuchung 4, 1—11 S. 150.

III. Das prophetische Wirken Jesu in Galiläa 4, 12—11, 1 S. 162—417.

1. Allgemeine Schilderung 4, 12—25 S. 162. 2. Die Bergpredigt als Beispiel des Lehrens Jesu 5—7 S. 176. 3. Die Heiltätigkeit 8, 1—17 S. 332. 4. Das rastlose Wanderleben des Lehrers und Wundertäters 8, 18—9, 34 S. 345. 5. Die Mitarbeiter der Jünger 9, 35—11, 1 S. 388.

IV. Die verschiedenartige Aufnahme des bisher geschilderten Wirkens Jesu 11, 2—14, 12 S. 417—507.

1. Die Anfechtung des Täufers 11, 2—19 S. 417. 2. Die unbußfertigen Städte Galiläas 11, 20—24 S. 435. 3. Die Unmündigen, die Weisen und die Geplagten 11, 25—30 S. 437. 4. Jesus als Sabbathschänder nach dem Urteil der Pharisäer 12, 1—14 S. 445. 5. Der still fortarbeitende Knecht Gottes 12, 15—21 S. 451. 6. Die Lästerung des Menschensohnes 12, 22—37 S. 454. 7. Das immer tiefer sinkende Geschlecht 12, 38—45 S. 467. 8. Die wahren Anverwandten Jesu 12, 46—50 S. 472. 9. Die Predigt in Parabeln 13, 1—53 S. 474. 10. Der Prophet in der Vaterstadt 13, 54—58 S. 501. 11. Der Landesfürst Galiläas 14, 1—12 S. 504.

V. Jesus zieht sich nach Möglichkeit aus der Öffentlichkeit zurück und widmet sich der Unterweisung seiner Jünger 14, 13—20, 28 S. 507—616.

1. Einleitung 14, 13^a S. 507. 2. Die Speisung der Fünftausend 14, 13^b—21 S. 511. 3. Das Wandeln auf dem Wasser 14, 22—36 S. 513. 4. Abweisung der Pharisäer und Schriftgelehrten aus Jerusalem 15, 1—20 S. 516. 5. Der große Glaube der Kananäerin 15, 21—28 S. 522. 6. Die Speisung der Viertausend 15, 29—38 S. 526. 7. Warnung der Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer 15, 39—16, 12 S. 529. 8. Das Bekenntnis des Petrus und die Ankündigung des Leidens 16, 13—28 S. 533. 9. Die Verklärung auf dem Berge 17, 1—13 S. 561. 10. Die Jünger ohne Jesus 17, 14—23 S. 566. 11. Die Tempelsteuer 17, 24—27 S. 570. 12. Die Skandala in der Gemeinde 18, 1—35 S. 573. 13. Die Ehe und die Kinder 19, 1—15 S. 587. 14. Der irdische Besitz und der Lohn für seine Hingabe 19, 16—20, 16 S. 597. 15. Durch Leiden und Dienen zur Herrschaft 20, 17—18 S. 610.

VI. Der Davidssohn in Jerusalem 20, 29—23, 39 S. 616—661.

1. Begrüßung durch die Blinden von Jericho 20, 29—34 S. 616. 2. Der Einzug in Jerusalem und den Tempel 21, 1—16 S. 617. 6. Die Verfluchung des Feigenbaums 21, 17—22 S. 625. 4. Jesus im Wortstreit mit den Hohenpriestern und Presbytern 21, 23—22, 14 S. 626. 5. Disputationen mit Pharisäern und Sadducäern 22, 15—56 S. 640. 6. Das Wehe über die Lehrer des Volks und über Jerusalem 23, 1—39 S. 649.

VII. Die Weissagung vom Ende 24, 1—25, 46 S. 661—686.

1. Einleituug 24, 1—3 S. 661. 2. Was vor dem Ende geschehen muß 24, 4—14 S. 664. 3. Die Zeichen des Endes 24, 15—31 S. 666. 4. Die rechte Erwartung des Endes 24, 31—25, 30 S. 671. 5. Ein Gericht über alle Völker 25, 31—46 S. 683.

VIII. Das Leiden und Auferstehen Jesu 26, 1—28, 20 S. 683—725.

1. Aus den letzten Tagen vor dem Passa 26, 1—16 S. 686. 2. Der Passaabend 26, 17—29 S. 690. 3. Die Nacht des Verrats 26, 30—75 S. 699. 4. Der Todestag 27, 1—66 S. 707. 5. Die Auferstehung und der Missionsbefehl 28, 1—20 S. 718.

Excurs zu 16, 18. 19 S. 725.

Einleitung.

§ 1. Die Aufgabe. Die einzige Aufgabe des Auslegers alter Schriften, welche einer fortlaufenden Auslegung wert und bedürftig sind, besteht darin, dem heutigen Leser solcher Schriften nach Möglichkeit zu demjenigen Verständnis derselben zu verhelfen, welches deren Verfasser bei ihren ersten Lesern, ihren Zeitgenossen, die meist auch ihre Volks- und Glaubensgenossen waren, ohne jede besondere, dem Text beigegebene Anleitung zu finden erwarteten. Die Schwierigkeiten, welche die Evangelien dem Verständnis auch des gebildeten Lesers von heute vermöge der Ferne ihrer Entstehungszeit und der Fremdheit ihrer Sprache im weitesten Sinn dieses Wortes bereiten, sind groß genug, um den Ausleger vor Übergriffen über die Grenzen seiner ohnehin verwickelten Aufgabe zu warnen. Der Ausleger als solcher hat aus dem, was der Schriftsteller sagt, lediglich das zu entnehmen, was derselbe damit meint und gesagt haben will; und er hat nicht die Fragen zu beantworten, ob das, was geschrieben steht, wahr und, wo es sich um Erzählung von Tatsachen handelt, ob das Erzählte wirklich geschehen sei. Dies ist vielmehr die Aufgabe des Geschichtsforschers. Der Ausleger der Evv hat nicht die Geschichte Jesu zu schreiben, sei es eine kritische, sei es eine kritiklose, sondern er hat jedesmal eine einzelne der Schriften, welche insgesamt dem Geschichtsschreiber als Quellen dienen, als schriftstellerisches Erzeugnis ins Licht zu setzen und dadurch dem Geschichtsforscher vorzuarbeiten. Die hiemit geforderte Teilung der Arbeit zwischen dem Exegeten und dem Historiker mag gegebenen Falls schwer durchzuführen sein; denn der Exeget, um dessen Aufgabe allein es sich hier fragt, muß nicht selten auch solche Tatsachen und Verhältnisse, welche nur außerhalb der auszulegenden Schrift bezeugt sind, zur Beleuchtung seines Textes heranziehen, wenn er begreiflich machen will, daß der Vf so schreiben konnte, wie er schrieb, in der Erwartung, damit bei seinen Lesern Verständnis und Glauben zu finden. Der

Exeget tut damit, was unter anderem Gesichtspunkt und mit umfassenderem Gesichtskreis auch der Historiker zu tun hat, und er mag diesem im einzelnen gute Dienste leisten. Aber der Schranken seiner Aufgabe soll er sich bewußt bleiben; er soll nicht Geschichte schreiben, sondern die vorliegende Schrift auslegen. Dazu gehört allerdings mehr als eine Reihe von Scholien oder Glossen zu dunkeln oder zweideutigen, mißverstandenen oder mißverständlichen Einzelheiten. Es gilt das Einzelne, und zwar ebensogut das anscheinend Unbedeutende, wie das durch den hohen Ton der Rede oder die dunkle Tiefe des Gedankens Hervorragende, als Glied des Ganzen zu begreifen, wie es die Schrift uns darbietet, und dadurch die Gedanken und Absichten zu erkennen, von welchen der Vf in der Auswahl, der Anordnung und der Darstellung der Stoffe, sowie bei der Anlage und Herstellung seines Buchs sich leiten ließ.

So aufgefaßt, berührt sich die Arbeit des Evangelienauslegers auch mit einem Teil der Aufgaben der sogenannten Einleitung in das NT, mit der Entstehungsgeschichte der Evv. Aber auch in dieser Richtung gilt es, die durch die Natur der Dinge vorgezeichneten Grenzen innezuhalten. Allerdings sollte man voraussetzen und darf heute fordern, daß niemand einen Kommentar über ein einzelnes Ev herausgebe, der nicht eine begründete Gesamtansicht von der Entstehung der vier kanonischen Evv und somit auch eine das wissenschaftliche Bedürfnis befriedigende Einsicht in die zwischen ihnen allen und besonders zwischen den drei ersten Evv bestehenden Verwandtschaftsverhältnisse besitzt. Der Exeget aber, welcher seine Gesamtansicht von der Entwicklung der Evangelienliteratur der Auslegung der einzelnen Evv zu grunde legt und diese von jener abhängig macht, und vollends derjenige, welcher nicht mehr die uns vorliegenden Schriften, sondern irgend welche nicht mehr vorhandene Schriften, aus deren Verarbeitung nach seiner Meinung unsere Evv entstanden sind, zum eigentlichen Gegenstand seiner Auslegungsarbeit macht, muß seine Aufgabe verfehlen. Dem Leser, welcher zum Kommentar greift, um in das wissenschaftliche Verständnis der vorliegenden Schriften eingeführt oder darin gefördert zu werden, leistet ein so verfahrender Ausleger den Dienst nicht, welcher ihm obliegt. Er kehrt aber auch das richtige Verhältnis zwischen Exegese und isagogischer Wissenschaft geradezu um. Denn diese hat ihre Urteile und ihre Vermutungen in erster Linie den Schriften selbst zu entnehmen, deren Entstehung zu ergründen sie bemüht ist. Erst in zweiter Linie kommt die spärliche Überlieferung über den Ursprung der Evv in Betracht. Ohne ein vollständiges Verhör sowohl des Selbstzeugnisses der Schriften als des Zeugnisses der altkirchlichen Überlieferung über ihren Ursprung und ohne eine kritische, d. h. unparteiische Vergleichung dieser beiden Zeugnisse vermag der Isagogiker nichts Stichhaltiges zu sagen. Das Selbstzeugnis der Evv aber ist ja nicht in den wenigen Worten enthalten, durch welche sie ausdrücklich oder andeutend auf die Person ihrer Verfasser, auf den Zweck ihrer Abfassung und die Verhältnisse ihres Ursprungs hinweisen, sondern in ihrem gesamten Bestande. Nicht vereinzelte Beobachtungen und sporadische Exegese, sondern erst die bis zu dem erreichbaren Ziel durchgeführte exegetische Bearbeitung des ganzen Buchs ergibt diejenige Kenntnis seines Selbstzeugnisses, welche die unerläßlichste Voraussetzung jedes Urteils über seine Entstehung bildet. Jede Abhängigkeit der Exegese von der Isagogik ist daher eine Fälschung des rechtmäßigen Verfahrens. Eine dritte Fundgrube der Evangelienkritik neben dem Selbstzeugnis der einzelnen Evv und dem Zeugnis der altkirchlichen Überlieferung ist die in die Augen springende Ähnlichkeit der drei ersten Evv nach Stoff und Form, welche ihnen den Namen der Synoptiker eingetragen hat. Denn bei aller Verschiedenheit der Beurteilung dieses Verhältnisses besteht darin heute Übereinstimmung unter allen Urteilsfähigen, daß diese Ähnlichkeit nicht nur in bildlichem Sinne eine Verwandtschaft sei, sondern auf wirklicher Stammverwandtschaft beruhe. Das erkennen auch diejenigen an, welche die stereotyp gewordene, mündliche Überlieferung der urchristlichen Gemeinde als ausreichenden Grund der Erklärung der Verwandtschaft ansehen. Auch die Exegese kann das synoptische Problem nicht völlig umgehen. Denn erstens tritt die Eigenart der einzelnen Evv erst durch die Vergleichung mit den, derselben Periode entstammenden Schriften verwandten Inhalts und ähnlicher Form in volles Licht. Nimmt man als die Periode, innerhalb deren unsere Evv entstanden sind, das Jahrhundert von 50—150, wogegen niemand etwas einwenden kann, so ist von solcher Vergleichung weder das 4. Ev, noch die außerkanonische Evangelienliteratur auszuschließen. Insbesondere das Hebräerevangelium muß der Ausleger des Mtev beständig im Auge behalten cf § 3. Dabei ist aber ebensosehr die Verschiedenheit wie die Übereinstimmung zu beachten. Man versteht z. B. das Mtev nicht, wenn man nicht die Tatsache würdigt, daß die echt jüdischen Begriffe *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (abgesehen von der textkritisch unsicheren Stelle Jo 3, 5), *ὁ πατὴρ ἡμῶν* (*ὑμῶν*) *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (abgesehen von Mr 11, 25), *δέειν καὶ λύειν* (16, 19; 18, 18), die hebräische Ordnung der Gebote des Dekalogs (s. unten zu 19, 18) u. dgl. mehr im Umkreis der kanonischen Evv und des NT's überhaupt nur dem Mt eigentümlich sind, und daß andrerseits die Selbstbezeichnung Jesu als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* auch in dem aramäischen Hebräerev sich findet. Zweitens kann der Ausleger des einzelnen Ev seine exegetische Arbeit nicht bis zu dem erreichbaren Ziele durchführen, ohne auf die parallelen Darstellungen des gleichen Stoffs zu blicken. Besonders das Mtev stellt dem achtsamen Leser manches Rätsel, welches nur auf diesem Wege eine einleuchtende Lösung findet. Wie z. B. der Glaube der Träger des Paralytischen zu „sehen“ gewesen sei (9, 2), wird besser, als durch jede Vermutung, durch Mr 2, 3—5; Lc 5, 18—20 erklärt. Drittens kann der Ausleger des einzelnen Ev auch darum nicht ohne jede Rücksicht auf die parallelen Darstellungen arbeiten, weil er der vergleichenden Evangelienkritik den Boden zu bereiten und einen bearbeiteten Stoff darzubieten hat. Die sorgfältige, dem Gedankengang des Schriftstellers nachspürende Auslegung der einzelnen Evv hat vor allem jener rohen Art der komparativen Kritik vorzubeugen, welche unsere Evv als gedankenlose Kompilationen behandelt und ohne die gebührende Rücksicht auf den Zusammenhang, in welchem, und den Gesichtspunkt, unter welchem die einzelnen Evangelisten den ihnen gemeinsamen Stoff darstellen, Sätze mit Sätzen, Wörter mit Wörtern vergleicht, um daraus weitreichende Schlüsse zu ziehen. Die alltägliche Erfahrung lehrt, zu welchen Ungerechtigkeiten eine Kritik führt, die den Redenden nicht ausreden läßt, und zu welchen Geschmacklosigkeiten eine Vergleichung zweier Schriftwerke auf grund herausgerissener Einzelheiten. Die komparative Evangelienkritik hat es nicht mit Erzählungsstücken und Aussprüchen zu tun, welche in mehreren Spruch- und Anekdotensammlungen nach Laune und Zufall so oder anders geordnet, vollständiger oder unvollständiger gesammelt, nach reinerer oder trüberer Tradition wiedergegeben vorliegen, wie etwa die Erzählungen und die historisch eingerahmten Sentenzen im talmudischen Schrifttum, sondern mit ganzen Schriften, die bei allen Mängeln der Darstellungskunst überall die planmäßig ordnende und gestaltende Hand des das Ganze überschauenden Schriftstellers erkennen lassen. Daß dies in hervorragendem Maße von dem Ev unter dem Namen des Mt gilt, wird die folgende Auslegung desselben zeigen. Ihm geschieht daher durch jede, nicht auf umfassender Untersuchung des ganzen Buchs beruhende Vergleichung seiner Bestandteile mit entsprechenden Teilen anderer Evv noch schwereres Unrecht, als den Evv des Mr und des Lc. Es will vor allem so gelesen sein, wie seine ersten Leser es lasen, welche von Quellen, aus denen Mt geschöpft haben könnte, durch ihn selbst nichts erfuhren und überhaupt nichts wußten. Es darf die Auslegung, wenn sie zu demjenigen Verständnis des Buchs anleiten soll, welches sein Vf finden wollte, nicht durch stets sich wiederholende Vergleichung mit anderen, ebenso sehr der Erklärung bedürftigen und rücksichtlich ihres Ursprungs eine ebenso genaue Untersuchung erfordernden Darstellungen unterbrochen und durchkreuzt werden. Dies schließt jedoch nicht aus, daß die exegetische Untersuchung des Mtev teils zum Zweck der Kennzeichnung seiner Eigenart, teils im Interesse der Aufklärung einzelner Dunkelheiten, teils zur Abwehr unrichtiger Voraussetzungen und voreiliger Folgerungen der vergleichenden Evangelienkritik, hier und dort die anderen Evv heranzieht. Das soll in diesem Kommentar mit solcher Zurückhaltung geschehen, daß dadurch weder der Auslegung der anderen Evv, noch der umfassenden Vergleichung derselben, welche eine Aufgabe der Einleitungswissenschaft ist, vorgegriffen wird.

§ 2. Die Überlieferung. In der wahrscheinlich ältesten griechischen Hs der ganzen Bibel, dem berühmten Codex Vaticanus 1209 (B), hat das Mtev in der Überschrift und der Unterschrift als Buchtitel die Worte *κατα Μαϑϑαιον*, welche von S. 2 des ev Textes an auch am oberen Rand über den 6 Kolumnen des aufgeschlagenen Buchs als Titel geschrieben stehen. In der gleichen Weise sind die übrigen Evv lediglich durch *κατα Μαρκον, κατα Λουκαν, κατα Ιωανην* betitelt. Nicht mit gleicher Beharrlichkeit, aber doch deutlich bezeugen diese kürzeste und gewiß ursprünglichste Form des Titels manche andere älteste Urkunden der griech. wie der lat. Bibel,1) während in den etwas jüngeren Uncialhss die Form *εὐαγγέλιον κατὰ Μ.*, in den Minuskeln meist mit einem *ἅγιον* davor oder auch *τὸ κατὰ Μ. ἅγιον εὐαγγέλιον* herrschend geworden ist. Wir finden diesen Titel von Irenäus (um 185) an bei Griechen und Lateinern in regelmäßigem Gebrauch.2) Er ging in seiner griech. Urform oder in sklavisch treuer Übersetzung (*secundum Matthaeum*) in die ältesten lateinischen und auch in die ägyptischen

---

1) Der Sinaiticus (א) und der Cantabrigiensis (D) haben als Kolumnenüberschrift, sofern sie überhaupt eine solche haben, *κατα Μ.*, ersterer dasselbe auch als förmlichen Buchtitel über dem Anfang von Mr Lc Jo, aber in der Unterschrift mit *ευαγγελιον* davor, D außerdem mit *ετελεσϑη* oder *επληρωϑη* dahinter und folgendem *αρχεται ευ. κατα Ιω., Λουκαν κτλ.*, nur einmal *αρχεται κατ᾽ μαρκον.* Ähnliche Inkonsequenz zeigen die Zeugen schon des ältesten lat. Textes z. B. cod. Palat. (e) ed. Tischendorf p. 84 *secundum Mattheum explicit. incipit secundum Johannem*, und so überall in der Kolumnenüberschrift, dagegen p. 232 *evangelium cata Johannem explicit. incipit cata Lucan.* Cod. Veron. (b = ed. Buchanan in Old.-lat. bibl. texts VI p. 164) *secundum Lucan explicit. incipit secundum Marcum*, dagegen p. 106 *evangelium sec. Johan. explicit in dō* und p. 59 beim Übergange von Mt zu Jo *evang.* nur vor dem ersten *secundum*; so auch Cod. Bobb. (k = Old lat. bibl. texts ed. Wordsworth et White II, 23) vor *cata Marcum.* Die kürzere und die längere Form wechseln auch im cod. Monac. (q = Old lat. III, 41 mit doppeltem *evangelium*, p. 112 mit einfachem, p. 72 ohne dies Wort). In derselben Hs p. 137 enthalten die Worte der Unterschrift: *Finit liber sci evangelii. dicta adque facta domini nostri Jesu Christi. amen* den Generaltitel des Evangelienkanons. Auch bei den Ägyptern findet sich *κατα Ματϑεον* (sic) gelegentlich ohne *ευαγγελιον* davor s. den Apparat zu Mt 1, 1 in The coptic version of the NT in the northern dialect (Oxford 1898) I, p. 2.

2) Iren. I, 26, 2; 27, 2; III, 11, 7—9; 14, 4; Clem. paed. I, 38; strom. I, 145. 147; C. Murat. l. 2 und alle Späteren, nur nicht Tertullian.

Bibelübersetzungen über.[3] Die Übersetzer fanden ihn also in den Hss ihres Originals vor. Daß die syrischen Übersetzer ihn sich nicht aneigneten, wird damit zusammenhängen, daß die Syrer nach der noch immer wahrscheinlichsten Annahme das Ev zuerst nicht in Gestalt der 4 Evv, sondern in einer aus den 4 Evv hergestellten Harmonie, dem Diatessaron ihres Landsmannes Tatian kennen lernten. Die übrigens allgemeine Verbreitung des *κατὰ Μ.* in den griechischen, lateinischen und ägyptischen Evangelientexten, sowie bei den Kirchenlehrern der verschiedensten Länder gegen Ende des 2. Jahrhunderts beweist, daß dieser Titel den Evv seit der Zeit anhaftet, da sie, zu einer Sammlung vereinigt, in den Kirchen des Erdkreises sich verbreiteten. Dies beweist auch die Form des Titels. Daß er nicht von den Verfassern der 4 Bücher oder von einem derselben herrührt, ergibt sich schon aus der gleichförmigen Wiederkehr in den Über- und Unterschriften aller 4 Evv, sowie aus der Beispiellosigkeit eines derartigen Titels im Kreise der selbständigen und von ihren Verfassern selbst betitelten historischen Schriften des Altertums. Nur unter dem Gesichtspunkt der Zusammengehörigkeit der 4 Bücher, d. h. bei oder bald nach ihrer Vereinigung zur Sammlung kann der Titel aufgekommen sein. Auch ehe es üblich wurde, die 4 Evv wie überhaupt größere Gruppen biblischer Schriften und schließlich ganze Bibeln in einem einzigen Pergamentcodex zu vereinigen, was erst im 3. Jahrhundert eintrat, existirten, wie die Aussagen eines Irenäus, Clemens, Tertullianus, des muratorischen Fragmentisten zeigen, Sammlungen heiliger Schriften, insbesondere die Sammlung der 4 Evv. An dem gleichartigen gottesdienstlichen Gebrauch und an der Form ihrer Aufbewahrung hatte die Vorstellung eines abgeschlossenen Evangelienkanons ihre tatsächliche Grundlage. Eben diese Vorstellung aber bildet die Voraussetzung des Titels *κατὰ Μ.* Er ist wie so viele Titel aus allen Zeiten und Literaturen eine Abbreviatur. Diese kann aber nicht aus dem vollständigeren εὐαγγέλιον *κατὰ Μ.* entstanden sein; denn erstens ist letzteres, wie gesagt, die jüngere, erst später aus dem kürzeren *κατὰ Μ.* erwachsene Form des Titels. Zweitens wäre *εὐαγγέλιον κατὰ Μ.* ebensowenig als ein von den Ordnern der Evangeliensammlung wie als ein vom Vf des Mtev geschaffener Titel des einzelnen Ev zu begreifen und zu erklären. Allerdings bietet der altkirchliche Sprachgebrauch kein anderes zur Vervollständigung der Abbreviatur geeignetes Wort dar, als *εὐαγγέλιον*. Hierunter aber verstanden die Ordner der Evangeliensammlung oder andere Leute, welche vor weiterer Verbreitung der Sammlung den vier Büchern, aus welchen sie bestand, die Sondertitel *κατὰ Ματϑαῖον, κατὰ Μᾶρκον κτλ.* gaben, nicht das einzelne Buch, sondern das eine, aus vier Büchern zusammengesetzte Ev, das *εὐαγγέλιον τετράμορφον*.[4]) Aus der Gewohnheit, ohne Unterscheidung der einzelnen ev Schriften und ohne Nennung ihrer Vf sich auf „das Ev“ oder auf „den Herrn im Ev“ zu berufen, entwickelte sich sehr natürlich der Brauch, wo es darauf ankam, den Gewährsmann zu nennen, nach dessen Zeugnis das Ev dies oder jenes lehrt, oder der Herr ein Wort geredet oder eine Tat getan hat, diesen Gewährsmann durch *κατὰ M.* namhaft zu machen. Und gerade so wie die kurzen Sondertitel der paulinischen Briefe *πρὸς Ῥωμαίους, πρὸς Ἐφεσίους κτλ.* als Gesamttitel der Sammlung ein *Παύλου ἐπιστολαί* und die Citationsformel *ὁ ἀπόστολος πρὸς Ῥωμαίους (γράφει, φησίν)* voraussetzen, haben die kurzen Sondertitel der Evv ein *εὐαγγέλιον* als Gesamttitel der Evangeliensammlung und die diesem entsprechenden Citationsformeln zur Voraussetzung.[5]) Die von dem afrikanischen Manichäer Faustus (um 390) aufgebrachte und bis heute in wenig veränderter Gestalt fortlebende Deutung des *κατὰ M.*, wonach diese Titel den Gedanken ausdrücken sollen, daß die 4 Evv nicht von den genannten 4 Männern selbst, sondern von unbekannten Verfassern nach Überlieferungen, die man auf Mt, Mr, Lc, Jo zurückführte, oder im Sinn und Geist dieser Apostel und Apostelschüler geschrieben seien, 6) ist schon hiedurch widerlegt. Sie verträgt sich auch nicht mit dem Umstand, daß die ältesten, chronologisch bestimmbaren Zeugen für diesen Titel von Irenäus an einstimmig und unmittelbar neben wiederholter Anwendung dieser Titel als selbstverständliche und allgemein anerkannte Tatsache aussprechen, daß Mt und Jo, Lc und Mr selbst die nach ihnen benannten Schriften verfaßt haben, während dieselben Schriftsteller andrerseits behaupten, daß Mr und Lc nicht als Augenzeugen der ev Geschichte und überhaupt nicht aus eigener Kunde, sondern in Anlehnung an ältere Auktoritäten geschrieben haben, daß insbesondere Mr, wie eine schon im 1. Jahrhundert nachweisbare Überlieferung sagte, auf grund der Predigten und ev Erzählungen des Petrus, also „nach Petrus“ sein Buch verfaßt habe. Dieses hätte also nicht *κατὰ Μᾶρκον,* sondern *κατὰ Πέτρον* genannt werden müssen, wenn des Faustus Deutung dieses *κατά* richtig wäre. Ein nichtkanonisches Ev, welches in der Tat von Anfang an diesen Titel geführt zu haben scheint, 7) das etwa um 150 in dem orientalischen Zweig der valentinianischen Schule entstandene Petrusev, führt den Petrus nicht als den im Hintergrund stehenden Gewährsmann des Vf, sondern als den in erster Person redenden Erzähler, als wirklichen Vf des Buches ein. Ist sein Titel wirklich von Haus aus (*εὐαγγέλιον*) *κατὰ Πέτρον* gewesen, wogegen nichts zu sagen ist, so beweist diese offensichtliche Imitation der kanonischen Titel nicht nur, daß schon um 150 die Evv in der kirchlichen Sammlung diese Sondertitel trugen, sondern auch, daß man sie damals ebenso wie um 180 und späterhin allgemein dahin verstand, daß die Apostel Mt und Jo und die Apostelschüler Mr und Lc je eines der 4 Evv geschrieben haben. Dies wird bestätigt durch den Märtyrer Justinus und den Ketzer Marcion. Selbst wenn die neuerdings wieder aufgestellte Hypothese bewiesen wäre, daß Justinus eine aus den 4 kanonischen Evv hergestellte Harmonie in Gebrauch gehabt habe, 8) wie sie nach der Geschichte doch erst nach Justin's Tod sein jüngerer Freund Tatian für die syrische Kirche geschaffen hat, würde feststehen, daß Justinus ebenso wie Tatian, welcher dies schon durch den Titel seiner Harmonie bezeugt, 9) gewußt hat, daß jene

---

[3] Für das griech. *cata Lucan* u. dgl. bei den Lateinern (cf A 1) mehr Beispiele GK I, 164 A 5; Einl II^3, 183 A 1. 3.

---

[4]) Iren. III, 11, 8 *ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης Λόγος . . ., φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις, ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον* cf GK I, 150 ff. 467 ff. 481. 840 ff. — Der Singular *τὸ εὐαγγέλιον* für den Inbegriff der in der Kirche anerkannten ev Urkunden bei Ignatius, Smyrn. 5, 1; Philad. 5, 1 f., 8, 2; in der Didache c. 8, 2; 11, 3; 15, 3. 4; Clem. II Cor. 8, 5; bei Justin, dial. 10. 100; resurr. 10 = *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων . . . ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* apol. 1, 66 cf 67. Can. Mur. l. 2 *tertio* (l. tertium) *evangelii librum secundo* (secundum) *Lucan Lucas iste medicus . . . conscripsit;* Orig. tom. V in Jo berl. Ausg. p. 104, 30 *τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἕν ἐστιν εὐαγγέλιον* cf GK I, 412; Comput. paschae, Cypr. opp. app. p. 266, 24; Ambros. in Luc. prooem. ed. Vindob. p. 10, 16; August. cons. evv. I. 7, 10; tract. 30, 1 in Jo.

[5]) Die Syrer, welche niemals das *κατὰ M.* sich angeeignet haben, drücken das Verhältnis der einzelnen 4 Bücher zur Sammlung besonders deutlich aus. Der Gesamttitel ihrer ältesten Übersetzung der Evv lautet „Ev der Getrennten“ im Gegensatz zum „Ev der Gemischten“, d. h. dem Diatessaron. Dazu tritt in der Unterschrift des sinaitischen Syrers ed. A. S. Lewis (1910) p. 268 der Zusatz: „vier Bücher“. Zwischen den einzelnen Evv hat Syr. Sin. p. 121. (cf 208) „zu Ende ist das Ev des Marcus. Das Ev des Lucas.“ Der Syr. Cureton., welcher nach seiner abweichenden Ordnung der Evv die gleiche Unter- und Überschrift zwischen Mr und Jo hat, gibt zu Anfang des gesamten Evangelientextes den Titel: „Ev der Getrennten (.) Matthäus“. Ein Loch im Pergament vor „Matthäus“ hat ein Interpunktionszeichen, vielleicht auch ein den Genitiv ausdrückendes ד verschlungen; denn als Kolumnentitel über dem Text des Mtev hat diese Hs ein דמתי („des Matthaeus“) bald mit, bald ohne ein *εὐαγγέλιον* davor cf Forsch I, 106 f. Auch die Peschittha und noch die Version des Thomas von Heraklea bringen durch die Überschrift: „Heiliges Evangelium (unseres Herrn Jesus Christus). Predigt des (Apostels) Matthaeus“ zum Ausdruck, daß der Titel „Evangelium“ nicht dem einzelnen der 4 Bücher, sondern ihrer Gesamtheit zukommt cf Tetraevangelium sanctum sec. simplicem Syr. vers. ed. Gwilliam p. 24. 196. 604 f.; Das hl. Ev des Johannes in harkl. Übers. ed. Bernstein p. 1. 66.

---

6) August. c. Faust. XXXII, 2; XXXIII, 3 cf. Einl II 177. 183.

7) Serapion von Antiochien hat nach Eus. h. e. VI, 12, 2 *περὶ τοῦ λεγομένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου* geschrieben. Serapion selbst l. l. VI, 12, 4 nennt es *τὸ . . προφερόμενον ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον.* Orig. tom. 10, 17 in Mt: *τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου.*

8) E. Lippert, Quae fuerint Justini M. *ἀπομνημονεύματα,* quaque ratione cum forma evangeliorum Syro-Latina cohaeserint (Dissert. philol. Halenses), 1901 p. 14 ff. 94 ff.

9) Der Titel lautete aller Wahrscheinlichkeit nach: „Evangelium Jesu Christi des Sohnes Gottes, (welches ist) das Diatessaron“. GK II, 538.

angebliche Evangelienharmonie auf vier selbständigen Schriften beruhe, die man in der Kirche Evv nannte, und daß diese Evv teils von Aposteln, teils von Apostelschülern verfaßt seien.[10] Marcion hat in seiner Kritik der kirchlichen Evv deren Abfassung im allgemeinen den Uraposteln zugeschrieben, welche er für Pseudapostel erklärte, daneben aber doch auch zu verstehen gegeben, daß auch solche, die nicht auf den Apostetitel Anspruch machen, daran beteiligt gewesen seien.[11] Weder Marcion noch irgend ein anderer der kirchlichen Überlieferung kritisch gegenüberstehender Lehrer des 2. Jahrhunderts hat den Versuch gemacht, eines der 4 Evv auf einen anderen als den in dem alten Titel genannten Vf zurückzuführen. Es findet sich überhaupt keinerlei Spur einer abweichenden Überlieferung.[12] Hiernach genügt es nicht, anzuerkennen, daß der um 100 oder 120 anzusetzende Redaktor (*διασκευαστής*) der Evangeliensammlung, von dessen Arbeit alle nachweisbare Fortpflanzung und Verbreitung der Evv sich abhängig zeigt, nach seinem persönlichen Urteil die 4 Bücher dem Mt, Jo, Mr und Lc zugeschrieben habe. Da diese Bücher ohne Rücksicht auf eine aus ihnen zu bildende Sammlung geschrieben und ohne Frage schon vor ihrer Vereinigung zur Sammlung von den Leuten, für die sie geschrieben wurden, gelesen, abgeschrieben und verbreitet worden sind, so kann es auch in dieser vorkanonischen Zeit nicht an Überlieferungen oder Meinungen über ihre Herkunft und ihre Vf gefehlt haben. Die widerspruchslose Anerkennung des *κατὰ M.* im ganzen Umkreis der Kirche findet daher ihre natürliche Erklärung nur darin, daß die darin ausgedrückte Kunde von den Verfassern der Evv die einzelnen Bücher vom Anfang ihrer Verbreitung an begleitet hat.

Die Überlieferung, daß der Apostel Mt das erste unserer vier Evv verfaßt habe, bezieht sich auf das griechische Buch dieses Titels; und doch besteht daneben die ebenso alte Überlieferung, daß Mt sein Ev „in hebräischer Sprache“ geschrieben habe. Der älteste Zeuge hiefür ist der Bischof Papias von Hierapolis in Phrygien, ein ungefährer Altersgenosse und Freund Polykarps von

---

[10] Dial. 103 *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ* (sc. *τοῦ Χριστοῦ*) *καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, γέγραπται κτλ.* cf GK I, 478 f. 497 f.

[11] Tert. c. Marc. IV, 3; V, 3; Iren. I, 27, 2; III, 12, 12 cf GK I, 591 f. 654—666. Bei den aus dem Sinn Marcions geschriebenen Worten Tert. c. Marc. V, 19 *pseudapostoli nostri et judaici evangelizatores* ist zu bedenken, daß *evangelizator* bei Tertullian überall = *εὐαγγελιστής* ist: praescr. 4 *adulteri evangelizatores;* Prax. 21. 23 *Joannes evangelizator;* c. Marc. V, 7.

[12] Die Aloger, welche um 170 das 4. Ev dem Ketzer Kerinth zuschrieben, beriefen sich nicht auf Überlieferung, sondern behaupteten auf grund innerer Kritik, daß Kerinth, der Zeitgenosse des Apostels Jo, alle johanneischen Schriften diesem Apostel untergeschoben habe.

Smyrna, welcher nach dem Regierungsantritt Hadrians (11. August 117) ein aus 5 Büchern bestehendes Werk unter dem Titel *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* oder *ἐξηγήσεις* verfaßt hat. Aus diesem hat Eusebius unter anderem eine kurze Äußerung über die schriftstellerische Tätigkeit des Mr und eine noch kürzere über diejenige des Mt excerpirt.[13] Während die Mitteilung des Papias über Mr an ein Urteil seines Lehrers, „des Presbyters“ (Johannes) anknüpft und eigentlich nur dieses erläutert, gibt Eusebius die Bemerkung über Mt als eine eigene geschichtliche Aussage des Papias. Es ist hier nicht der Ort, wieder einmal die geschichtliche Stellung des Papias und insbesondere sein Verhältnis zu den letzten Gliedern des Apostelkreises zu untersuchen und nochmals seine Aussage über Mt unter Berücksichtigung der nicht endenwollenden Mißdeutungen allseitig zu erörtern.[14] Einige schon manchmal ausgesprochene Bemerkungen müssen jedoch wiederholt und etwa auch ergänzt werden. Daß Mt Vf eines für ihn und seine Leser in Betracht kommenden Buchs sei, setzt Papias als bekannt voraus. Unter dieser Voraussetzung sagt er von Mt mit gegensätzlichem Nachdruck (*Μ. μὲν οὖν*), also im Gegensatz zu anderen Männern, die Ähnliches zum Gegenstand ihrer schriftstellerischen Tätigkeit gemacht haben,[15] daß er in hebräischer Sprache die Aussprüche aufgezeichnet oder zusammengestellt habe. Das Eigentümliche des Mt besteht hiernach nicht darin, daß er die Aussprüche oder gar, daß er nur Aussprüche niedergeschrieben, eine Spruchsammlung verfaßt habe, sondern in der Sprache, in welcher er geschrieben hat. Dies folgt erstens aus der betonten Voranstellung von *τῇ ἑβϱαΐδι διαλέκτῳ*; zweitens aus dem nur hiezu einen Gegensatz bildenden *ἡϱμήνευσε δ᾽ αὐτά* des zweiten Satzes; drittens aus der hinlänglich gesicherten Tatsache, daß alle anderen Vf von irgend vergleichbaren Schriften, welche den Christen der Provinz Asien um 125 bekannt sein mochten, griechisch geschrieben haben. Daß nicht auf das Objekt *τὰ λόγια* ein Nachdruck gelegt ist, ergibt sich auch aus der nachlässigen, gar sehr der Ergänzung bedürftigen Kürze dieses Ausdrucks. Gemeint sind, wie jedermann anerkennt, die Reden Jesu, welche dem gewöhnlichen klassischen Gebrauch des Wortes entsprechend durch (*τὰ*) *λόγια* als Aussprüche der Gottheit bezeichnet wurden; dieselben, deren Auslegung laut Titel Zweck und Inhalt des papianischen Werkes war. Da den alten Christen keineswegs nur die Worte Jesu als *λόγια* galten,16) so bedurfte der Ausdruck, um deutlich die Worte Jesu zu bezeichnen, einer Näherbestimmung, wie z. B. des Attributs *ϰυϱιαϰά*, welches ihm Papias im Titel seines Werks beifügte. Weil es dem Papias um die Worte Jesu zu tun war, nennt er auch hier, und zwar in einem nachlässig abgekürzten, eben dadurch aber auch jede Absicht einer gegensätzlichen Hervorhebung ausschließenden Ausdruck als Objekt der Arbeit des Mt lediglich *τὰ λόγια*. Wie wenig damit Erzählung von Handlungen Jesu durch Mt ausgeschlossen sein soll, beweist seine Aussage über Mr, worin er als Objekt von dessen nicht sonderlich geordneter Darstellung *τὰ ϰυϱιαϰὰ λόγια* oder nach anderer LA *οἱ ϰυϱιαϰοὶ λόγοι* nennt, während sein Lehrer, der Presbyter Johannes, eben dasselbe als *τὰ ὑπὸ τοῦ Χϱιστοῦ ἢ λεχϑέντα ἢ πϱαχϑέντα* bezeichnet hatte. Die nachlässige Unvollständigkeit, mit welcher Papias das Objekt der schriftstellerischen Arbeit sowohl des Mr als des Mt bezeichnet, erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß seinen Lesern beide Bücher nicht nur nach dem Namen ihres Vf, sondern auch dem Inhalte nach bekannt waren. Dies ist aber nur möglich, wenn zur Zeit dieser Aussage des Papias, um 125, das Buch des Mt in griechischer Gestalt existirte; denn damals können „Hebräer“, d. h. Juden, welche ihrer Muttersprache mächtig genug waren, um ein hebräisches Buch zu lesen oder dessen Verlesung zu verstehen, in den christlichen Gemeinden Phrygiens und überhaupt Kleinasiens nur seltene Ausnahmen gewesen sein. Auf dieselben Zustände und Tatsachen führt uns auch der zweite Satz des Papias, welcher nur von ihnen aus zu verstehen ist. Gegen

---

[13] Eus. h. e. III, 39, 15f. schreibt hinter dem Excerpt über Mr: *ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ Μάρκου. Περὶ δὲ τυῦ Ματθαίου ταῦτ᾽ εἴρηται· „Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο* (al. *συνεγράψατο*), *ἡρμήνευσεν δ᾽ αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*“. Der alte syr. Übersetzer des Eusebius setzte für *τὰ λόγια* „ein (oder das) Evangelium“; Rufin wollte dasselbe ergänzt haben, indem er *scripsit* objektlos ließ.

[14] In ersterer Beziehung cf Forsch VI, 109—157, in letzterer GK I, 870—905; Einl II, 260—265. 271f. Die Hoffnung auf Verständigung über die strittigen Punkte wird durch Leistungen wie die von Th. Mommsen, Ztschr. f. ntl. Wiss. 1902 S. 156ff. nicht gestärkt, welcher urteilt, daß Eusebius „in seiner gründlichen Weise“ den Irenäus widerlegt habe, und welcher kaltblütig die Worte (*οἱ*) *τοῦ κυρίου μαθηταί* Eus. h. e. III, 39, 4, welche Hieronymus um 392 (cf auch Rufin *ceterique discipuli*) ebenso wie wir in allen griech. Hss gelesen hat, lediglich auf das Zeugnis der syr. Version hin als eine nacheusebianische Interpolation streicht, ohne irgend ein Motiv derselben angeben zu können.

[15] Wir wissen zwar nicht, ob Papias seine Bemerkung über Mt in demselben Zusammenhang wie die über Mr gemacht hat. Da aber das Ev des Mr in der Umgebung des Papias bekannt war, und da das *μὲν οὖν* den Namen des Mt im Gegensatz zu andern Schriftstellern verwandter Art hervorzuheben scheint, so wird doch unter anderen auch an Mr. zu denken sein, der nicht wie Mt hebräisch, sondern griechisch geschrieben hat. Die LA *συνετάξατο* legt es nahe, auch hierin einen beiläufig zum Ausdruck kommenden Gegensatz zu dem *οὐ μέντοι τάξει* und *οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων* (al. *λόγων*) in bezug auf Mr zu finden. Aber auch *συνεγράψατο* mit solchem Objekt kann, wie man aus Arrians Vorrede zu Epiktets Diatriben sieht, im Gegensatz zum bloßen *γράφειν*, der Aufzeichnung zum Zweck der Aufbewahrung für die Erinnerung, eine förmliche schriftstellerische Arbeit, eine Verarbeitung des Stoffs ausdrücken.

---

16) Rm 3, 2; Hb 5, 12; 1 Pt 4, 11; Clem. I Cor. 53, 1 cf GK II 857 ff. 850 f.

die seit Schleiermachers berühmtem Aufsatz über die Zeugnisse des Papias[17]) vorherrschend gewordene Deutung desselben, wonach die hebräisch abgefaßte Schrift des Mt bis zu der Zeit, da Papias dies schrieb, von vielen oder doch von mehreren ins Griechische übersetzt oder vielmehr frei bearbeitet worden sei, entscheiden folgende Gründe: 1) Im Gegensatz zu *ἑβραΐδι διαλέκτῳ* kann *ἡρμήνευσε* nur Übersetzung in die Sprache des Papias und seines Leserkreises, nicht Umarbeitung zu einem ganz andersartigen Werk bedeuten. Es ist aber nicht ersichtlich, was die Mitteilung, daß zahlreiche oder zahllose griechische Übersetzungen des hebr. Buchs des Mt entstanden seien, bedeuten sollte, wenn nicht gleichzeitig entweder gesagt wurde, daß sie alle trotz ihrer von Papias angedeuteten Mängel gleich brauchbar seien, oder eine vor den anderen empfohlen wurde. 2) Es wäre kaum zu erklären, wie eine noch um 125 vorhandene Vielheit von Übersetzungen oder auch freien Bearbeitungen des hebr. Mt bis auf eine einzige aus dem Besitz und Gedächtnis der Kirche desselben Jahrhunderts spurlos verschwunden sein sollte, oder wie die eine, welche den Namen des Mt erbte, erst nach der Zeit des Papias die übrigen völlig verdrängt haben sollte, ohne daß auch nur bei denen, welche das Werk des Papias gelesen haben, wie Irenäus und Hippolytus die Spur einer Erinnerung an diesen wahrlich weder einfachen noch bedeutungslosen Vorgang zu finden wäre. 3) Als Gegenstand des *ἑρμηνεύειν* nennt Papias nicht die *συγγραφή* des Mt, sondern die *λόγια*, welche das Objekt des *συντάσσεσθαι* des Mt waren, nach dem Zusammenhang des Satzes allerdings diese, sofern sie in dem hebr. Buch des Mt aufgezeichnet waren. Das ist aber keineswegs dasselbe, wie das Buch. Man kann sich dies nur dadurch verhüllen, daß man die Worte des ersten Satzes *τὰ λόγια συνετάξατο* dahin mißdeutet, Mt habe ein Buch unter dem Titel (*τὰ*) *λόγια* verfaßt, was nicht nur nach dem, was bereits gesagt wurde, exegetisch, sondern auch geschichtlich unmöglich ist; denn ein hebr. Buch konnte nicht den griech., überdies durch seine Kürze auch für Griechen unverständlichen Titel *λόγια* führen, und die gelehrtesten Kenner der älteren Literatur unter den Vätern: Irenäus, Origenes, Eusebius wissen trotz Papias nichts von einem apostolischen Werk unter dem Titel *λόγια*, dessen Bedeutung für die Entstehungsgeschichte der Evv ihnen doch nicht hätte verborgen bleiben können. 4) Papias sagt nicht, daß Manche oder Viele die im hebr. Buch des Mt enthaltenen *λόγια* ins Griechische übersetzt haben, sondern daß das ein jeder tat, sogut er dazu im Stande war. Dieses *ἕκαστος* schließt jeden Gedanken an eine beliebige Vielheit schriftlicher Übersetzungen, sowohl des ganzen Buchs als einzelner Kapitel desselben aus. Es bedarf natürlich der einschränkenden Näherbestimmung und findet sie in der Natur der Sache und in den Verhältnissen, welche den Lesern des Papias im allgemeinen bekannt waren. Übersetzung der in einem hebr. Buch enthaltenen Reden Jesu ins Griechische konnte nur der versuchen, welcher beider Sprachen einigermaßen mächtig war. Da es aber keinem Griechen jener Zeit einfiel, das Hebräische zu erlernen, und dagegen die Hebräer, zumal die in dem Gesichtskreis des Papias, in der Diaspora lebenden Hebräer die dringendste Veranlassung und die Gewohnheit hatten, griechisch zu lernen, so können die Dolmetscher, welche Papias im Auge hat, nur hebräische Christen sein, welche unter Griechen lebten und die Absicht hatten, den Inhalt der hebr. Schrift ihren griech. Glaubensgenosson zugänglich zu machen; denn für sie selbst und ihresgleichen bedurfte das in ihrer eigenen Muttersprache geschriebene Buch des Mt keiner Dolmetschung. Wir werden durch die wenigen Worte sehr anschaulich in Zustände versetzt, wie sie nach reichlicher Überlieferung während der Jahre 70—100 in der Provinz Asien bestanden haben. Nicht wenige berühmte und unberühmte hebr. Christen aus Palästina haben sich während jener Jahrzehnte dort dauernd niedergelassen oder vorübergehend aufgehalten. Sie hatten und lasen das hebr. Buch des Mt. Es konnte nicht ausbleiben, daß die griech. Gemeinden, in deren Kreis sie lebten und von denen sie schon vermöge ihrer Herkunft aus Palästina als Träger der ev Tradition und Lehrer der heidnischen Christen angesehen wurden, vielfach den Wunsch äußerten, mit dem Inhalt eines von einem Apostel geschriebenen, ihnen aber durch seine Sprache verschlossenen Buchs voller *λόγια κυριακά* bekannt gemacht zu werden. In jedem einzelnen Fall, in welchem dieser Wunsch laut wurde oder auf andere Weise das Bedürfnis sich zeigte, mußte der hebr. Christ versuchen, die Reden Jesu aus der hebr. Schrift in die Sprache der griech. Gemeinden zu übersetzen, was keine leichte Aufgabe war und nicht allen gleich gut gelang. Papias beschreibt also eine in vielen Fällen vorgekommene — daher das distributive *ἕκαστος* — mündliche Dolmetschung, deren Gegenstand niemals das ganze Buch des Mt, sondern die darin enthaltenen Reden Jesu, heute diese, morgen jene, waren. Es war dies eine Erscheinung des Gottesdienstes, wie sie vorher und nachher in jüdischen und christlichen Gemeinden Jahrhunderte lang stattgefunden hat (Einl II, 263: GK I, 39—60). Durch den Hinweis darauf, daß dieses mündliche Dolmetschen nicht jedem, der es versuchte, in befriedigender Weise gelang, charakterisirt Papias diesen Zustand als einen Übelstand, und durch die aoristische Form der Aussage bezeugt er, daß dieses Dolmetschen der Vergangenheit angehörte, als er schrieb. An sich wäre ja denkbar, daß es wegen Mangels an Dolmetschern eingestellt wurde. Aber erstens wäre damit die hebr. Schrift des Mt für die griech. Christenheit verloren gegangen, und es wäre kaum verständlich, daß Papias über eine Schrift, welche aus dem Gebrauch und Gesichtskreis seiner Leser bereits völlig beseitigt war, überhaupt etwas sagen und, wie gezeigt, von dieser Schrift als einem seinen Lesern nach Autor und wesentlichem Inhalt bekannten Buch reden konnte. Zweitens aber würde durch diese Annahme die Tatsache unverständlich, daß die katholische Kirche schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts in ihrer Evangeliensammlung ein griech. Ev besaß, welches durch *κατὰ Ματθαῖον* auf grund unwidersprochener Tradition als ein Werk desselben Apostels Mt bezeichnet war (oben S. 5 ff.), dessen hebr. Schrift um 70—100, in den jüngeren Jahren des Papias nach dessen hierin unanfechtbarem Zeugnis in griech. Gemeinden mündlich gedolmetscht worden war. Das Aufhören der mündlichen Dolmetschung vor c. 125 und die allgemeine Annahme des griech. Mtev spätestens um dieselbe Zeit können nicht ohne Zusammenhang mit einander sein. Papias konnte nur darum von der mangelhaften mündlichen Dolmetschung des hebr. Mt als einem Zustand der Vergangenheit reden, weil inzwischen ein griech. Mt entstanden und in den kleinasiatischen Gemeinden verbreitet war, welcher als ein vollgiltiger Ersatz des hebr. Mt und dessen bis dahin nur mündlicher Dolmetschung galt. Schrieb Papias um 125, oder noch etwas später, so kann dieser griech. Mt kein anderer gewesen sein als derjenige des Evangelienkanons. Abgesehen von dem, was sich durch Rückschlüsse aus dem Stand der Dinge um die Mitte des 2. Jahrhunderts (Marcion, Justin, Valentins Schule) für die Konsolidirung des Evangelienkanons vor dieser Epoche ergibt, haben wir für die Zeit von 100—140 an den Briefen des Ignatius, der Didache und dem sogen. Barnabasbrief ausreichende Zeugnisse dafür, daß unser griech. Mt damals in den Gemeinden der verschiedensten Provinzen verbreitet und als Lesebuch im Gottesdienst gebraucht wurde.18) Dem entspricht auch die Ausdrucksweise des Papias. Er würde um 125 seinen Lesern nicht erst ausdrücklich mitzuteilen gehabt haben, daß Mt sein Buch in hebr. Sprache geschrieben habe, und daß daher der Inhalt dieses Buchs von jedem, der es für griech. Christen und Gemeinden nutzbar machen wollte, immer wieder mehr oder weniger geschickt

---

[17]) Theol. Stud. u. Kritiken 1832 S. 735—768.

---

18) Ign. Smyrn. 1, 1 (Mt 3, 15); ad Pol. 2, 2 (Mt 10, 16); Eph 19 (Mt 2, 1—12); Polyc. ad Phil. 2, 3; 6, 2; 7, 3; Barn. 4, 14 (*ώς γέγραπται* = Mt 22, 14); 5, 9; Didache 8. 15 etc. Näheres GK I, 840—848; 922—932; Einl II, 273 A 5, dort auch über die merkwürdige Angabe am Schluß der syrisch erhaltenen Schrift vom Stern der Magier unter dem Namen des Eusebius (Journal of sacred liter. 1866 April hinter p. 116; October p. 164), daß zur Zeit Hadrians und des römischen Bischofs Xystus, unter dem Konsulat des Severus und Fulgus (l. Fulvus) d. h. im J. 120 in Rom und anderwärts von Gelehrten über die Geschichte von den Magiern (Mt 2, 1—12) verhandelt und die Zeit der Erscheinung ihres Sterns festgestellt worden sei.

gedolmetscht werden mußte, wenn dies bis vor kurzem der Fall gewesen, also den Lesern ebensogut wie dem Papias aus eigener Erfahrung bekannt war. Nur wenn in den Gemeinden seiner Umgebung seit geraumer Zeit ein griechischer Mt bekannt war und gebraucht wurde, hatte es für einen Ausleger der *λόγια κυριακά* guten Sinn, so, wie es Papias tut, über die Vorgeschichte des bekannten Buchs sich zu äußern. Es war eine Erinnerung aus seinen jungen Jahren, durch deren Mitteilung der alte Mann manche seiner jüngeren Zeitgenossen und die Nachwelt glaubte belehren zu sollen. Wir werden diesem Zeugnis des Papias und den Spuren der Verbreitung des griech. Mt in Ägypten, Antiochien, Smyrna und anderwärts in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts nur durch die Annahme gerecht, daß der griech. Mt vor dem letzten Ende des 1. Jahrhunderts, etwa um a. 90 oder noch früher entstanden sei.[19]) Diesem Ereignis geht aber die Existenz des hebr. Mt und die Zeit der mündlichen Dolmetschung desselben, von welcher Papias berichtet, voran.

Über die Abfassungszeit der Originalschrift des Mt scheint Papias nichts gesagt zu haben, da Eusebius nach seiner sonstigen Gewohnheit nicht unterlassen haben würde, eine hierauf bezügliche Angabe zu excerpiren. Es wird also eine von Papias unabhängige Kunde sein, welche Origenes als eine ihm zugekommene Tradition mitteilt, und welche schon Irenäus und der murat. Fragmentist in ihrer chronologisch gemeinten Aufzählung der 4 Evv wiedergeben, daß die Zeitfolge ihrer Abfassung der Ordnung der Evv in unserem NT entspreche, daß also das Mtev von allen zuerst geschrieben sei.[20]) Dieser auch später oft wiederholten Ansicht, welche hauptsächlich dazu beigetragen hat, der etwa seit dem J. 300 nachweisbaren Ordnung der Evv (Mt, Mr, Lc, Jo) zur Herrschaft zu verhelfen, widerspricht allerdings Clemens Al., indem er unter Berufung auf seine Lehrer behauptet, daß diejenigen Evv, welche eine Genealogie enthalten, vor den anderen geschrieben seien. Dies berührt jedoch nur die Frage nach der Zeitfolge von Mr und Lc. Von den beiden Evv, welche eine Genealogie haben, Mt und Lc kann auch nach dieser Ansicht und wird wegen der Einstimmigkeit aller sonstigen Tradition Mt als der ältere und somit als der älteste von allen gegolten haben. Nicht unmittelbar von der Abfassungszeit des Mtev, sondern von den Umständen, unter welchen es entstand, gibt Eusebius eine bestimmte Vorstellung (h. e. III, 24, 6): „Mt hat, nachdem er vorher den Hebräern gepredigt, als er im Begriff stand, zu anderen (Völkern) zu gehen, in der Muttersprache sein Ev geschrieben und dadurch denen, von welchen er fortreiste, einen Ersatz für den Mangel seiner persönlichen Gegenwart verschafft.“ Zu dieser Vorstellung cf 2 Pt 1, 15. Eine bestimmtere chronologische Angabe bietet uns, abgesehen von den willkürlichen Fabeleien mittelalterlicher Scholiasten, nur Irenäus. Nachdem er von der mündlichen Predigt der Apostel geredet, fährt er fort (III, 1, 1): „Mt hat unter den Hebräern in deren eigener Sprache auch eine Schrift des Ev herausgegeben, während Petrus und Paulus in Rom Ev predigten und die Kirche gründeten“; Mr erst nach dem Tode dieser beiden Apostel; noch später Lc; zuletzt Jo während seines Aufenthalts in Ephesus. Ist einer späten Nachricht zu trauen, wonach Irenäus die Zeit der Wirksamkeit des Pt und des Pl auf im ganzen 5 Jahre berechnet haben soll,[21]) so würden wir in die Zeit etwa von 60(61)—65(66) gewiesen. Dies stimmt zu der angeführten Behauptung des Eusebius, sofern dieser anderwärts die Vorstellung ausspricht, daß nach dem Tode Jakobus des Gerechten und kurz vor Ausbruch des jüdischen Kriegs, also um 66 die älteren Apostel insgesamt Jerusalem und Palästina verlassen haben.[22]) Hat Mt kurz vor 66 in Palästina sein hebr. Buch geschrieben, so tritt das Zeugnis des Papias in geschichtliches Licht und gewinnt an Glaubwürdigkeit. Die Emigranten aus Palästina, welche nach guter Überlieferung kurz vor 70 nach Ephesus, Hierapolis und anderen Städten der Provinz Asien kamen, brachten den hebr. Mt mit. Den dortigen Gemeinden wurde dessen Inhalt eine Zeit lang durch das Mittel mündlicher Dolmetschung bekannt. Um 90 oder wenig früher entstand eben dort auf Grund solcher Dolmetschung der griech. Mt.

---

[19]) Der Name des Übersetzers hat sich ebensowenig wie derjenige der ersten syr. lat. und kopt. Bibelübersetzer erhalten. Hieron. v. ill. 3 bekennt seine Unwissenheit nur nicht offen genug Die Späteren fabelten von Johannes, Jakobus, Bartholomäus als Übersetzern s. Einl II, 273 A 6.

[20]) Orig. bei Eus. h. e. VI, 25, 3; Iren. III, 1, 1 (griech. bei Eus. V, 8, 2); C. Murat. 1 1—16; Eusebius selbst h. e. III, 24, 6f.; Epiph. haer. 51, 4—19; Ephr. Syr., Chrys.. Theodorus Mops. (comm. in Jo, syr. ed. Chabot p. 4f.; Fragm. ed. Fritzsche p 19): Hieron., August. Cf Einl II, 180ff. 184—186, ebendort A 9 über Clemens bei Eus. h. e. VI, 14, 5.

Die Kunde von der Abfassung des Mtev in hebr. Sprache, welche in der Folgezeit unendlich oft aufgefrischt worden ist, läßt sich nicht auf Papias als den einzigen selbständigen Zeugen zurückführen. Irenäus mag sie lediglich dem Papias verdanken,[23]) die griech., lat. und syr. Schriftsteller nach 330 der Kirchengeschichte des Eusebius, welche bereits Ephraim († 373) in syrischer Übersetzung gelesen hat. Dagegen ist bisher keine Spur davon entdeckt worden, daß das Werk des Papias den Gelehrten Alexandriens, die doch nicht selten ältere christliche Literatur anführen, bekannt war. Und doch spricht Origenes von der hebr. Abfassung des Mtev und seiner Bestimmung für die Hebräer ebenso zuversichtlich wie Irenäus.[24]) Bei jüdischen Christen, welche der alexandrinische Lehrer Pantänus um oder vor 180 bei den Indern d. h. wahrscheinlich in Südarabien kennen lernte, fand er ein hebr. Ev vor, welches diese als eine Schrift des Mt ansahen, die ihnen der Apostel Bartholomäus zugleich mit der christlichen Predigt gebracht habe. Der Berichterstatter, dem Eusebius dies nacherzählt, also auch Pantänus, wenn die originelle Nachricht richtig ist, hat dem nicht widersprochen. Pantänus hat also nach Alexandrien die Überzeugung heimgebracht, daß die hebr. Urschrift des kirchlichen Mtev's in jenem abgelegenen Winkel sich bis dahin erhalten habe.[25]) Selbst wenn dieser Nachricht nur die Tatsache zu grunde läge, daß das Ev jener Judenchristen in Südarabien das Hebräerev war, was man nicht beweisen kann, wäre hiedurch eine jedenfalls von Papias unabhängige Tradition nachgewiesen, daß der Apostel Mt ein hebr. Ev geschrieben habe. Bei den Judenchristen Palästinas und Syriens hat ein ausdrückliches Zeugnis für diese Tradition bisher nicht nachgewiesen werden können. Und wenn dies der Fall wäre, wenn wir wüßten, daß die Nazaräer in Aleppo und Kokaba ihr Hebräerev (= HE) für das Werk des Mt hielten, würde sich daraus nicht die ganz sicher auftretende Überzeugung des Papias erklären. Denn abgesehen davon, daß das HE schwerlich schon existirte, als Papias schrieb, und daß der phrygische Bischof von einem aramäischen Ev, welches unseres Wissens nur bei den Nazaräern in kirchlichem Gebrauch war, schwerlich Kenntnis hatte, so spricht ja Papias, wie gezeigt, von einem ihm aus eigener Erfahrung bekannten kirchlichen Zustand und Brauch seiner Heimat, welcher voraussetzt, daß eine hebr., dem Apostel Mt zugeschriebene ev Schrift dorthin gekommen war, welche erst nach längerer Zeit durch eine griech. Übersetzung verdrängt wurde. Das sind Tatsachen, welche auch der beschränkteste Schriftsteller weder sich einbilden noch seinen Zeitgenossen und Landsleuten aufbinden kann. Einzelne Elemente des bis dahin erörterten Tatbestandes bedürfen jedoch noch einiger kurzen Erläuterungen.

---

[21]) Acta SS. Juni V, 423 cf Einl. I 455.

[22]) Eus. h. e. III, 5, 2f. cf Theod. Mops. comm. ad Ephes. (Swete I, 115).

[23]) Iren. III, 1, 1; Fragm. 29 Stieren p. 842; für seine Kenntnis der 5 Bücher des Papias V, 33, 4.

1) Unter *ἑβραῒς διάλεκτος* könnte an sich das klassische

---

[24]) Orig. in Mt tom. I bei Eus. h. e. VI, 25, 3; tom. VI, 32 in Jo. Eusebius bei Mai, nova patr. bibl. IV, 1, 270 nennt den Mt als Evangelisten und somit in bezug auf sein Ev einen *Σύρος ἀνὴρ . . . τὴν φωνὴν Εβραιος*. Cf übrigens Einl II, 274 f.

[25]) Eus. V. 10, 3 cf Forsch III, 168—170; GK II, 666 ff. 680. Pantänus war nicht Schriftsteller oder Eusebius hat doch keine Schrift desselben gelesen (Forsch III, 164). Wir können nur vermuten, daß Eusebius seine detaillirten Angaben dem Clemens, etwa den verlorenen Hypotyposen zu den Evv, oder dem Origenes, etwa den verlorenen ersten Büchern des Kommentars zu Mt, oder dem Africanus, welcher der Schule zu Alexandrien einen Besuch gemacht hat (Eus. h. e. VI, 31, 2), verdankt.

Hebräisch des AT's und die damit wesentlich identische moderne Gelehrtensprache der Rabbinen verstanden werden, aber ebensogut die aramäische Landessprache Palästinas, wie sie von den dort lebenden Juden im gemeinen Leben gesprochen und gelegentlich auch geschrieben wurde. Steht aber fest, daß die Sprache, in welcher Jesus dem Volk gepredigt, mit seinen Jüngern verkehrt und zum Vater gebetet hat, in welcher auch der „Hebräer“ Paulus zu beten pflegte (Gl 4, 6; Rm 8, 15 cf 1 Kr 16, 22), die aramäische war, sowie daß das Ev der Nazaräer, welches *τὸ καϑ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* genannt wurde, in derselben Sprache geschrieben war, so ergibt sich mit Notwendigkeit, daß auch Mt in keiner anderen als dieser Sprache sein Ev verfaßt haben kann.[26]

2) Da das aram. Original des griech. Mt, wenn es jemals ein solches gegeben hat, für uns verloren ist, können wir auch durch genaueste Untersuchung des griech. Textes nur annähernd bestimmen, wie treu oder frei der Übersetzer verfahren ist. Ist die schriftliche Übersetzung auf dem Grunde langjähriger mündlicher Dolmetschung entstanden, wie die aramäischen Targume und wahrscheinlich auch die Septuaginta, so zeigen eben diese, unter sich sehr verschiedenen Beispiele, daß dabei die Möglichkeiten sklavisch genauer und frei umschreibender Übertragung gleich sehr vorhanden war. Der im Vergleich mit Mr und der Ap von starken Hebraismen und Aramaismen freiere und überhaupt ziemlich fließende Stil unseres Mt scheint die Annahme zu begünstigen, daß der Übersetzer sich nicht ängstlich an sein Original angeschlossen hat. Andrerseits will bedacht sein, daß den Gemeinden, in deren Kreis der griech. Mt entstand, nach Papias das Original seinem wesentlichen Inhalt nach durch vielfache mündliche Dolmetschung längst bekannt war.[27] Wenn daher der Name des Mt als des Verfassers ohne Zögern und Einschränkung von dem aram. Buch auf das griech. übertragen wurde, wie der Erfolg beweist, so ist anzunehmen, daß etwaige Unterschiede des Inhalts nicht sehr auffälliger Natur waren. Bei der Vergleichung des Mtev mit der Überlieferung besonders bei kritischer Erörterung der Frage, ob es aus dem Aramäischen übersetzt oder von Haus aus griechisch geschrieben sei, muß man sich von dem Vorurteil frei halten, daß ein hebraisirender Stil das Kennzeichen der Übersetzung sei. Palästinische Juden, welche ohne eine semitische Vorlage ein griechisches Buch schrieben, wie der Apokalyptiker Johannes, haben stärker hebraisirt

---

[26] Einl I, 1—24. 33 ff.; II, 268 f.; GK II, 659 ff. 718 ff. Das zu Lebzeiten des Papias in Ephesus geschriebene 4. Ev bezeichnet das in Jerusalem gesprochene Aramäisch durch *ἑβραϊστί* Jo 5, 2; 19, 13. 17 (19, 20; 20, 16), und Lc nennt die gewöhnliche Sprache der Jerusalemer, auf welche er AG 1, 19 einen aram. Ortsnamen zurückführt, AG 21, 40; 22, 2 *ἑβραῒς διάλεκτος* und die dieser Sprache sich bedienenden Juden *Ἑβραῖοι* AG 6, 1.

[27] Es sei noch einmal an das *ἕκαστος* des Papias erinnert.

und schlechter griechisch geschrieben, als Landsleute und Zeitgenossen von ihnen, welche ein aramäisch geschriebenes Buch nachträglich in griechische Form umgossen, wie Josephus seinen jüdischen Krieg. Ein einziges Mißverständnis, welches sich als Übersetzungsfehler erweist, oder einige wenige Ungeschicklichkeiten der Darstellung, welche durch die Annahme, daß wir eine Übersetzung vor uns haben, ihre natürliche Erklärung finden, beweisen mehr als viele Hebraismen auf der einen und elegante Redewendungen auf der anderen Seite.[27a] Es ist ferner bei der Vergleichung des Mt mit Mr und Lc in bezug auf den sprachlichen Eindruck zu bedenken, daß, wenn der griech. Mt. erst um 90 oder wenig früher entstanden ist, dem Übersetzer andere griech. Evv bekannt gewesen sein können. Daß das Mrev früh in Kleinasien bekannt war und Aufmerksamkeit erregte, ist bewiesen durch die Äußerung des Presbyters Johannes über die Schrift des Mr, welche uns sein Schüler Papias aufbewahrt hat, durch die Nachricht des Irenäus, daß Kerinth, der Zeitgenosse des Apostels Johannes in Ephesus, dieses Ev bevorzugte, und durch die Vergleichung des 4. Ev mit Mr. Auch das Ev des Lc scheint dem 4. Evangelisten und seinen Lesern bekannt gewesen zu sein. Es wäre daher nicht zu verwundern, wenn für den griech. Übersetzer des Mtev außer dem Stil der mündlichen Dolmetschung, als deren Abschluß seine schriftliche Arbeit zu betrachten wäre, und der Kirchensprache seiner Umgebung auch die Evv des Mr und des Lc hier und dort maßgebend gewesen wären.

3) Für die Würdigung der Überlieferung, daß der Apostel Mt überhaupt ein Ev geschrieben habe, ist wesentlich, daß das NT außer in den 4 Apostelkatalogen und in der kurzen Erzählung Mt 9, 9—13 (cf Mr 2, 13; Lc 5, 27) seiner keine Erwähnung tut. Auch außerbiblische, irgend welches Zutrauen erweckende Überlieferung über ihn gibt es nicht.[28] Er war kein berühmter unter den Aposteln; er ist es erst durch sein Buch geworden. Ihm ein Ev und zwar dieses Ev zuzuschreiben, bot auch das Buch selbst keinen Anlaß. Durch nichts weist Mt auf sich als den Vf des Buchs hin. Nur ein sehr bescheidenes Interesse an der Person des Mt verrät der Vf, indem er im Unterschied von Mr und Lc

---

[27a] Was Einl II, 303—324 in dieser Beziehung gesagt wurde, findet im Kommentar von 1, 1 an eingehendere Begründung; ebenso die im griech. Mt nicht verwischten, die Überlieferung bestätigenden Beweise für Abfassung des aram. Originals vor a. 66—70 und die Beleuchtung der angeblichen Anzeichen späterer Abfassung.

[28] Nach Clem paed. II § 16 nährte sich Mt nur von Körnern, Obst (ἀκρόδρυα, auch speciell Nüsse, Kastanien u. dgl.) und Gemüsen, ohne Fleisch. Wahrscheinlich liegt aber eine von Abschreibern verschuldete Verwechselung mit dem Apostel Matthias (AG 1, 26) vor cf GK II, 753 A 1; S. 759 A 2; Einl II, 271 A 3.

dem Zöllner, welchen Jesus zur Nachfolge berufen hat, den Namen Mt gibt, und indem er, wiederum im Unterschied von Mr 3, 18: Lc 6, 15 (AG 1, 13), im Apostelkatalog 10, 3 dem Namen Mt das auf 9, 9 zurückweisende Attribut ὁ τελώνης beigefügt und außerdem noch in der paarweise geordneten Aufzählung ihm die Stelle hinter seinem Genossen Thomas anweist, wogegen Mr und Lc ihn diesem voranstellen. Hieraus konnte die Tradition, daß Mt dieses Ev geschrieben habe, doch unmöglich entstehen. Um so größerer Beachtung ist sie wert.

§ 3. Das Hebräerevangelium.[29]) Die Überlieferung stellt das gewöhnlich durch τὸ καθ' Ἑβραίους benannte Ev in eine viel engere Beziehung zum Mtev als die Bücher des Mr und Lc. Eine Beschreibung desselben ist hier um so unerläßlicher, je weniger das, was man heute von demselben wissen kann, ein Gemeingut der Theologen geworden ist. Hieronymus, welcher während der Jahre 374—379 in der Wüste von Chalcis (syr. Kenneschre, Kinnesrin) östlich von Antiochien als Einsiedler lebte, hat während dieser Zeit in mannigfaltigem Verkehr mit der judenchristlichen Gemeinde (*secta Nazaraeorum*) in dem etwa 25 Kilometer nördlich davon gelegenen Beröa (Haleb, Aleppo) gestanden. Von diesen Hebräern hat er schon damals Hebräisch und auch Aramäisch gelernt, hat sich bei Lesung des hebr. AT's unter ihrer Leitung mit ihrer Auslegung besonders prophetischer Abschnitte vertraut gemacht und hat sich von ihnen unter anderen hebr. Büchern auch ihr Ev geborgt und mit ihrer Erlaubnis von diesem eine Abschrift genommen (v. ill. 3). Zweimal berichtet er, daß ein Exemplar dieses Buchs auch in der von Pamphilus begründeten Bibliothek zu Cäsarea sich befinde

---

[29]) GK II, 642—723. Seither sind einige neue Fragmente ans Licht gekommen, über welche ich N. kirchl. Ztschr. 1908 S. 380 ff. berichtete: 1. ein nicht aus Hieronymus geschöpftes Citat bei Haimo von Auxerre (Migne 116 col. 994 cf Riggenbach, Forsch VIII, 1 S. 87); 2. eine zweite Anführung der 4. Bitte des Vaterunsers nach dem HE in einer Predigt des Hieron. zu Ps 135, 25 (Morin, Anecd. Maredsol. III, 2, 262); 3. eine von Clem. strom. II, 45 und V, 96 unabhängige Form des bei Clemens erhaltenen Fragments in einer ägyptischen Spruchsammlung (Oxyrh. Pap ed. Grenfell and Hunt IV p. 3, l. 6; N. kirchl. Ztschr. 1905 S. 167. 171 ff. und ebendort 1908 S. 386); 4 ein von einem Scholiasten zu der Aurora des Petrus von Riga neben mehreren, aus Hieron. in Matth. geschöpften Citaten, mitgeteiltes neues Fragment, welches beweist, daß Hieron. zu Mt 21, 12 ff. enge an das HE sich angeschlossen hat, ohne es als Quelle anzugeben. Cf James in Journ. of theol stud. 1906 July p. 565 f. und mein abweichendes Urteil NK. Ztschr. XIX, (1908) S. 384. Ein fünftes dort S. 382 besprochenes Stück stammt wahrscheinlich aus dem Ev oder den Paradosen des Matthias. — Zum HE im allgemeinen cf Harnack, Chronol. der altchristlichen Lit. 1, 631 ff, wo diejenigen Punkte, in welchen er zu anderen Ergebnissen, als ich, gekommen ist, besonders ausführlich behandelt werden. Auf alles dies, sowie auf die Arbeiten von Schmidtke (Texte u. Unters. Bd. 37, 1; 1911) und von Schade (Bibl. Ztschr. 1908 S. 346—363) kann hier nicht näher eingegangen werden.

(c. Pelag. III, 2; v. ill. 3). Seinen weiteren Studien aber hat selbstverständlich die in seinem eigenen Besitz befindliche Kopie zu grunde gelegen. Erst um 390 hat er in Bethlehem das HE sowohl ins Griechische als ins Lateinische übersetzt.[30] Erwägt man, daß Hier. damals bereits seit mehreren Jahren in Palästina ansässig war und vorher in Rom, Trier, Aquileja, Antiochien, Konstantinopel und Alexandrien teils Jahre, teils Monate lang gelebt und überall mit den ersten Gelehrten, mit Apollinaris, Didymus, Gregor von Nazianz als lernbegieriger Schüler in regem Verkehr gestanden hatte, so folgt unweigerlich, daß es vor 390 weder eine griech. noch eine lat. Übersetzung des HE gegeben hat. Erst durch die doppelte Übersetzung des Hier. wurden die Griechen in weiteren Kreisen und die Lateiner überhaupt auf das HE aufmerksam gemacht Die Aufnahme seiner verdienstlichen Arbeit war hier wie dort eine wenig günstige. Manche tadelten und verspotteten den Übersetzer als Entdecker und Verbreiter eines 5. Evangeliums.[31] Das HE, welches Hier. übersetzt hat, war ein aramäisches, aber in hebräischer Schrift geschriebenes Buch.[32] Daß auch der in Palästina einheimische Epiphanius um 376 und Eusebius, der gelehrte Kenner der biblischen und kirchlichen Literatur um 325, das HE nur als ein hebr. Buch kannten, sagen ihre Worte deutlich.[33] Das Gleiche gilt von dem ältesten Zeugen für die Existenz des Hb, von dem palästinischen Judenchristen Hegesippus, welcher um 150—160 in Rom gelebt und um 180 seine Hypomnemata geschrieben hat (Forsch VI, 250 ff.); denn, wenn Eusebius sagt,[34] daß dieser sowohl aus dem HE als aus dem syrischen Ev und speciell aus der hebr. Sprache einiges anführe, wodurch er seine hebr. Herkunft anzeige, so zeigt schon die weitere Bemerkung, daß er auch einiges andere aus ungeschriebener jüdischer Überlieferung mitteile, daß es sich bei den drei zuerst erwähnten Arten von Mitteilungen Hegesipp's um Citate aus Büchern und also auch bei der dritten nicht um Anführung und Erklärung einiger hebr. Wörter handelt. Ebensowenig aber gestattet der Ausdruck die Deutung, daß Hegesipp einige Stellen des AT's im hebr. Wortlaut citirt habe. Es ist etwas Besonderes neben dem vorher schon genannten Allgemeinen, d. h. den Anführungen aus den zwei Evv, daß Hegesipp diese Citate in hebr. Sprache gegeben oder aus dieser geschöpft habe. Da nun Eusebius und die anderen Palästinenser, Juden wie Christen, niemals die aram. Sprache, sofern sie von Nichtjuden gesprochen und geschrieben wurde, sehr häufig dagegen das von „Hebräern“ gesprochene Aramäisch als *ἑβραῒς διάλεκτος* bezeichnen, so kann sich das *καὶ ἰδίως* nicht auf die Citate Hegesipp's aus dem syrischen Ev, sondern nur auf seine Citate aus dem HE beziehen. Was Eusebius sagt, ist also dies: Hegesipp führe einige Stellen des HE an und zwar in oder nach der *ἑβραῒς διάλεκτος*, in welcher nach anderen Aussagen des Eusebius selbst, sowie des Epiphanius und des Hieronymus das HE geschrieben war. Zwischen Hegesippus und Eusebius steht Clemens Al. mit einem Citat aus dem HE, Origenes mit mehreren, ohne daß wir bei diesen Gelegenheiten erführen, in welcher Sprache das Buch geschrieben war.[35] Die Last des Beweises liegt dem ob, welcher trotz der bisher vorgeführten Zeugnisse behauptet, daß es vor dem J. 390 eine griech. Übersetzung des HE gegeben habe. Als wie selbstverständlich es galt, daß ein Ev „bei den Hebräern“ (dies heißt *καθ' Ἑβραίους* GK II, 643) hebr. geschrieben sei, kann die schon bei Clemens als Tradition vorliegende Hypothese zeigen, daß der Hebräerbrief hebräisch geschrieben sei, welche doch nur eine

---

[30] Comm. in Mich. (Vallarsi VI. 520); v. ill. 2, 16; in Mt (Vall VII, 77); über die Zeit cf GK II, 651 unter Nr. IV.

[31] Julianus von Eclanum bei Aug. op. imperf. in Julianum IV, 88 mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Übersetzung des Hier., Theodor Mops. bei Photius biblioth. cod. 177 in bezug auf die Entdeckung des HE in der Bibliothek zu Cäsarea. Auf Hieronymus, welcher während seines römischen Aufenthalts 382—385 vom HE als dem Urmatthäus redete (ep. 20, 5 ad Damas. cf GK II, 650 f.), zielt vielleicht schon Priscillians Urteil in seinem wahrscheinlich 385 verfaßten liber apologeticus (Schepss, p. 31) über die, welche *extra quattuor evangelia quintum aliquod evangelium vel fingunt vel confitentur.* Cf N. kirchl. Ztschr. XVI, 260.

[32] Hier. dial. c. Pelag. III, 2 *chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis literis scriptum,* wie die aram. Stücke in Daniel und Esra, cf praef. in Dan. (Vallarsi IX, 1301). Letzteres auch epist. 120, 8, 1 ed. Hilberg p. 490, 1 ad Hedibiam; ferner Eus. und Epiphanius s. folgende A, cf. GK II, 661. Die Sprache des HE wird von Hier. selbst und den übrigen Berichterstattern regelmäßig hebräisch genannt.

[33] Eus. theoph. syr. IV, 12: wie wir es gefunden haben an einer Stelle in dem Ev, „welches bei den Juden ist in hebräischer Sprache“; theoph. gr. (ohne Äquivalent in theoph. syr.) bei Mai, Nova patr. bibl. IV, 1, 155: *τὸ εἰς ἡμᾶς ἧκον ἑβραϊκοῖς γράμμασιν εὐαγγέλιον*, Epiph. haer. 29, 9.

[34] Eus. h. e. IV, 22, 7 *ἔκ τε τοῦ καθ’ Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ*

Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐκ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει. Dem GK I. 411; II, 657f.; Forsch VI, 246f. Gesagten ist kaum etwas hinzuzufügen. Harnack S. 639f. wiederholt im wesentlichen Hilgenfelds Deutung, deren allseitige Unmöglichkeit durch folgende Paraphrase (nach Harnack's Worten) deutlich wird: „Hegesipp führt sowohl aus dem griechischen (!) HE, als aus dem HE (!) in der syrischen (aramäischen) Grundsprache desselben und außerdem noch Hebräisches (nicht evangelischen Stoff) an.“ Daß *καὶ ἰδίως* ebensowenig mit *ἔτι δὲ καί*, als mit *μάλιστα δέ* gleichbedeutend ist, bedarf doch wohl keines Beweises. Daß Hegesipp, wie nach ihm Clemens, Origenes und Eusebius selbst, einiges aus dem HE wie auch aus dem syrischen Ev anführt, ist das Allgemeine, wozu *καὶ ἰδίως* das Besondere hinzufügt, daß er dies nicht wie jene in griech. Worten, sondern in den eigenen Worten seiner Vorlage getan hat.

[35] Clem. strom. II, 45 = V, 96 cf GK II, 643. 657. 704; Orig. hom. 15, 4 in Jerem.; tom. II, 12 in Jo; tom. XV, 14 in Mt (nur nach der alten lat. Version); nach Hier. v. ill. 2: *quo et Origenes saepe utitur.*

Folgerung aus dem Titel πρὸς Ἑβραίους war. Clemens hat in Palästina einen christgläubigen Hebräer zum Lehrer gehabt — vielleicht war dieses Hegesippus (Forsch VI, 273) —, und seine zweimalige Wiedergabe eines Spruchs des HE nimmt sich wie ein doppelter Übersetzungsversuch aus.[36] Daß Origenes ein hebr. oder aram. Buch selbständig oder mit Beihilfe der Juden und Judenchristen, mit denen er in Palästina vielfach verkehrt hat, lesen konnte, bedarf keines Beweises. Die älteste Schrift, in welcher er das HE citirt, die ersten Bücher seines Kommentars zu Jo, hat er zwar in Alexandrien, aber doch erst nach seinem ersten längeren Aufenthalt in Palästina, nach Beginn seiner hebräischen Studien und hexaplarischen Arbeiten geschrieben (Eus. h. e. VI, 24, 1 cf VI, 16; 19, 16—19). Es erübrigen aus der noch älteren Literatur drei sachliche Berührungen mit dem HE: 1) Nach Eus. h. e. III, 39, 16 hat Papias eine Erzählung von einem wegen vieler Sünden vor Jesus verklagten Weib mitgeteilt, welche auch das HE enthalte. Es gilt mit Recht für so gut wie gewiß, daß damit die bekannte Perikope von der Ehebrecherin Jo 7, 53—8, 11 gemeint sei, welche Eusebius und die Kirche seiner Zeit noch nicht als einen Bestandteil des 4. Ev. kannte. Die modernen Kritiker, welche daraufhin annahmen, daß Papias das HE ausgebeutet habe, sind unter den wissenschaftlichen Standpunkt des Eusebius herabgesunken, welcher sich vor diesem unbesonnenen Urteil hütete, weil er wußte, daß ebenso wie unter den kanonischen Evv auch in der außerkanonischen Literatur manches Stück ein Gemeingut mehrerer Schriftsteller gewesen sein kann, ohne daß wir die Schrift des einen als die gemeinsame Quelle der andern bezeichnen können. Wie Papias nach seinen eigenen Worten und nach zahlreichen Beispielen mit Vorliebe aus mündlicher Überlieferung derartige Erzählungen geschöpft hat, so hat auch der Vf des HE nach den vorhandenen Fragmenten keineswegs alles frei erfunden, was er an nichtkanonischem Stoff bietet. Daß der phrygische Bischof das aram. HE gelesen habe, ist ziemlich ebenso unglaublich, als daß das HE aus Papias geschöpft habe cf Bd IV^5 Excurs V. 2) Ähnlich verhält es sich mit einer apokryphen Erzählung bei Ignatius Smyrn. 3, welche dieser nicht auf eine Quelle zurückgeführt hat, welche aber doch den Eindruck eines Citats macht. Eusebius, welcher das HE in seiner Bibliothek zu Cäsarea hatte, dasselbe oft genug erwähnt und dreimal stoffliche Mitteilungen aus demselben macht, bekannte (h. e. III, 36, 11) nicht zu wissen, woher Ignatius dies habe. Erst Hieronymus in einer durch mehrere grobe Fehler verunzierten Wiedergabe dieser Mitteilung des Eusebius rühmt sich zu wissen, was sein Gewährsmann nicht wußte, daß Ignatius dies aus dem HE genommen habe.[37] Es bleibt unklar und ungewiß, wieweit die Übereinstimmung zwischen Ignatius und HE, welche Eusebius trotz seiner Bemühung nicht entdeckt hat, sich erstreckt. Während Ignatius das fragliche Wort des Auferstandenen an Petrus und seine Umgebung gerichtet sein läßt (*πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον*, Hier. *ad Petrum et ad eos qui cum Petro erant*), citirt Hier. anderwärts das Wort aus dem HE mit einer Einrahmung, welche von Ignatius völlig abweicht und dagegen an Lc 24, 37 ff. erinnert.[38] Als Gemeinsames zwischen Ignatius und dem HE bleibt demnach nur übrig, daß die Apostel den auferstandenen Herrn für ein *δαιμόνιον ἀσώματον* gehalten haben, und daß Jesus dies verneint habe. Die *docta ignorantia* des Eus. tritt gegenüber dem Scheinwissen des Hier. in um so helleres Licht, wenn man hinzunimmt, daß nach Orig. de princ. praef. 8 auch in der „Lehre des Petrus“ das Wort Jesu zu lesen war: *non sum daemonium incorporeum.* Da nun nach dem doppelten Bericht des Hier. mindestens sehr fraglich ist, ob das HE dieses Wort ebenso wie Ignatius als ein Wort an Petrus berichtet hat, dagegen aber in der „Lehre des Petrus“, welche sicherlich mit der bekannten „Predigt des Petrus“ identisch ist, Petrus der im eigenen und zuweilen auch zugleich in seiner Mitapostel Namen redende Prediger und Erzähler war (GK II, 820—832), so darf als äußerst wahrscheinlich bezeichnet werden, daß Ignatius aus dieser uralten, von orthodoxen und heterodoxen Schriftstellern des 2. und 3. Jahrhunderts mit Hochachtung citirten Schrift geschöpft hat. 3) In einer wahrscheinlich dem Ende des 4. Jahrhunderts angehörigen lat. Schrift wird berichtet,[39] daß in einem Buch unter dem Titel „Paulli praedicatio“ unter anderem erzählt sei: Jesus sei beinah widerwillig von seiner Mutter zur Taufe durch Johannes gedrängt worden und habe dabei ein Bekenntnis eigener Sünde abgelegt, und es sei bei seiner Taufe ein Feuerschein über dem Wasser sichtbar geworden. Ersteres entspricht ziemlich genau einem Fragment des HE;[40] die Sage von dem Feuer bei der Taufe ist unter anderem um 150 von Justin, um 170 von Tatian und einem griech. Ev der Ebjoniten angeeignet worden. Daß sie auch im HE enthalten war, ist möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich, da Hier. in dieser und auch in einer zweiten ausführlichen Mitteilung aus der Taufgeschichte des HE dies nicht erwähnt (zu Jes 11, 1 Vall. IV, 156). Auf welchen Wegen oder Umwegen der Vf der „Predigt des Paulus“ zur Kenntnis einer auch im HE enthaltenen Erzählung gekommen ist, wissen wir nicht. Daß es zu seiner Zeit eine griech. Version des HE gegeben habe, und vollends daß das HE in griech. Gemeinden jemals als ein kirchliches Ev gebraucht worden sei, bleibt auf alle Fälle unglaublich. Letzteres folgt auch daraus nicht, daß das HE von katholischen Lehrern gewissermaßen als ein Antilegomenon behandelt worden ist.[41] Die Möglichkeit, daß neben den 4 Evv ein fünftes in der katholischen Kirche gleiche Geltung und Anwendung wie jene finde, war für Clemens Al., Origenes und Eusebius mindestens ebensosehr wie schon früher für Irenäus eine unerträgliche Vorstellung. Die vergleichsweise günstige Beurteilung, deren sich das HE längere Zeit bei katholischen Gelehrten erfreute, war nur der Widerschein ihrer Beurteilung der Gemeinden, deren einziges Ev das HE war.

---

[36] Dies bestätigt auch die oben S. 20 A 29 unter Nr. 3 erwähnte Anführung des von Clemens citirten Spruchs.

---

[37] Hier v. ill. 16. Er konfundirt die Briefe an die Smyrnäer und an Polykarp, die er beide nicht gelesen hatte; er übersetzt *οἶδα* falsch durch *vidi* und er drückt sich so ungenau aus, daß ein Leser von gleicher Nachlässigkeit, wie Hier. sie hier beweist, verstehen könnte, auch die eigenen, das Apokryphon einleitenden Worte des Ignatius: *ἐγὼ γὰρ* (Hier. nach Eus. *vero*) *καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα* (Hier. *vidi*) *καὶ πιστεύω ὄντα* stünden im HE. Übrigens cf zur Sache GK I, 920f; II, 701. 831.

[38] Hier. comm. in Isaiam, praef. l. XVIII (Vall. IV, 770): *Quum enim aspostoli eum putarent spiritum* (= Lc 24, 37. 39) *vel juxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, „incorporale daemonium“, dixit eis: quid turbati estis* etc.

[39] Pseudocyprian, de rebaptismate c. 17, Cypr. append. p. 90. Über die Abfassungszeit dieser Schrift habe ich GK II, 881f. noch sehr unrichtig geurteilt cf dagegen Th. Ltrtrbl. 1899 Sp. 315.

[40] Dial. c. Pelag. III, 2 (GK II, 688). Auf diese Stelle bezog ich

Sehen wir zunächst ab von den Äußerungen solcher, welche nur durch unsicheres Hörensagen von den Verhältnissen der jüdischen Christenheit wußten, wie z. B. Irenäus, und von unbestimmteren Aussagen derer, welche hierüber besser unterrichtet waren, so kann keiner Frage unterliegen, daß das HE, soweit unsere Kunde zurückreicht, nur bei der *secta Nazaraeorum* in kirchlichem Gebrauch und deren einziges Ev war. Obwohl dieser Name in

---

Julianus von Eclanum (oben A 31) und rügte an dem HE ebenso wie Pseudocyprian an der Predigt des Paulus, daß Jesus darnach eigener Sünde sich schuldig bekannt habe.

[41] Dies tut Origenes insofern, als er das HE in den Homilien zu Lc (GK II, 625. 627) weder zu den von der Kirche anerkannten Evv, deren es nur 4 gibt, noch zu den von Ketzern verfaßten und gebrauchten Evv rechnet und es überhaupt dort unerwähnt läßt, und indem er es anderwärts ohne jedes Zeichen der Geringschätzung ähnlich wie das Buch Henoch, den Hirten des Hermas, den Brief des Judas u. a. citirt. — Eus. h. e. III, 25, 5 berichtet, daß manche es zu den ἀντιλεγόμενα rechnen; nach seiner eigenen Einteilung dieser Klasse in solche, welche endgiltig recipirt, und solche, welche endgiltig verworfen werden sollten, würde er es sicherlich der letzteren Gruppe zugewiesen haben, spricht dies aber nicht aus. — Auf derselben Linie liegt die um 370—400 öfter laut werdende Meinung, daß das HE der hebräische Mt sei. — Im Schriftenverzeichnis hinter der Chronographie des Nicephorus, welches auf eine ältere um 400—450 in Palästina entstandene Liste zurückgeht, steht es in der Tat hinter den Apokalypsen des Johannes und des Petrus und dem Barnabasbrief als letztes der ntl. Antilegomena GK II, 299; Forsch V, 133f. 136. 141f. In bezug auf die ganze Frage GK II, 643—648.

der kirchlichen Literatur erst bei Epiphanius und Hieronymus auftaucht, während vorher bei Irenäus, Origenes und Eusebius alle von der katholischen Kirche separirten Judenchristen unter dem Namen Ebjoniten zusammengefaßt werden, liegt doch die Unterscheidung derjenigen Gruppe von Gemeinden, welche Epiph. und Hier. Nazaräer nennen,[42] von den eigentlichen, auch in der Folgezeit so genannten Ebjoniten bei Origenes und Eusebius deutlich vor.[43] Das HE war nach Eus., Epiph. und Hier. ausschließliches Eigentum der an mehreren Orten des Ostjordanlandes und in Beröa ansässigen nazaräischen Gemeinden,[44] welche auf dem Boden der katholischen Glaubensregel standen, trotz ihres scharfen Gegensatzes zum rabbinischen Judentum am Gesetz festhielten, ihrer aram. Muttersprache treu blieben, mit dem hebr. AT sich in gelehrter Weise beschäftigten, dabei aber den Apostel Paulus und sein Lebenswerk anerkannten und freundliche Beziehungen mit solchen katholischen Christen unterhielten, welche ihnen in gleicher Gesinnung begegneten. Die eigentlichen Ebjoniten, welche in bezug auf die Christologie, die Stellung zum AT und zum Gesetz, das Verhältnis zur griech. Kultur und Literatur, besonders deutlich aber durch ihren glühenden Haß gegen Paulus sich scharf von den Nazaräern unterschieden, hatten ihr besonderes Ev, welches mit dem HE nicht die geringste nachweisbare Ähnlichkeit besaß.[45] Es war, wie die ganze uns bekannt gewordene Literatur der Partei, griechisch geschrieben, eine Kompilation aus den griech. Evv der katholischen Kirche. Es wurde manchmal, wir wissen nicht, ob schon von seinem Vf, „das Ev nach den 12 Aposteln“ genannt, welche nach den Fragmenten die Erzähler in demselben sind, jedoch so, daß Mt besonders hervorgehoben wird. Daher wurde es von Fernstehenden, vielleicht schon von Irenäus für das Mtev gehalten,[46] von Epiphanius, der etwas mehr davon wußte, als ein verstümmeltes und gefälschtes Mtev angesehen (haer. 30, 13). Wenn Angehörige dieser Partei selbst es gelegentlich als *εὐαγγέλιον καϑ' Ἑβραίους* oder auch als *ἑβραϊκόν* bezeichnet haben (Epiph. haer. 30, 3. 13), so hat dies nicht mehr zu bedeuten, als wenn sie sich selbst Hebräer zu nennen liebten; es war nur ein Mittel, unter Benutzung der kirchlichen Tradition von der hebr. Originalsprache des Mtev und der relativ milden Beurteilung des HE seitens mancher Katholiken des Orients diesem ihrem griech. Ev ein ehrwürdiges Ansehen zu geben (GK II, 729—732). Ein Genosse der Partei, der Bibelübersetzer Symmachus, nach guter Tradition ein Samariter, nach welchem die ganze Partei auch die der Symmachianer genannt worden ist, hat den griech. Mt. kritisirt.[47] Von den bildungsarmen Nazaräern und ihrem HE scheinen diese Leute keine Notiz genommen zu haben. Was wir von der Sprache, dem Inhalt und dem Charakter des Ebjonitenev teils durch Epiphanius wissen, teils aus der pseudoclementinischen Literatur erschließen, spricht durchaus dagegen, daß sein Redaktor auch nur neben den griech. Evv der katholischen Kirche das HE zu Rate gezogen habe. Dies aber wäre unbegreiflich, wenn das HE das gemeinsame Ev der gesamten jüdischen Christenheit gewesen wäre, ehe diese sich in separirte Sekten teilte. Origenes, Eusebius, Hieronymus und auch Epiphanius, wenn man seine offenkundigen Konfusionen bei Seite läßt, wissen nur von zwei bedeutenden judenchristlichen Gemeinschaften. Die eine hatte das aram. HE, die andere das griech. Ev der 12 Apostel, oder wie es sonst genannt wurde, in Gebrauch. Für die Existenz des ersteren ist Hegesippus der älteste Zeuge, wobei aber zu bedenken ist, daß dieser seine Kenntnisse desselben in seiner Heimat Palästina, also vor Antritt seiner Reise ins Abendland (um 150) erworben haben muß. Von dem Ebjonitenev hatte wahrscheinlich Irenäus eine dunkle Kunde; vielleicht hat Clemens Al. es als „ein gewisses Ev“ citirt;[48]) Orig. kennt es als „Ev der Zwölf“. Die äußere Bezeugung setzt uns nicht in den Stand, dem HE ein beträchtlich höheres Alter zuzuschreiben, als dem Ebjonitenev. Ebensowenig der ohne Frage altertümlichere Charakter des HE und der Nazaräer im Vergleich mit den Ebjoniten und ihrem Ev. Gerade der Vergleich der Nazaräer zur Zeit des Hier. mit den Ebjoniten des 2. und 3. Jahrhunderts, einem Symmachus und den Verfassern der pseudoclementinischen Schriften, erinnert daran, daß das Altertümliche nicht immer alt und das Moderne nicht immer jung ist. Die Hypothese, daß das HE das ursprüngliche und gemeinsame Ev der jüdischen Christenheit Jerusalems und Palästinas gewesen sei, hat auch die Tatsache gegen sich, daß diese Kirche von Anfang an (AG 6, 1) und während der ganzen Apostelzeit aus Hebräern und Hellenisten gemischt war. Erst durch die Umwandlung von Jerusalem in die römische Stadt Aelia Capitolina und durch die Verbannung aller Juden aus dem Gebiet von Jerusalem durch Hadrian (a. 135) war die Möglichkeit und für viele an ihrem Volkstum wie am Ev mit gleicher Liebe hängende Hebräer die Nötigung gegeben, eine gegen alles hellenistische Heidentum und Christentum sich absperrende Gemeinde zu bilden, welche an einem aramäischen Ev genug hatte. Andere Judenchristen mögen sich damals der von da an heidenchristlichen Kirche von Jerusalem angeschlossen d. h. ihr Judentum aufgegeben haben, etliche auch ins Judentum zurückgesunken sein. Wieder andere, die sogenannten Ebjoniten, wollten keineswegs auf ihr Judentum, aber auch nicht wie die Nazaräer auf ihre einflußreiche Stellung in der gesamten Christenheit verzichten. Sie bemächtigten sich der Bildungsmittel, welche den Heidenchristen neben dem numerischen Übergewicht auch die geistige Überlegenheit über das jüdische Christentum gaben, und versuchten, durch Kritik der Glaubenssätze und der hl. Schriften der katholischen Kirche und durch eigene literarische Produktion den Entwicklungsgang, den die Kirche unter Führung des Paulus genommen hatte, rückgängig zu machen und für ein aus den verschiedenartigsten Elementen zusammengesetztes Religionssystem die Welt zu erobern. Die Entstehung der beiden judenchristlichen Evv ist mit der Entstehung der beiden Sekten, welche je eines derselben in Gebrauch hatten, so innig verflochten, daß sie auch zeitlich nahe zusammengehören müssen.

---

[42] Epiph. haer. 29, 1. 6f. *Ναζαραῖοι.* Hier. nach den Ausgaben gewöhnlich *Nazaraei*, manchmal *Nazareni* (*-aeni*), einmal in Mt (Vall. VII, 228) *Nazaraenae sectae Hebraeus*; epist. 112, 13 ad August. *inter Judaeos haeresis est Minaeorum . . . quos vulgo Nazaraeos nuncupant.* Es folgt eine Charakteristik ihres im wesentlichen katholischen Bekenntnisses. Cf auch die unten S. 35 am Ende der Literarübersicht genannte Schrift von G. Starck.

[43] Orig. c. Cels. V, 61. 65; tom. XVI, 12 (cf XII, 5) in Mt (GK II, 664); Eus. h. e. III, 27 (GK II, 647. 664); über Judenchristen mit orthodoxer Christologie bei Just. dial. 48 cf GK II, 671. Es sind dieselben, welche in der syrisch und teilweise lateinisch erhaltenen Didascalia apostolorum zwar wegen ihrer gesetzlichen Lebensweise getadelt, aber als Brüder anerkannt werden (Didasc. VI, 15, 1–19, 58f. cf. V, 16, 1—8; 17, 1 in Funk's Didasc. et const. vol. I, 284f. 286. 346—366, besonders p. 360, 29 *fratres dilecti, qui credidistis e populo, desistite a vinculis, quibus vos ligare vultis.* S. auch N. kirchl. Zeitschr. 1900 S. 437; 1908 S. 380–386. Von ihren Wohnsitzen nennt und kennt aus eigener Anschauung Hier. nur Beröa, Epiph. haer. 29, 7; 30, 2 außerdem Pella und Kokaba in Peräa cf. GK II, 665 A 3.

[44] Eus. h. e. III, 27, 4; Epiph. haer. 29, 9 (ohne eigene Kenntnis des Buchs und daher ungenau, GK II, 655. 680); Hier. achtmal *quo utuntur Nazaraei* und ähnlich. Nur einmal (zu Mt 12, 13 Vall. VII, 77) fügt er hinzu *et Ebionitae,* was bei seinem Mangel an eigener Kenntnis der eigentlichen Ebjoniten eine bedeutungslose Ungenauigkeit ist GK II, 662. 731.

[45] Epiph. haer. 30, 2. 13ff. GK II. 724–742.

---

[46] Iren. I, 26, 2; III, 11, 7. Er wußte nur von den heterodoxen Ebjoniten ein weniges I, 26, 2; III, 21, 1; IV, 33, 4; V, 1, 3. Er charakterisiert ihre Lehre wesentlich ebenso wie Origenes und Eusebius und sagt ebensowenig wie diese von den gnostischen Spekulationen der Partei. Wenn Harnack S. 631 hieraus schließt, daß die Ebjoniten des Irenäus die „alten, gnostisch unbeeinflußten Judenchristen“ seien, so mußte er aus dem gleichen Schweigen des Origenes und des Eusebius (h. e. III, 27, 1—2; 39, 5 [Pseudoclementinen], VI, 17 [Symmachus]) schließen, daß auch die Verfasser der Pseudoclementinen und Symmachus und die Symmachianer (s. folgende Anm.) noch nicht von der Gnosis beeinflußt waren. Die „vulgären“ und die „alten“ Judenchristen, welche mit den von Irenäus ihnen nachgesagten Ketzereien behaftet sind, bleiben ein Phantasiebild.

[47] Eus. h. e. VI, 17 cf GK II, 740f.; über *Symmachiani*: Ambrosiaster im Prolog zu Gal (Ambrosii opp. ed. Bened. II, 2 209); Victorinus zu Gal 1, 19; 2, 16 (Mai, Script. vet. n. coll. III, 2 p. 9 u. 16); Faustus Manich. bei August. c. Faust. XIX. 4 u. 17; GK II, 1019.

Unser Urteil über den Bestand des HE und sein Verhältnis zu den kanonischen Evv bemißt sich teils nach den ziemlich bedeutenden Fragmenten, teils nach den Aussagen derer, die es in Händen gehabt haben. Epiphanius, welcher das HE nie gesehen hat, da er sich in bezug auf wichtigste Stücke des Ev und des davon abhängigen Glaubens der Nazaräer unwissend bekennt, kann nur auf grund einer zu seiner Zeit ziemlich verbreiteten Ansicht die bestimmte Behauptung aufgestellt haben, daß sie das Mtev in sehr vollständiger Gestalt, in hebr. Sprache und hebr. Schrift besitzen (haer. 29, 9 cf § 7). Dies bestätigt Hier. durch die Bemerkung, daß das HE von manchen das Original des Mt genannt werde.[49] Hier. selbst hat zu verschiedenen Zeiten seines Lebens, in seinen erhaltenen Schriften 4 mal ebenso vom HE geredet.[50] Die Motive dieser ungenauen Redeweise des Hier. sind so durchsichtig, daß sie hier nicht noch einmal dargestellt zu werden brauchen. Die bloße Tatsche, daß Hier. das HE einer Übersetzung ins Griechische und Lateinische wert hielt, das Schweigen des Origenes und des Eusebius über eine ungefähre Identität von HE und Mt und der Bestand der Fragmente beweisen, daß das HE nach Stoff und Form sehr wesentlich von Mt abwich. Es bestätigt sich zunächst, was Epiphanius andeutet,[51] daß das HE reichhaltiger war als der kanonische Mt. Es enthält eine ganze Reihe von Erzählungsstücken und Aussprüchen, welche diesem fehlen, und zeigt erhebliche Erweiterungen der auch bei Mt vorhandenen Erzählungen.[52] Andrerseits können ihm nicht wesentliche Stücke des Mtev gefehlt haben. Die Abneigung dies anzuerkennen, vermag insbesondere nichts gegen das bestimmte Zeugnis des Hier., daß im HE alle atl Citate des Mtev, so auch die in Mt 2, 15. 23, und die ganze Geschichte Mt 2,

---

[48]) Strom. V, 63; GK II, 737f. Über andere Spuren s. N. kirchl. Ztschr. 1900 S. 366f.

---

[49] Zu Mt 12, 13 (Vall. VII, 77) *quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum.* Sachlich dasselbe c. Pelag. III, 2 cf GK II, 682 A 1.

[50] Epist. 20, 5 ad Dam. (a. 383); v. ill. 2 (a. 392); zu Mt 2, 5 (Vall. VII, 14, a. 398); in einer Homilie über Ps 135 (Anecd. Maredsol. III, 2, 262) führt er mit *in hebraico evangelio secundum Matthaeum ita habet* genau dasselbe ein, was er zu Mt 6, 11 (VII, 34) mit *in evangelio quod appellatur secundum Hebraeos* citirt.

[51] Über das *πληρέστατον* Epiph. haer. 29, 9 s. GK II, 681 A 1.

[52] Ohne Parallele bei Mt sind: 1) Die Erzählung von der Ehebrecherin (Eus. h. e. III, 39, 16 GK II, 703; Einl II, 567 A 3); 2) Die Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus (Hier. v. ill. 2, GK II, 700); 3) Die Erscheinung vor Petrus (Hier. v. ill. 16; dial. c. Pelag. III, 2, oben S. 23 f. unter Nr. 2); 4)—7) Vier Sentenzen, welche Clemens Al., Eus. und Hier. aufbewahrt haben (GK II, 702. 704 Nr. 19—21. 23); 8) Die von Haimo aufbewahrte Angabe, daß nach dem Ev der Nazaräer infolge des Wortes des Gekreuzigten Lc 23, 34 viele tausend Juden. die am Kreuz standen, gläubig geworden seien (N. kirchl. Ztschr. 1908 S. 381). Unter den Parallelen zu Mt sind mehrere, wie die zu Mt 3, 13 ff.; 12, 9; 18, 22; 19, 16 ff.; 25, 14 ff. (GK II, 688 f. 693. 695 Frg. 2. 3. 7. 9. 10. 13) bedeutend ausführlicher, als der kanonische Text.

1 ff. enthalten waren.[53]) Was aber Mt 1 anlangt, so braucht man sich nur der besonderen Beachtung, welche die Anfänge der Evv von jeher gefunden haben (Iren., C. Mur.), und der scharfen Kritik, welche an den Evv der Ebjoniten und des Marcion und am Diatessaron wegen ihrer teilweisen oder völligen Beseitigung der Anfangsstücke der ev Geschichte geübt wurde, zu erinnern, um auch die Beweiskraft der Tatsache zu empfinden, daß alle katholischen Kenner des HE es in diesem Punkt mit ihrer Kritik verschont und es teilweise für das Original des Mtev erklärt haben. Da ferner die kanonische Geburtsgeschichte dem Bekenntnis der Inhaber des HE, der Nazaräer, wie es Origenes, Eusebius und Hieronymus gleichmäßig beschreiben, vollkommen entspricht,[54]) und ein direkter Widerspruch zwischen dem durch die Jahrhunderte unveränderten Bekenntnis und dem einzigen Ev einer Partei in einem so fundamentalen Punkt undenkbar ist, so ist auch die wesentliche Identität des Anfangs des HE mit Mt 1 eine unanfechtbare Tatsache. Ist aber das HE inhaltreicher als Mt, so wird es auch um einiges umfangreicher gewesen sein.[55]) Die selbständigen Erzählungen des HE, welche ohne Spur bei Mt sind, sind, soweit wir urteilen können, nicht bloße Erfindungen. Die Perikope von der Ehebrecherin ist eine echte Überlieferung aus der Apostelzeit (oben S. 23); die Erzählung von der Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus hat vielleicht den gleichen Anspruch, da schon Ignatius sie in einer anderen Schrift gelesen hat (oben S. 23), zumal sie an Lc 24, 37—43 eine gewisse Parallele und an Lc 24, 34; 1 Kr 15, 5 eine Stütze hat. Letzteres gilt auch von der Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus im Vergleich mit 1 Kr 15, 7 (A 52 nr. 2). Von Paulus kann das HE den Kern seiner Erzählung nicht entlehnt haben; denn die Nazaräer bekümmerten sich nicht um die Briefe des Pl. Hier wird aber auch offenbar, daß das HE Überlieferungen, die einen echten Kern enthalten, in sehr willkürlicher Umgestaltung aufgenommen hat. Im Widerspruch mit aller sonstigen Tradition läßt es den Bruder des Herrn, den Jakobus, der kein Apostel war, an der Abendmahlsstiftung teilnehmen und im Widerspruch mit

---

[53]) V. ill. 2; in Mt 2, 1 ff. (Vall. VII, 14) cf in Abac. 3, 3 (VI, 638); in Isaiam 11, 1 (IV, 155 f.), GK II, 652. 683.

[54]) Auch das Bekenntnis der Unwissenheit des Epiph. haer. 29, 7 beweist, daß niemand den Nazaräern in diesem Punkt eine Irrlehre nachgesagt hat.

[55]) Die Stichenzahl des HE bei Nicephorus (GK II, 299, 48): 2200 (neben 2500 für Mt, 2000 für Mr, 2600 für Lc, 2300 für Jo) bezieht sich wahrscheinlich auf die griech. Übersetzung des Hier. (GK III, 717; Forsch V, 141), ist aber schwerlich richtig. Die Ziffern für Mr und Jo sind um mehrere Hundert zu hoch (GK II, 394); bei andern Fehlern und Varianten der Liste handelt es sich um tausende (l. 8. 14. 16. 50). Es fehlt das HE samt den 3 vorangegangenen Titeln in 2 Hss. Vielleicht ist βσ (2200) aus βω (2800) verschrieben.

Paulus, welcher diese Erscheinung als eine der letzten anführt, macht das HE sie zu der allerersten, verlegt sie den Moment, da Jesus eben dem Grabe entstiegen ist (GK II, 700. 716; Forsch VI, 277). Keiner der nur durch das HE überlieferten kurzen Sprüche Jesu klingt unglaublich (GK II, 702. 704; Fr. 19—21. 23). Auch einzelnen der sachlichen Abweichungen von Mt in parallelen Stücken mag echte Überlieferung zu grunde liegen.[56] Hat aber der Vf wirkliche Traditionen verarbeitet, welche in den kanonischen Evv nicht zu finden sind, so ist es unstatthaft, einige wenige, entfernte und unbedeutende Anklänge an Lc oder Jo aus Benutzung dieser griech. Evv zu erklären.[57] Zu keiner dem Lc oder Jo eigentümlichen Erzählung bieten die Fragmente eine wirkliche Parallele, dahingegen sehr zahlreiche zu Erzählungen, geschichtlichen Angaben und atl Citaten, die sonst nur Mt bietet. Dadurch wird die an sich starke Überlieferung, daß unserem griech. Mtev eine in Palästina entstandene aram. Schrift zu grunde liege, bestätigt; und mit dieser, nicht mit dem griech. Mt besteht die nahe Verwandtschaft, welche Kenner des HE zu dem übertriebenen Urteil verleiten konnte, das HE sei das Original des Mtev. Die sprachlichen Gründe, wodurch man zu beweisen versucht hat, daß umgekehrt das HE eine aram. Bearbeitung des griech. Mt oder überhaupt eines griech. Buchs sei, dürfen als widerlegt bezeichnet werden (GK II, 709—713). Was aber das sachliche Verhältnis anlangt, wird es nie gelingen, die Priorität des HE vor Mt zu erweisen. Von den selbständigen Stücken des HE wäre weder zu sagen, aus welchen Gründen der griech. Bearbeiter sie beseitigt hätte, noch nachzuweisen, daß ihre Abwesenheit eine Lücke in der ursprünglichen Anlage des Werks darstelle. Dagegen sind sämtliche sachliche Abweichungen des HE in übrigens parallelen Stücken teils als Korrekturen von Unrichtigkeiten, teils als erbauliche und zur Veranschaulichung dienende Erweiterungen, teils als apologetische, durch die Rücksicht auf das ungläubige Judentum veranlaßte Änderungen wohl zu begreifen. Die von Mt unabhängigen Stücke des HE aber erklären sich aus dem natürlichen Streben der sich von der griech. Christenheit und der nunmehr heidenchristlichen Kirche von Jerusalem separirenden nazaräischen Gemeinde, einerseits christliche Traditionen, die bei den Hebräern fortlebten, nicht verloren gehen zu lassen und andrerseits ein möglichst reichhaltiges Ev zu besitzen. War dies doch die einzige Schrift christlichen Ursprungs und Inhalts, welche sie im Gottesdienst neben dem AT gebrauchte.

---

[56] Über das Bersten der Oberschwelle des Tempeltors statt des Zerreißens des Vorhangs (Mt 27, 51; GK II, 700) im Verhältnis zur jüdischen Überlieferung bei Josephus und im Talmud cf meine Abhandlung N. kirchl. Ztschr. 1902 S. 729—756. Ebendort S. 738 meine ich nachgewiesen zu haben, daß auch Severianus von Gabala, dessen Muttersprache das Syrische war, seine Kenntnis dieser Tradition aus dem HE geschöpft hat, aus welchem wahrscheinlich auch seine Angabe, daß Jakobus mit Johannes und Petrus zum Grabe ging, herrührt (Forsch VI, 277); denn dieser Kombination entspricht vorzüglich die oben im Text erwähnte Angabe des HE über die dem Jakobus am Ostermorgen zu teil gewordene Erscheinung des Auferstandenen.

[57] Zu den GK II, 705f. besprochenen Berührungen des HE mit Lucas und Johannes kommt hinzu das in voriger A aus Severianus Angeführte (cf. Jo 20, 3—10; Lc 24, 12. 24. 34; 1 Kr 15, 5. 7) und die Angabe des Haimo (s. vorhin A 52), wonach die Bitte des Gekreuzigten, welche wir Lc 23, 34 lesen, im HE enthalten war. Aus alle dem folgt keineswegs, daß der Hebräer, welcher das HE verfaßt oder redigirt hat, die griech. Schriften des Lucas, des Johannes oder Paulus gelesen hat, sondern nur, daß die palästinische Tradition, aus welcher jene kanonischen Schriftsteller schöpften, auch dem Vf des HE noch als Quelle zur Verfügung stand. Auch abgesehen von der Möglichkeit, daß unter den Lc 1, 1 erwähnten Versuchen evangelischer Schriftstellerei auch solche in aram. Sprache gewesen sein können, ist diese Voraussetzung durchaus wahrscheinlich, wenn der zweite Bischof Jerusalems, der Vetter Jesu, Simon erst unter Trajan in höchstem Alter gestorben (cf Forsch VI, 235-243. 282. 352), und das HE vielleicht noch unter Hadrian, allerspätestens aber unter Antoninus Pius geschrieben worden ist.

§ 4. Die Hilfsmittel. Aus Gründen, die in der Vorrede entwickelt sind, soll in diesem Kommentar mit beifälliger Anführung oder Widerlegung der Auffassungen früherer Ausleger Maß gehalten und auf gleichmäßige Berücksichtigung der exegetischen Literatur verzichtet werden. Wenn ich hier aus der Zahl der Auslegungswerke und sonstigen Hilfsmittel, aus denen ich seit dem J. 1865, in welchem ich zum ersten Mal eine Vorlesung über das Mtev hielt, Belehrung geschöpft habe, die bedeutenderen nach der Zeitfolge anführe, erfülle ich nicht nur eine Pflicht der Dankbarkeit,[57a] sondern erspare mir und dem Leser auch die häufigere Wiederholung umständlicher Titelangaben durch Voranstellung der gewöhnlich angewandten Abkürzungen der Titel.

1. Unter den eigentlichen Kommentaren sind natürlich auch solche zu nennen, die sich nicht auf Mt beschränken, sondern synoptisch verfahren. Specialarbeiten über einzelne Teile, wie die Bergpredigt, das Vaterunser, die Gleichnisse usw., sind je an ihrem Ort namhaft gemacht.

Orig. = Origenis opp. ed. Delarue vol. III. (1740), 442—931; dazu Fragmente bei Gallandi, Bibl. vet. patr. (ed. II) tom. XIV, 3, 73—83. Von den 25 tomi dieses um 245 in Palästina verfaßten Kommentars zu Mt ist, abgesehen von einzelnen Fragmenten, griechisch nur die Auslegung von c. 13, 36—22, 23 erhalten, außerdem eine alte lat. Übersetzung der Auslegung von c. 16, 13—27, 63, auch in denjenigen Teilen, welche griech. vorhanden sind, von selbständigem Wert, meist kürzer, manchmal aber auch um echtes, vom Orig. herrührendes Gut reicher. Es muß zwei Originalausgaben des griech. Textes gegeben haben.

[57a] Aus diesem Grunde sei auch erwähnt, daß ich im Sommer 1857 eine Vorlesung Hofmann's über Mt gehört habe, deren Gesamteindruck unvergessen geblieben ist. — In bezug auf die Literatur über die Evangelienfrage überhaupt und die Kritik des Mt insbesondere muß auf die isagogischen Lehrbücher verwiesen werden.

Hil. = Hilarii Pictaviensis opp. ed. Coustant (1693) p. 606—752.

Chrys. = Jo. Chrysostomi opp. ed. Montfaucon, vol. VII (1727), 90 Homilien, um 390 in Antiochien gehalten. Die Ausg. von Field (Cambridge 1839) steht mir nicht wie die der Homilien zu den paulinischen Briefen (cf Bd IX^2, 25) zur Verfügung.

Hier. = Hieronymi opp. (ed. II Vallarsi 1769) vol. VII, 1—244, im J. 398 in Bethlehem geschrieben.

Op. = Opus imperfectum in Matthaeum (es fehlt die Auslegung zu 13, 16—19, 1; c. 26—28) nach Chrys. opp. ed. Montfaucon VI, im Anhang mit besonderer Paginirung. Der fälschlich dem Chrysostomus zugeschriebene und vielleicht erst in folge davon in Homilien eingeteilte Kommentar ist wahrscheinlich zwischen den Jahren 380 und 420 von einem mit griechischer Sprache und Kirchenliteratur wohlvertrauten Arianer in lat. Sprache abgefaßt. Eine erschöpfende Untersuchung wird erst möglich sein, wenn die von Fr. Kauffmann, Texte u. Unters. zur altgerman. Religionsgesch. I (Straßb. 1899) p. VIII in Aussicht gestellte kritische Ausgabe des Werks erschienen ist. Cf inzwischen Paas, Das op. imperf., Tübingen 1907 und dazu Revue Bénéd. 1909 p. 395. Recht wahrscheinlich ist die Vermutung, daß der Vf jener Maximinus aus der Schule Wulfilas ist, welcher als junger Kleriker aus Anlaß der Verhandlungen in Aquileja vom 3. Sept. 381 um 383 gegen Ambrosius schrieb und a. 427 als alter Bischof germanischer Arianer mit Augustin in Hippo Regius disputirte, cf G. Salmon im Dict. of christ biogr. IV, 514 a. E.; Kauffmann l. l. LIV ff.: G. Morin, Revue d'hist. ecclés. VI, 2 p. 332.

Calvin = Joannis Calvini commentarius in harmoniam evangelicam (Corp. Reform. vol. 73), zuerst 1555 herausgegeben.

Grotius = Hugonis Grotii annotationes in N. Test., Ausg. des erlanger Professors Chr. E. v. Windheim, Halle 1769 vol I, 1—588.

Chemnitz = Harmonia quatuor evangelistarum, a theologis celeb. M. Chemnitio primum inchoata, Pol. Lysero post continuata, J. Gerhardo absoluta, 2 voll., Frankf. et Hamb. 1652.

Bengel = Jo. Alb. Bengelii Gnomon N. Ti., Stuttgarter Ausg. von 1860.

Wettstein = Nov. Testam. graec. etc. opera et st. J. J. Wetstenii Amsterdam 1751, vol. I, immer noch eine unerschöpfte Fundgrube von Parallelen aus der nichtchristlichen Literatur.

Wizenmann = Thomas W., Die Geschichte Jesu nach Matthaeus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet, 1789 zuerst von Kleuker, zum 2. Mal mit Beilagen herausgeg von Auberlen 1864.

Paulus H. E. G. = Philol. krit. u. hist. Kommentar über das NT. 1—3. Teil, 1800 ff., von mir in der „durchaus verbesserten" 2. Aufl., 1804 ff., benutzt.

Menken = Betrachtungen über das Ev Mt, 2 Teile 1808. 1821 (Menken's Schriften, Bremen 1858, Bd. I), umfaßt c. 1—14.

Gersdorf = Beiträge zur Sprachcharakteristik der Schriftsteller des NT's, Bd. I, 1816.

Fritzsche = Ev Matthaei rec. et cum comm. perpet. ed. C. Fr. A. Fr., 1826.

de Wette = Kurze Erklärung des Ev Matthäi, 1836.

Olshausen = Komm. über das NT, Bd. I. 2, 3. Aufl. 1837—38.

Stier = Die Reden des Herrn Jesu, Bd. 1. 2, 3. Aufl. 1865. 66.
Bleek = Synoptische Erklärung der 3 ersten Evv. herausgeg. von Holtzmann. 2 Bde 1862.
Meyer H. A. W. = Krit. exeget. Handbuch über das Ev des Mt, 5. Aufl. (die letzte von eigener Hand) 1864.
Ewald H. = Die drei ersten Evv und die AG (zuerst 1850) 2. Aufl. 1871.
Weiß B. = Das Matthaeusev und seine Lucasparallelen, 1876.
Schanz = Kommentar über das Ev des hl. Mt, 1879.
Schlatter = Das Ev. des Mt ausgelegt für Bibelleser, 1895.
Holtzmann = Handkommentar zum NT von H. J. Holtzmann etc., I, 1 Die Synoptiker, 3. gänzlich umgearb. Aufl. 1901.
Merx = Die vier kan. Evv nach ihrem ältesten bekannten Text. I. Teil. Übersetzung des Syr. Sin., 1897; II. Teil, erste Hälfte. Das Ev. Matthaeus erläutert, 1902.
Wellhausen = Das Ev Matthaei übersetzt und erklärt, 1904, beginnt erst mit c. 3, 1.
Klostermann Er. = Matthaeus unter Mitwirkung von H. Greßmann erklärt, 1909. Im Handbuch zum NT. herausgeg. von H. Lietzmann.

2. Von den Werken über das Leben Jesu hebe ich hervor:

Strauß = Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, 2 Bde, 2. Aufl. 1837.
Ebrard = Wissensch. Kritik der ev. Geschichte, 3. Aufl. 1868.
Weizsäcker = Untersuch. über die ev. Gesch., ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung, 1864 (beinah unveränderter Neudruck 1901).
Keim = Gesch. Jesu von Nazara, 3 Bde 1867—72.
Holtzmann, Oskar = Leben Jesu 1901.

3. Für die Citate aus dem AT.

Surenhusius = *Βίβλος καταλλαγῆς*, in quo secundum veterum theol. hebr. formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loci ex V. in N. Testamento allegati. Amsterdam 1713.
Hofmann = Weissagung und Erfüllung im A und NT, 2 Teile 1841—44.
Anger = Ratio, qua loci V. Ti in ev. Matthaei laudantur, quid valeat ad illustrandam hujus evangelii originem, quaeritur, 3 Teile (leipziger Programme), 1861. 62.
Hühn = Die mess. Weissagungen des israel.-jüd. Volks bis zu den Targumim, 2 Teile 1899. 1900.
Dittmar = Vetus Testamentum in novo, 1903.

4. In bezug auf das, was man den „jüdischen Hintergrund“ der Lehre und Geschichte Jesu genannt hat, bedauere ich bekennen zu müssen, daß ich bei aller Anerkennung der Wichtigkeit dieses Hilfsmittels zum Verständnis der Evv und besonders des Mt nicht gelernt habe, mit der Sicherheit und Selbständigkeit wie G. Dalman, A. Schlatter und H. Strack auf dem Gebiet der im weiteren Sinn des Worts rabbinischen Literatur mich zu bewegen, sondern mich noch immer auf die Handreichung und Anleitung der Kundigeren gar sehr angewiesen finde, um gegebenen Falls zu den Quellen aufsteigen zu können.[58]) Diesen Dienst haben mir ältere Werke, die

---

[58]) Ich hoffe jedoch, kein Citat aus dieser Literatur gegeben zu haben.

für andere veraltet sein mögen, in erfreulicherer Weise geleistet, als z. B. Wünsche's Neue Beiträge zur Erläuterung der Evv aus Talmud und Midrasch, 1878. Auch die Versuche, das NT ins Hebräische zu übersetzen, sind hilfreich, ohne daß man sich, wie schon S. Münster, der Täuschung hinzugeben braucht, auf diesem Wege die Ursprache und den ursprünglichen Wortlaut des Ev's zu gewinnen.[59] Ich verglich regelmäßig „Des Schemtob ben Schaphrut hebr. Übersetzung des Ev Mt, neu herausgeg. von A. Herbst“, 1879, die höchst achtungswerte Arbeit eines spanischen Juden vom J. 1385, und die Übersetzung von F. Delitzsch nach der 11., von Dalman revidierten Aufl. 1892. Übrigens wurden, abgesehen von den bekannten Werken über die sogen. neutestamentliche Zeitgeschichte, oft zu Rat gezogen:

Lightfoot Jo. = Horae hebraicae et talmudicae in quatuor evangelistas nach der Ausgabe von Carpzov, Leipzig 1675; andere Arbeiten desselben nach der Gesamtausgabe seiner Werke, 2 voll. Rotterdam 1686.
Schoettgen I = Horae hebr. et talm. in universum NT, Dresden und Leipzig 1733.
Schoettgen II = Horae hebr. et talm. in theologiam Judaeorum dogmaticam de Messia; 1742.
Delitzsch, Talmudische Studien = Ztschr. für luth. Theologie und Kirche, 1854—56. 1860. 1874. 1876.
Weber = System der altsynagogalen paläst. Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud, herausgeg. von Delitzsch und Schnedermann, 1880, neue wenig veränderte Aufl. unter dem Titel: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 1897.
Laible = Jesus Christus im Thalmud, mit einem Anhang: die thalmudischen Texte mitgeteilt von Dalman, 1891.
Dalman = Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüd. Schrifttums und der aram. Sprache, Bd. I, 1898.
Schlatter: Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel (Schlatter und Cremer, Beiträge III, 4), 1899; derselbe: Sprache und Heimat des 4. Evangelisten (Beitr. VI, 4), 1902.
Krauss: Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, 1902.
Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen, 1910, besonders S. 29f. des hebr. Teils, S. 66*f., aber auch die reichen Literaturangaben S. 6*—17* und die Bemerkungen zur Übersetzung S. 18*—47*.

5. Die Auslegung kann nicht warten, bis die Textkritik ihre Arbeit vollendet hat; denn wann wird dies geschehen sein? und wie soll die Textkritik zum Ziel kommen ohne wesentliche Fortschritte im Verständnis der Texte? Wer sich an der Bearbeitung einzelner Zweige der Textüberlieferung mit selbständiger Arbeit beteiligt hat und zugleich einen Überblick über das Ganze hat, wird am wenigsten geneigt sein zu abschließenden Urteilen über

---

das ich nicht in den Quellen aufgesucht habe; was die Midraschim anlangt, allerdings nur in der Sammlung deutscher Übersetzungen von Wünsche, Leipzig 1880ff.

[59] Cf auch Resch' דברי ישוע, große und kleine Ausg. Leipzig 1898.

Textfamilien, Recensionen und daraus sich ergebende Regeln für die praktische Textkritik. Hiefür genügt z. B. nicht die Überzeugung, die ich seit langem hege und immer wieder erprobe, daß die sogen. abendländische (altlateinische und zugleich altsyrische) Textgestalt viel Ursprüngliches bewahrt hat, was in den meisten anderen Texten absichtlich verwischt oder ganz getilgt ist, und daß die schließlich auf Antiochien und Lucian zurückgehende vulgäre Recension (*textus receptus*) in dem Bestreben, einen glatten, sachlich, logisch und sprachlich möglichst unanstößigen, liturgisch angemessenen Text zu schaffen, besonders weit vom Ursprünglichen sich entfernt hat, daß aber auch unsere ältesten griech. Hss (א B) keineswegs naive oder neutrale Zeugen des treu fortgepflanzten Textes sind. Die Freude am Altertümlichen, Originellen, scheinbar oder wirklich Anstößigen darf uns allerdings nicht blind gegen die Tatsache machen, daß gerade in ältesten Zeiten, als der Text der Evv noch nicht in dem Maße wie später mit dem Nimbus unantastbarer Heiligkeit bekleidet war, zur Zeit und vor der Zeit eines Marcion, eines Justin und Tatian in der katholischen Kirche so gut wie den Sekten jene *μετατιθέντες τὰ εὐαγγέλια*, wie Clemens sie nennt,[60]) am allerkühnsten mit dem überlieferten Texte umgegangen sind. Andrerseits wäre es eine schädliche Übertreibung der an sich berechtigten Abneigung gegen das Schulgerechte oder kirchlich Konventionelle, welches die gelehrten Verbesserer begünstigten, wenn man vergessen wollte, daß die Männer, welche nach der Zeit des Origenes in Alexandrien, Antiochien und im palästinischen Cäsarea der von Origenes so lebhaft beklagten Verwilderung der ntl Texte durch Herstellung von Normalexemplaren ein Ende zu machen suchten, erstens eine notwendige Aufgabe in Angriff nahmen; daß sie zweitens sehr alte Hss in Händen hatten, und daß sie drittens bei aller menschlichen Torheit und Schwachheit wahrscheinlich doch auch ein Gewissen hatten. Bekanntlich ist die Beurteilung der Überlieferung in den Evv viel schwieriger, als in anderen Teilen des NT's. Einen Text der paulinischen Briefe würde ich mir allenfalls getrauen drucken zu lassen, aber nicht einen Evangelientext. Was die kritischen Probleme des Evangelientextes so schwierig macht, das ist die durchgängige Verwandtschaft der drei ersten Evv; ferner die Berücksichtigung auch des 4. Ev seitens der Schreiber und Leser der anderen Evv, besonders in der Geschichte des Leidens und Auferstehens Christi; endlich der Fortbestand nichtkanonischer Traditionen, welche bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts noch vielfach mündlich, von da an schriftlich fortgepflanzt wurden; dazu bei den Syrern die Vorherrschaft des Diatessarons bis um 400. Soviel ich sehe, werden wir noch lange und vielleicht für immer darauf angewiesen sein, in jedem einzelnen Fall nicht einer allgemeinen Ansicht vom Charakter und Wert der zu unterscheidenden Gruppen von Textzeugen, sondern dem geschichtlich und philologisch gebildeten Sinn für das Echte und das Falsche das entscheidende Urteil anheimzustellen.

---

[60]) Strom. IV § 41. — Die Klagen über die von verschiedenen Motiven geleiteten *διορθωταί* der biblischen Texte sind alt cf Orig. Philoc. ed. Robinson, p. 52 (s. auch p. 41); tom XV, 14 in Mt (Delarue III, 671); tom. XXXII, 32 in Jo (berl. Ausg. p. 479, 33); Epiph. ancor. 31. Lehrreich für die Textgeschichte auch Eus. quaest. ad Marin. (Mai nova p. bibl. IV, 1, 256).

Die hauptsächliche Fundgrube der Überlieferung ist noch immer C. v. Tischendorf's Editio octava crit. major, 1869—72. Die von ihm zu einem erheblichen Teil neu herbeigeschafften und durchweg mit Sorgfalt vorbereiteten Materialien sind seither beträchtlich vermehrt worden,[61] bedürfen aber der fortgesetzten Nachprüfung und Ergänzung besonders in bezug auf die alten Versionen und die patristischen Zeugnisse.[62] Der lange erwartete 2. Band der „Schriften des N. Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt von H. Frh. v. Soden" (1910), welcher den griech. Text enthält, mußte enttäuschen nicht nur wegen des völlig unzweckmäßigen Systems der Sigla für die Textzeugen und der darin zum Ausdruck gebrachten Nichtachtung der bedeutendsten früheren Bearbeiter desselben Stoffs, sondern vòr allem auch wegen des auffälligen Mangels an Kenntnis der Geschichte der Bibel in der alten Kirche, ohne die man auch keine Textgeschichte schreiben und keine geschichtlich begründete Kritik am Text des NT's ausüben kann.[63] Da ich mich in bezug auf die griech. Hss der seit einem Jahrhundert im wesentlichen feststehenden Sigla bediene, werden nur folgende Erklärungen nötig sein:

Sc = Syrus Curetonianus nach dem ersten Herausgeber W. Cureton (1858) so genannt, am vollständigsten herausgegeben von F. Crawford Burkitt in Verbindung mit den erhaltenen Teilen von *Ss* in „Evangelion da-mepharreshe" vol. I. II (1904) mit guter engl. Übersetzung und Vergleichung der Citate bei den ältesten Syrern (Afrahat, Ephraim Syr. etc.)

---

[61] Cf. die fleißigen Nachweisungen von C. R. Gregory in den Prolegg. zu Tischendorf's Octava vol. III (SS 1426), 1884—1894; desselben Textkritik des NT's 2 Bde 1900. 1902; desselben Versuche und Entwürfe Hft. 1—5, 1908—1911.

[62] Von den Versionen habe ich nur die syrischen und die lateinischen überall, wo es mir wichtig erschien, selbständig verglichen. In bezug auf die altkirchlichen Autoren wurde alles, was im Wiener Corpus scr. eccl. lat. und in den berliner „Griech. christlichen Schriftst der ersten 3 Jahrhunderte" bisher erschienen ist, nach diesen Ausgaben angeführt, die in diesen Sammlungen noch nicht erschienenen Werke nach den oben S. 32f. angegebenen älteren Ausgaben oder, wo solche nicht zur Hand waren, nach Migne.

[63] Ein Beispiel, dem nicht wenige hinzugefügt werden könnten, habe ich in der Abhandlung „Altes und Neues über den Isagogiker Euthalius NKZtschr. 1904 S. 305—330; 375—390 bloßgelegt.

Ss = Syrus Sinaiticus = The four gospels in syriac, transscribed from the Sinaitic palimpsest by Bensly, Harris, Burkitt with an introduction by Agnes Sm. Lewis (1894) und Some pages of the four gospels by A. S. Lewis (1896), sehr verbessert und vermehrt herausgeg. von derselben in The old syriac gospels . . . (1910).

Sh = Syrus Hierosolymitanus = The Palestinian syriac lectionary of the gospels reedited from two Sinai Mss and from P. de Lagarde's edition by A. S. Lewis and M. D. Gibson 1899.

S^1 = Peschitthâ = Tetraevangelium sanctum juxta simplicem Syrorum versionem denuo recognitum. Lectionum supellectilem, aquam conquisiverat Ph. E. Pusey, auxit et edidit G. H. Gwilliam (1901).

S^2 = Philoxeniana, d. h. die im J. 508 von dem Landbischof Polykarp für seinen Metropoliten Philoxenus (syr. Xenaja), Bischof von Mabug, angefertigte, von Thomas von Heraklea im J. 616 abgeschriebene und mit Randglossen und kritischen Zeichen ausgestattete Übersetzung des NT's, ed. J. White (1778—1803). Gegen die auch noch von E. Nestle, Einführung in das griech. NT, 3. Aufl. 1909 S. 113f. vertretene Ansicht cf in Forsch IX, 212—220.

S^3 = die von Thomas am Rande der Philoxeniana beigefügten meistens in syrischer, teilweise auch in griechischer Sprache beigefügten Glossen, welche auf eine sehr alte syrische Version zurückgehen.

Außerdem ist noch zu bemerken, daß im Kommentar zu Mt 1 Papyrusfragmente zu v. 1—9. 12f. 14—20. ed. Grenfell u Hunt in The Oxyrhynchus Papyri vol. I, 4, 7 Nr. 2 als Oxyr. citirt sind. Während die Herausgeber geneigt waren, sie dem 3. Jahrh. zuzuschreiben, dachte Gregory (Textkritik I, 72 unter Ts) wegen der Buchform der Hs. an das 4. Jahrhundert. Ein anderes Fragm. aus saec. V oder VI (Mt 1, 21 von ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν — 2, 2 ἐν τῇ ἀνατολῇ) ebendort vol. III, 1f. habe ich nicht berücksichtigt.

Von den Handausgaben des NT's, die einige Einsicht in die Textüberlieferung gewähren, empfehlen sich die Ausgaben von Nestle (7. Aufl. 1908, mit der lat. Vulgata zur Seite 1906) und von A. Souter (Oxford 1910). Für Matthaeus allein kommen noch in Betracht E. Miller, Textual comm. on the holy gospels, largely from the use of materials and mainly on the text left of the late J. W. Buryon, Part I, 1 (Mt c. 1—14, London 1849 m. W. nicht fortgesetzt) und Fr. Blaß, Ev. secundum Matthaeum cum variae lect. delectu (1901), dazu von demselben: Textkrit. Bem. zu Mt in Schlatter's u. Cremer's Beiträgen IV, 4 (1900).

* * *

Das AT ist überall nach der Kapitel- und Verszählung der hebr. Drucke und die Psalmen nach der masoretischen Zählung citirt; die LXX, wo besondere Angaben fehlen, nach der Ausgabe von Swete, 3 voll. 1887—94. Meine eigenen Arbeiten citire ich mit folgenden Abkürzungen:

Einl = Einleitung in das NT, 2 Bde 3. Aufl. 1906. 1907.
Forsch = Forschungen zur Gesch. des ntl. Kanons und der altkirchl. Literatur Teil I—VI und IX (1881—1916).
GK = Gesch. des ntl. Kanons, 2 Bde 1888—92.
Grundr. = Grundriß der Gesch. des ntl. Kanons, 2. Aufl. 1904.

Der Titel 1, 1.

Die Worte, mit welchen Mt sein Buch beginnen läßt, *Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ* sind durch ihre Form und durch den Platz, den sie innehaben, als ein Titel und zwar als Titel des hier beginnenden Buchs gekennzeichnet. Sie als Überschrift eines ersten Abschnitts zu verstehen, ist schon dadurch verwehrt, daß im Verlauf des Buches keine weitere Kapitelüberschrift folgt. Der Satz 1, 18 ist nach Form und Inhalt keine solche, und die Formel, welche wir 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1 am Schluß längerer Reden oder Gruppen von Reden lesen, drückt nur aus, daß das Voranstehende zum Abschluß gekommen sei. Was aber an diese Formel angeknüpft wird, ist niemals eine das Folgende zusammenfassende Überschrift, sondern stets ein einzelnes Ereignis. Hat demnach Mt sein Buch nicht in Kapitel eingeteilt und die Abschnitte, in welche sein Werk zerlegt werden mag, nicht mit Überschriften versehen, so ist auch kaum denkbar, daß er an die Spitze seines Werks einen Titel gestellt haben sollte, der nur einem Teil desselben gelte, und daß er es dem Leser überlassen haben sollte zu erraten, wo der so überschriebene Teil sein Ende finde. In der Tat hat man unter dieser von vornherein unwahrscheinlichen Voraussetzung das angeblich in 1, 1 betitelte Kapitel teils in 1, 2—17, teils in 1, 2—25, teils in 1, 2—2, 23 finden wollen. Wenn *β. γενέσεως* hieße: Buch von der Entstehung, was zwar beispiellos, aber doch sprachlich möglich wäre, so könnte jedenfalls 1, 18—25 nicht ausgeschlossen sein; dies wäre vielmehr das einzige Stück, worauf der so verstandene Titel passen würde, und vor welchem er als Überschrift stehen könnte. Denn, mag man dort *γένεσις* oder *γέννησις* lesen, jedenfalls weiß und sagt Mt von keiner anderen Entstehung Jesu als der dort berichteten Erzeugung und Geburt. Weder der weitläufige Stammbaum, noch die Erzählungen von den Schicksalen des Kindes bis zur Niederlassung in Nazareth fallen unter den Begriff der *γένεσις*. Wenn man den Titel auf 1, 2—17 beschränkte und zu seiner Erklärung die Annahme zu Hilfe nahm, daß Mt die folgende Genealogie mit diesem Titel behaftet vorgefunden und sie ungeschickter Weise samt demselben sich angeeignet habe, so setzte man sich erstlich mit dem unverkennbaren Charakter des Schriftstellers in Widerspruch. Auch der unfreundlich gesinnte Leser des Buchs erkennt sofort und beim Weiterlesen in steigendem Maße, daß es nicht eine rohe Zusammenstellung älterer Schriftstücke, sondern das planvolle Werk eines überlegenden Schriftstellers ist. Überall gewahrt man den die Stoffe ordnenden und bis auf die Wahl der Worte gestaltenden Gedanken. Schon die Genealogie, die Mt nicht frei erfunden haben kann, sondern ihren wesentlichen Bestandteilen nach vorgefunden haben muß, zeigt von Anfang bis zu Ende die deutlichsten Spuren davon, daß der überlieferte Stoff vom Vf bearbeitet und mit bewußter Absicht zum Ausdruck von Gedanken gestaltet ist, die in den folgenden Abschnitten ihre weitere Entwicklung finden. Wie sollte ein Schriftsteller dieser Art den Titel einer vorgefundenen Genealogie Jesu unverändert beibehalten und diesen an die Spitze seines Buchs gestellt haben, wo der harmlose wie der verständige Leser ihn nur als Titel des ganzen Werkes verstehen konnte? Zweitens aber mußte man diesem Titel die weder aus seinem Wortlaut noch aus dem Sprachgebrauch zu gewinnende Bedeutung „Stammbaum Jesu Christi“ andichten. Die biblische wie die gemeine Sprache hat dafür *γενεαλογία* (1 Tm 1, 4; Tt 3, 9 cf *γενεαλογεῖσθαι* Hb 7, 6; 1 Chr 5, 1; *ἀγενεαλόγητος* Hb 7, 3), daneben etwa noch *γενικὴ γραφή* (Esra III apocr. 5, 39). Der Gebrauch von *βίβλος γενέσεως* beschränkt sich, abgesehen von späteren Nachbildungen in der kirchlichen Literatur,[1] auf Mt und Gen 2, 4; 5, 1 LXX. Darnach ist von vornherein jede Erklärung des seltenen Ausdrucks in Mt 1, 1 verwerflich, welche von jenen Stellen der LXX und den verwandten Stellen des AT's absieht. Schon der älteste syrische Evangelienübersetzer ließ sich dorthin weisen und schöpfte seine Übersetzung von Mt 1, 1 aus der atl Peschittha.[2] Chrys., welcher 1, 1 richtig als Titel des ganzen

---

[1] In einer aus dem Griechischen übersetzten, gewöhnlich dem Hippolytus zugeschriebenen Weltchronik, welche als Ganzes *Liber generationis* betitelt zu werden pflegt, trägt diesen Titel mit dem Zusatz *hominum*, nach anderer Rezension *mundi*, wahrscheinlich nur ein erster Abschnitt des Buchs und zwar, wie die Eingangsworte zeigen, im Anschluß an Gen 5, 1. Chron. min. ed. Mommsen p. 91 cf die Noten zum ersten Titel des Index p. 89 und Chron. min. ed. Frick p. 2. 6.

[2] Ss כתבא דתו̈לדתא דישוע, ebenso Sc, nur das Suffix ה statt א am Schluß des zweiten Worts cf Pesch. Gen 5, 1 ספר תו̈לדתה דאדם. S¹ änderte nach dem Griech. ס" דילידותה ד". Ob Ss Sc mit ihrer glücklichen Übersetzung, man kann sagen Rückübersetzung, das richtige Verständnis verbanden, mag dahingestellt bleiben. Der syr. Eusebius übersetzt bereits *γενεαλογία* ganz so wie Pesch. Gen 5, 1: h. e. I, 7 Titel I, 7, 1 ohne ספר. — Schemtob übersetzte Mt 1, 1 אלה תולדות, Delitzsch ספר תולדת.

Buchs erkannte, wies ausdrücklich auf Gen 2, 4 hin.[3] Richtiger wäre ein Hinweis Gen 5, 1 gewesen; denn erstens handelt es sich Gen 2, 4 um Himmel und Erde, dagegen Gen 5, 1, wie an allen übrigen Stellen des AT's, wo ein ähnlicher Ausdruck zu lesen ist, und auch Mt 1, 1, wo genau derselbe Ausdruck wiederkehrt, um einen Menschen oder mehrere Menschen. Zweitens aber hat der hebräische Text, dem beide Targume, Peschittha und Aquila sich hierin anschließen, nur Gen 5, 1 das genau entsprechende סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם (LXX *ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων*); nur LXX hat auch Gen 2, 4 das allerdings wesentlich gleichbedeutende אלה תולדת frei durch *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως* übersetzt. Da unser griechischer Mt, wie im weiteren Verlauf der Auslegung immer wieder sich zeigen wird, einerseits ein Kenner der LXX, andrerseits ein des Hebräischen und Aramäischen kundiger Schriftsteller ist, so ist auch nicht wohl zu bezweifeln, daß er die in sonstiger Literatur unerhörten Anfangsworte seines Buchs im Anschluß an Gen 5, 1 gewählt, und daß er sie im Sinne des dort und ähnlich so an vielen Stellen des AT's vorkommenden Ausdrucks verstanden haben wollte. An keiner dieser Stellen aber wird durch *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως* oder *αὗται αἱ γενέσεις* ein Stammbaum, eine Aufzählung der Ahnen der Person, deren Name im Genitivverhältnis mit diesem Ausdruck verbunden ist, eingeleitet. Wo überhaupt ein Namensverzeichnis folgt,[4] ist es ein solches der Kinder und der ferneren Nachkommen der betreffenden Person. Es heißt also β. γεν. nicht Stammbaum. Ebensowenig aber auch „Buch von der Entstehung“, Geburtsgeschichte. Nur an 3 von den 11 Stellen wird an die lange vorher berichtete Erzeugung, Geburt oder Erschaffung des Mannes, dessen Tholedoth angekündigt sind, beiläufig noch einmal erinnert (Gen 5, 1; 35, 12. 19). Überall sonst werden ohne Rückblick auf seine eigene Geburt die Erzeugungen, deren Subjekt er ist, und die weiter folgenden Glieder des sich fortpflanzenden, von ihm als dem Ahnherrn ausgegangenen Geschlechtes, aufgezählt. Aber dabei ist die Entwicklung des Begriffs nicht stehen geblieben. Wenn Gen 2, 4 nicht etwa, wie Viele annehmen, gegen die Analogie aller übrigen Fälle eine Unterschrift des vorangehenden Kapitels ist, so dient dort der Ausdruck als Einleitung einer Erzählung von dem, was aus der von Gott geschaffenen Welt weiterhin geworden ist. Auch Gen 5, 1 wird keineswegs nur eine dürre Aufzählung der Nachkommen Adams durch die Formel eingeleitet. Gen 6, 9 und 37, 2 folgt gar keine Namensliste und kein Geschlechtsregister, sondern als Tholedoth Noah's wird die ganze Geschichte Noah's und der Sintflut überschrieben und als Toledoth Jakob's die Geschichte seiner Familie, die Erzählung von Joseph und seinen Brüdern. Es hat der Ausdruck die allgemeinere Bedeutung von Geschichte angenommen. So hat ihn Mt gebraucht und somit sein Werk als „Buch der Geschichte Jesu Christi“ betitelt. Nur Leser, welche mit der Sprache des AT's vertraut waren und diese durch die griechische Hülle der LXX hindurch wirklich verstanden, konnten den Titel des Buchs verstehen. Viele solche Leser hat Mt, wenigstens von der Zeit an, in welcher wir die Auffassung dieses Buchtitels in der Kirche verfolgen können, nicht gefunden, vielleicht nur bei den Syrern (S. 40 A 2). Wenn die Überlieferung im Recht ist, wonach das ursprünglich aramäisch geschriebene Ev uns in einer Übersetzung vorliegt, so ist zu urteilen, daß der Übersetzer in der Wiedergabe des Titels nicht eben glücklich gewesen ist. Die Absicht der Treue gegen sein Original und der Anschluß an die Übersetzungsweise der LXX werden es verschuldet haben, daß sein Buch mit Worten anfängt, welche den nur des Griechischen kundigen und griechisch denkenden Lesern kaum verständlich sein konnten. Der Vf selbst, welcher nach der Überlieferung für

---

[3] Chrys. hom. 2, 3 p. 23. Daß Mt seinem Buch, welches doch nicht nur die Geburt (*τὴν γέννησιν*), sondern die ganze irdische Geschichte Jesu (*πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν*) darstelle, diesen Titel gegeben habe, erklärt er allerdings unbefriedigend daraus, daß die Menschwerdung die Hauptsache, die Grundlage der ganzen Geschichte Jesu bilde. Selbst ein Bengel verbindet mit der richtigen Erinnerung an Gen 2, 4; 5, 1 die falsche Übersetzung *recensio ortus* und will die sich ausschließenden Beziehungen auf die folgende Genealogie, und das ganze Buch mit einander verbunden haben. Erst Hofmann, Weiss. u. Erfüllung II, 37ff.; D. hl. Schr. NT's IX (ed. Volck) S. 298f. gab und begründete klar das Richtige.

[4] Gen 5, 1; 10, 1; 11, 10. 27; 25, 12. 19; 36. 1. 9 (Ex 6, 24 hebr. anders und rückblickend); Num 3, 1; Ruth 4, 18; 1 Chr 1, 29 (4, 2. 21). Dazu kommen die Stellen, wo überhaupt kein Namensverzeichnis folgt, Gen 2, 4; 6, 9; 37, 2. Übersetzungen wie Geschlechtsregister, „genealogischer Aufsatz“ (so z. B. H. E. G. Paulus I, 249) sind auch darum verwirrend, weil sie den Unterschied zwischen Stammbaum, Verzeichnis der Ahnen und Verzeichnis der Kinder und Nachkommen verdecken. Für ersteres steht Nehem 7, 5 סֵפֶר הַיַּחַשׂ (LXX ungenau *βιβλίον συνοδίας*, Vulg. *liber census*); Nehem 7, 64 כְּתָבָם הַמִּתְיַחְשִׂים (besser als LXX übersetzt der apokryphe III Esra 5, 39 *τούτων ἡ γενικὴ γραφή*) cf 1 Chr 5, 1 הִתְיַחֵשׂ, LXX *γενεαλογεῖσθαι*. Mit unerheblicher orthographischer Änderung ist das Verbum יחס und das Subst. יוחס, ספר יוחסין, in der hebr. und aram. Literatur der Juden für *γενεαλογεῖν*, *γενεαλογία* üblich geworden. Dagegen תולדות, eigentlich „Zeugungen“ oder „Erzeugnisse“ cf Lagarde, Abh. der gött. Ges. Wiss. XXVI (1880) S. 38f., von der mittelalterlichen Übersetzung des AT's im Cod. Venetus durch *γεννήσεις* richtiger, als von LXX durch *γένεσις* und *γενέσεις* wieder-

---

gegeben, konnte, solange man das Wort verstand, gar nicht als Bezeichnung eines Stammbaums der im Genitiv daneben genannten Person dienen. Richtig verstanden und angewendet hat den Ausdruck auch noch der Vf der jüdischen Schmähschrift תולדות ישו, in welcher die ganze Geschichte Jesu bis über die Himmelfahrt hinaus, in den meisten Recensionen bis zur Predigt des Petrus in Rom, ja bis zur Erbauung der Peterskirche daselbst geführt wird cf die Übersicht von E. Bischoff bei S. Krauss, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, 1902 S. 27 ff.

Hebräer schrieb, konnte auf unmittelbares Verständnis rechnen. Er hätte sein Werk als „Geschichtsbuch von Jesus dem Messias“ auch dann betiteln können, wenn er in demselben gar nicht die Erzeugung und Geburt Jesu darzustellen beabsichtigte. Der Titel würde es auch gestattet haben, die Erzählung über das Ende des Erdenlebens Jesu hinauszuführen und die weitere Entwicklung der von ihm ausgegangenen Bewegung bis zu irgend einem Punkt zu verfolgen. Eine Beziehung zwischem dem Wort *γένεσις* in dem zusammengesetzten Begriff *β. γεν.* 1, 1 und dem Wort *γέννησις*, welches 1, 18 zu lesen ist (s. unten), besteht nicht. Aber ebensowenig enthält der Ausdruck an sich einen Hinweis auf die nachfolgende Genealogie: denn nur etwa eine Aufzählung von Nachkommen Jesu, wenn es solche gäbe, nicht aber von Vorfahren Jesu könnte man durch *β. γεν.* veranlaßt sein zu erwarten. Erst dadurch, daß Mt zu dem Personennamen Jesu den Titel *Χριστός* hinzufügt und den so doppelt bezeichneten Helden der beabsichtigten Geschichtsdarstellung weiter noch als Sohn Davids des Sohnes Abrahams bezeichnet, weist er auf die in v. 2—17 folgende Darstellung dieses Abstammungsverhältnisses als einer Voraussetzung der Christuswürde Jesu hin. Der Titel *Χριστός* tritt bei Mt nur hier, wie an ähnlicher Stelle Mr 1, 1, auch schon Jk 1, 1; 2, 1 und so manchmal bei Paulus, ohne Artikel wie ein zweiter Eigenname neben den ersten. Wenn man aber bemerkt, wie deutlich die Unterscheidung zwischen dem Namen *Ἰησοῦς* und dem Titel *ὁ Χριστός* sonst von Mt zum Ausdruck gebracht wird (1, 16. 17. 18 [s. dort]; 2, 4; 11, 2; 16, 16. 20; 22, 42; 23, 10), so muß dieses artikellose *Χριστός* befremden. Ein zu grunde liegendes מְשִׁיחָא konnte der Übersetzer an sich ebensowohl durch *Χριστοῦ* als durch *τοῦ Χριστοῦ* wiedergeben. Letzteres scheint aber der Denkweise des Vf genauer zu entsprechen. Jedenfalls steht er an der Schwelle seines Werks mit dem unverhohlenen, urchristlichen Bekenntnis, „daß Jesus der Christ sei“ (Jo 20, 31; AG 9, 22: 17, 3). Und daß er sich damit nicht einer abgeschliffenen dogmatischen oder liturgischen Formel bedient, sondern des Gehalts derselben sich bewußt ist, zeigt die weiter folgende Apposition. Indem er Jesum den Christ als einen Sohn Davids, diesen aber als einen Sohn Abrahams bezeichnet, drückt er den Gedanken aus, daß Jesus der Erbe und die Erfüllung der dem König David gegebenen und an dessen Haus geknüpften, aber schon lange vorher dem Stammvater des Volkes Israel und damit diesem Volk gegebenen Verheißung und in diesem Sinne der Messias sei, also der verheißene König aus Davids Geschlecht, der die Geschichte Israels zum Ziel führen soll. Man kann zweifelnd fragen, ob Mt sich dabei auch daran erinnert hat, daß die dem Abraham und seinem Geschlecht gegebene Verheißung eine Beziehung zu allen Völkern der Erde hat

(Gen 12, 3; 18, 18; 22, 18), und ob er durch die nur an dieser einzigen Stelle der Bibel vorkommende Beifügung des geschichtlich selbstverständlichen *υἱοῦ Ἀβραάμ* zu *Δαβίδ* hat ausdrücken wollen, daß Jesus als der Messias nicht nur der König Israels, sondern auch ein Segen für alle heilsbedürftigen Menschen sei, gleichviel welcher Nationalität sie angehören. Wahrscheinlich genug wird dies, wenn man beachtet, in welcher Verbindung der Name Abrahams 3, 9; 8, 11 wiederkehrt, und wenn man den Schluß des Buchs 28, 19 mit diesem seinem Anfang vergleicht. In der Person Abrahams löst sich die Geschichte des werdenden Volkes Israel von der Geschichte der übrigen Menschheit los, in dem Messias Jesus kommt sie so zu ihrem Abschluß, daß ihr ganzer Ertrag sich über „alle Völker" ergießt. Mag dem sein, wie ihm wolle, jedenfalls hat Mt durch den Titel, den er seinem Buch gab, die Absicht ausgedrückt, die Geschichte Jesu so darzustellen, daß er daraus als der Messias, d. h. als die Erfüllung der dem davidischen Königshause und dem von Abraham abstammenden Volke gegebenen Verheißung zu erkennen sei.

I. Vorfahren, Geburt und erste Lebensschicksale Jesu 1, 2—2, 23.

1. Der Stammbaum v. 2—17. Wie der Titel des Buchs bereits angekündigt hat, daß die Geschichte Jesu hier im Licht der jedem Juden heiligen Geschichte seines Volks dargestellt werden solle, so beginnt Mt die Ausführung seiner Absicht mit einem Grundriß der Geschichte Israels in der denkbar kürzesten Form eines Stammbaums, welcher an Abraham seine Wurzel, an Jesus dem Christ seinen Wipfel hat (1, 2—17). Die Meinung, daß dieses erste Stück dem Zweck dienen sollte, die Herkunft Jesu von David und damit sein Recht auf die Stellung des Davidsohnes oder des Messias zu beweisen, ist zwar alt und behauptet sich mit Zähigkeit, ist aber darum nicht weniger ein sonderbares Mißverständnis. Es bleibt bei dieser Auffassung unerklärlich, warum die Liste mit Abraham statt mit David beginnt. Daß David ein Israelit war, brauchte doch wohl für niemand bewiesen zu werden. Ebensowenig aber auch, daß Serubabel (v. 12) ein Davidide war. Selbst bei der Prüfung der legitimen Abkunft der Priester und Priesterfrauen, auf deren Abstammung das größte Gewicht gelegt wurde, begnügte man sich mit einer beschränkten Zahl von Gliedern in aufsteigender Linie, und erklärt es für überflüssig, über einen Ascendenten, der eine amtliche Stellung als Priester oder als Mitglied des Synedriums eingenommen hatte, weiter hinauf zu gehen.[5] Mehr als zwei Drittel der ganzen Liste des Mt wären

---

[5] Mischna, Kidduschim IV, 4—5. Der eitle Josephus läßt sich vita 1

also zweckwidrig. Aber auch der kleine Rest v. 13—16 entspräche dem angeblichen Zweck aus mehr als einem Grunde nicht. Erstens finden wir unter allem Widerspruch, welchen die Feinde Jesu und seiner Gemeinde erhoben haben, nirgendwo die einfache Verneinung seiner Herkunft von David. Es muß allgemein bekannt und anerkannt gewesen sein, daß Joseph, als dessen Sohn Jesus galt (Mt 13, 55; Lc 3, 23; Jo 1, 45; 6, 42), ein Davidide war (Mt 1, 20: Lc 1, 27; 2, 4). Ohne diese Voraussetzung wäre das gesamte öffentliche Auftreten Jesu ebenso unbegreiflich wie das Verhalten seiner erbitterten Feinde, welche weder in den Disputationen mit ihm, noch in dem letzten Proceß, den sie gegen ihn anstrengten, den leisesten Versuch gemacht haben, die davidische Abkunft Jesu und seines Vaters Joseph anzufechten und dadurch allen seinen Ansprüchen und dem Glauben seiner Verehrer den Boden zu entziehen. Auch als man später von jüdischer Seite die Erzeugung und Geburt Jesu zum Gegenstand schimpflicher Verleumdung machte, wurde nicht dem Joseph die davidische Herkunft, sondern Jesu die eheliche Geburt abgestritten. Für wen also sollte eine auf Joseph hinauslaufende Genealogie als Beweis für die Herkunft Jesu von David, die niemand bezweifelt hat, eine Bedeutung gehabt haben? Aber auch wenn ein Bedürfnis vorhanden gewesen wäre, würde das, was Mt 1, 2—17 geboten wird, dasselbe nicht befriedigt haben. Es gab zu jener Zeit viele Nachkommen Davids in Palästina und in Mesopotamien.[6] Daraus, daß einer ein Davidssohn war,

---

an der Aufzählung von 5 Ascendenten genügen. Cf im allgemeinen Jos. c. Apion. I, 7.

[6] Nach den Verzeichnissen in 1 Chron 3, 15—24; Esra 3, 2; 8, 2; III Esra 5, 5; 8, 29 war das Haus Davids zu und nach der Zeit des Exils ein ziemlich verzweigtes. Ein in der Mischna (Taanith IV, 5) erhaltenes, aber selbstverständlich aus der Zeit vor a. 70 stammendes Verzeichnis der Tage, an welchen die verschiedenen Geschlechter Holz für den Brandopferaltar zu liefern hatten, bestimmt für das „Haus David“ den 20. Tammus. Cf auch unten S. 97 A 86. — Hillel, der um ein volles Menschenalter ältere Zeitgenosse Jesu, welcher aus Babylonien nach Palästina eingewandert war, und die von ihm abstammenden, später so genannten jüdischen Patriarchen in Palästina rühmten sich, wenn auch nur mütterlicherseits, von David abzustammen (jer. Taanith IV, 2 fol. 68ᵃ; Kilajim IX, 3 fol. 32ᵃ; Bereschith rabba 98 zu Gen. 49, 10; Eus. ecl. proph. 36 ed. Gaisford p. 139 cf Dérenbourg, Hist. de Palestine p. 349. 352f). Auch die christlichen Nachkommen der Brüder Jesu, deren es bis nach der Mitte des 3. Jahrhunderts gegeben hat (Greg. Barhebr. hist. eccl. ed. Abbeloos et Lamy III, 22f.; Forsch VI, 295), taten sich nicht nur auf ihre Verwandtschaft mit Jesus, sondern auch auf ihre Abstammung vom königlichen Hause etwas zu gute und wurden nicht bloß von ihren Glaubensgenossen, sondern auch von den erbitterten Feinden unter den Juden als Davididen angesehen (Hegesippus bei Eus. h. e. III, 10—11; 19—20; 32; Africanus bei Eus h. e. I, 7, 11—15; Forsch VI, 218). Auch im Talmud wird anerkannt, daß Jesus „dem Königtum nahe stand“, d. h der davidischen Familie angehörte. So verstehen Dérenbourg, Hist. et géogr. de Pal. p. 349; Delitzsch, Jesus u. Hillel 2. Aufl. S. 13 das

folgte noch lange nicht, daß er der Davidssohn sei. Neben dem Einen, der solchen Anspruch erhob, standen andere, welche dazu ebensosehr berechtigt waren, und auf die jetzt Lebenden folgten andere, die noch sollten geboren werden. Da man nicht wußte, wann die Tage des Messias kommen werden, konnte an jedem Davidssohn, welcher das Ansehen hatte, der Verheißene zu sein, die Frage des Täufers Mt 11, 3 gerichtet werden, und der bestbeglaubigte Stammbaum gab keine Antwort. Aber auch zum Beweise dafür, daß Jesus einer der vielen Davidssöhne sei und ihm somit nicht eine der unerläßlichen Voraussetzungen für die Anerkennung als Messias fehle, war v. 2—17 völlig ungeeignet. Eine solche Reihe von Namen konnte jeder niederschreiben. Bis zu dem königlichen Prinzen Serubabel brauchte er sie nur aus dem AT zusammenzulesen, von da bis zum Schluß konnte er sie erfinden. Ein Beweis für die Richtigkeit des Stammbaums hätte nur geführt werden können durch Berufung entweder auf öffentliche Urkunden, oder auf persönliche Zeugnisse von anerkannter Glaubwürdigkeit, oder auf beides zugleich (cf Jos. c. Apion. I, 7) Von einer Bemühung des Mt, einen derartigen Beweis zu leisten, fehlt aber jede Andeutung. Zwecklos war darum die Aufzählung der Zeugungen, welche von Abraham bis zu David und von David bis zu Jesus hinabführen, keineswegs. Wie noch heute der Sprößling einer alten Familie, auch wenn sein Recht auf deren Namen von niemand bezweifelt wird, ein natürliches Interesse daran hat, den genealogischen Zusammenhang mit seinem Ahnherrn möglichst vollständig und genau in einem Stammbaum dargestellt zu sehen und in dieser Form die ganze Geschichte seines Geschlechts zu überschauen, so war es auch bei den Juden und aus begreiflichen Gründen ganz besonders bei den Abkömmlingen des davidischen Hauses. Daß dieses Interesse auch bei den ältesten Christen und insbesondere bei den christgläubigen Gliedern des Geschlechts, dem Jesus entsprossen ist, lebendig war, wird schon durch das Vorhandensein der beiden Genealogien Mt 1, 2—16; Lc 3, 23—38 bewiesen und für etwas spätere Zeit durch das, was Julius Africanus [7]) von den

---

קרוב למלכות Sanhedr. 43^a. Wie man Jesu nähere Beziehungen zur römischen Regierung (so Dalman, Worte Jesu I, 79) hätte andichten können, ist mir nicht ersichtlich. Vielleicht war in einem nach a. 70 angefertigten jüdischen Geschlechtsregister Jesus als Bastard des davidischen Geschlechts eingetragen s. folgende A.

[7]) Africanus bei Eus. h. e. I, 7, 11—15 cf Spitta, Der Brief des Afr. an Aristides S. 121. 100f. Die in den griech. Hss offenbar verstümmelte und wohl auch schon von dem syrischen Übersetzer des Eusebius so vorgefundene Beschreibung des Verfahrens der Verwandten Jesu, der sogen. *δεσπόσυνοι* (Eus I, 7, 14), wird nach Rufinus (*partim memoriter, partim etiam ex dierum libris*) und nach dem Zusammenhang mit Stroth, Spitta u. a. etwa so herzustellen sein: *τὴν προειρημένην γενεαλογίαν ἐκ [μνήμης] τε [καὶ] τῆς βίβλου τῶν ἡμερῶν, ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο, ἐξηγησάμενοι.* Das ohne solche

Nachkommen der Familie Jesu berichtet. Diese haben teils aus Familienerinnerungen, teils aus den kanonischen Büchern der Chronik eine detaillirtere Genealogie hergestellt, welche dem in Palästina lebenden gelehrten Chronographen Africanus geeignet schien, die voneinander abweichenden Genealogien des Mt und des Lc mit einander auszugleichen. Ob schon Mt eine so oder ähnlich in der Familie Jesu entstandene und schriftlich aufgezeichnete Genealogie, eine *ἰδιωτικὴ ἀπογραφή*, wie Africanus sie nennt, vor sich gehabt und in seiner Weise bearbeitet, oder ob er selbst die ganze Liste entworfen hat, wird sich schwerlich entscheiden lassen. Bis zu Serubabel (v. 12) bot ihm oder dem, welcher ihm vorgearbeitet hatte, das AT den Stoff. Es ist aber wenig wahrscheinlich, daß er die Namen aus dem langen Verlauf der atl Geschichtserzählung mühsam zusammengelesen haben sollte, während er sie 1 Chr 1, 34; 2, 1—15; 3, 1—19^{a}, teilweise auch Ruth 4, 18—22 in genealogischen Tabellen zusammengestellt vorfand. 8) Nun bot ihm aber

---

Ergänzung unerträgliche und darum unerfindliche, durch alle Hss des Eusebius (s. den Apparat in der Ausg. von Ed. Schwartz S. 60, 19), indirekt auch durch Rufin bezeugte *τε* zu streichen (so Reichardt, Die Briefe des Aristides, 1909 S. 62, 1) ist ein Gewaltstreich. Die von Africanus oder vielmehr von den Verwandten Jesu, auf die er sich beruft, behauptete Vernichtung der officiellen, in den Archiven zu Jerusalem aufbewahrten Geschlechtsregister durch Herodes findet im allgemeinen ihre bestätigenden Analogien bei Jos. c. Apion. I, 7. Josephus hatte nach dem Zusammenhang nur Anlaß von genealogischen Registern der Priester zu berichten, daß sie aus Anlaß von Kriegen und besonders des großen Krieges von 66—70 wieder erneuert worden seien. Das Gleiche wird aber auch von den amtlichen Genealogien anderer Geschlechter gelten. Ein solches nach a. 70 erneuertes Register zu Jerusalem müßte es gewesen sein, auf welches man sich für die davidische Abkunft Hillels berief (jer Taanith 68^{a} s. vorige Anm.). Ob dieses Register identisch ist mit demjenigen, welches Simeon ben Assai (um a. 100—130) in Jerusalem gesehen haben will (Mischna Jebamoth IV, 13 cf babl. Jebamoth fol. 49), und ob sich die daraus citirte Stelle auf Jesus bezieht, ist fraglich und strittig s. Dalman, Worte Jesu S. 4; Laible, Jesus Christus im Talmud S. 31f. Unter *ἡ βίβλος τῶν ἡμερῶν* ohne jede Näherbestimmung (cf dagegen 1 Reg 14, 19. 29; 1 Makk 16, 24) kann nur das von den Juden דברי הימים betitelte biblische Buch verstanden werden. Dieses bot Namen von Davididen bis über die Zeit des Exils herab. Für den Rest bis zu Jesus mußte in Ermangelung der zerstörten amtlichen Urkunden die Familientradition Namen und sonstige Angaben liefern. Ob dieselbe bereits seit längerer Zeit schriftlich aufgezeichnet war, läßt sich nicht streng beweisen, aber auch nicht aus dem kurzen und nur durch Konjektur hergestellten Ausdruck *ἐκ μνήμης* bestreiten. Kurz vorher hat Africanus nach seinen Gewährsleuten von privaten Geschlechtsregistern gesprochen, welche einige auf ihre edle Abstammung stolze Juden entweder aus dem Gedächtnis oder aus früher gewonnenen Abschriften der inzwischen vernichteten amtlichen Register hergestellt haben. Zu diesen Leuten rechnet er die Verwandten Jesu.

8) Über die diesen biblischen Genealogien in der talmudischen Zeit beigemessene Bedeutung s. Hamburger, Realencykl. f. Bibel und Talmud II, 293f. Daß man sie unter dem Gesichtspunkt der Messiaserwartung

die Genealogie 1 Chr 3, 19^b—24 noch eine stattliche Anzahl von Nachkommen Serubabels.⁹) Indem Mt alle diese Namen, sowie die sonst gelegentlich vorkommenden Namen von Davididen aus der Zeit nach dem Exil (Esra 8, 2 cf 1 Chr 3, 22) unberücksichtigt läßt und dagegen hinter Serubabel lauter im AT für das davidische Geschlecht dieser Periode nicht bezeugte Namen gibt, beweist er auch, daß er nicht willkürlich einige ehrwürdig klingende Namen zu einer von ihm erst erdichteten Genealogie zusammengestellt hat, sondern wenigstens in dem an Serubabel sich anschließenden letzten Teil der Liste eine Familientradition wiedergibt, welche ihm als zuverlässig genug galt. Daß es verschiedene Traditionen hierüber gab, zeigt die völlig abweichende Liste von Serubabel bis Joseph Lc 3, 23—27; ebenso aber auch, daß die Namen Sealthiel — Serubabel den Knotenpunkt bildeten, in welchem die abweichenden Traditionen sowohl über die Linie von David bis Sealthiel, als über die Linie von da bis Joseph zusammentrafen. Daß Mt im Unterschied von Lc 3, 27—31 von David bis zum Exil die regierende Linie bietet, entspricht der schon durch den Titel des Buchs vorbereiteten und durch die Gestaltung der Genealogie selbst ausgedrückten Absicht, in dieser Genealogie einen Abriß der auf Jesus den Christ abzielenden Geschichte Israels zu geben. Denn diese war für die Zeit von David bis zum Exil durch das AT ganz überwiegend in dem Schema einer Geschichte der Könige aus Davids Haus überliefert. — Auf zwei Eigentümlichkeiten seiner Genealogie macht Mt durch v. 17 den Leser noch nachdrücklicher aufmerksam, als es durch den Wortlaut der Genealogie selbst geschehen war: auf die Dreiteilung der ganzen Linie und auf die gleiche Zahl der Generationen in den drei Abschnitten. In David, welcher bei seiner ersten Erwähnung, als der erste Träger der Königswürde in dieser Linie, der König genannt wird, ¹⁰) erreicht die mit Abraham begonnene Geschichte einen Höhepunkt, der nicht mehr überschritten werden sollte, und daher der erste Abschnitt der Linie

---

betrachtete, zeigt der Zusatz des Targum zu dem Namen des letzten Davididen 1 Chr 3, 24 Anani: „Das ist der König Messias, der offenbart werden soll“. Auch die genealogischen Angaben des Buchs Ruth wurden sehr beachtet s. Midrasch zu Ruth Par. 2 u. 8 s. unten S. 64 A 27.

[9] Mt konnte dieser Quelle, der es freilich nicht an großen Dunkelheiten fehlt, noch folgende Namen für seine Genealogie entnehmen: (Serubabel) Hananja, Jesaja, Rephaja, Arnan, Obadja, Sechanja, Semaja, Nearja, Eljoënai, Hoduja (oder einer von dessen 6 Brüdern), also 10 Namen hinter Serubabel, genau soviel wie Mt zwischen Serubabel und Jesus hat. Eine kritische Untersuchung der geschichtlichen, insbesondere der genealogischen Angaben der Chronik über die letzten Könige Judas und deren Nachkommenschaft gehört nicht hieher. Cf Köhler, Atl Geschichte II, 2 S. 301. 479f. u. anderwärts; Rothstein, Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen, 1902.

[10] Daß Mt hierin mit cod. Al. der LXX und Targum zu Ruth 4, 22

seine Grenze. Die zweite Grenzscheide bildet die gewaltsame Übersiedelung der regierenden Familie nach Babylon,[11] das einzige geschichtliche Ereignis, welches als solches und zwar dreimal (v. 11. 12. 17) erwähnt und nicht bloß durch Zusatz zu einem Personnamen angedeutet wird. Es bedeutet die Entthronung des Königshauses und den Untergang der staatlichen Selbständigkeit Israels. Wem die Namen der Könige v. 7—11 auch nur ein blasses Bild der durch sie gekennzeichneten geschichtlichen Entwicklung vor Augen stellten, der war eben damit daran erinnert, daß die Davidssöhne von Salomo bis zu Jechonja nicht darnach angetan waren, die dem David gegebene Verheißung (2 Sam 7, 12—16) zu erfüllen oder die in dem Königtum Davids zu einer ersten, vorläufigen Darstellung gekommene Idee zu verwirklichen. Nicht als ein zufälliges Ende, sondern als das Ergebnis der Königsgeschichte, als eine Straffolge der Sünden der Fürsten und des Volks mußte der in den atl Geschichtsbüchern und Propheten belesene Jude die Deportation nach Babylon betrachten. Daß der hiedurch hergestellte Zustand der Erniedrigung des Volks und des davidischen Hauses in der durch die dritte Abteilung der Liste dargestellten Periode wesentlich unverändert fortbestanden habe, bedurfte keiner weiteren Erinnerung als derjenigen, welche in der Unberühmtheit sämtlicher Namen v. 13—15 lag. Trotz der Entstehung eines erblichen Fürstentums und Königtums in der hasmonäischen und nach deren Sturz in der herodäischen Dynastie war die ganze Zeit seit dem Exil für die Betrachtung der Frommen im Volk schon darum eine königslose Zeit, weil diese Fürsten nicht aus dem heruntergekommenen Hause Davids hervorgegangen waren.[12] Sofern bei den Juden zur Zeit

---

zusammentrifft, ist gewiß nicht Absicht, sondern eine Folge der gleichen, hier wie dort wirksamen Motive. Gegen ℵBG Oxyr (s. oben S. 37), Sah Kop, SsScS^1 Arm, k g^{1}g^2 haben die jüngeren griech. Hss (CE etc., Min), S^3, einige Lat (a c, Vulg) auch noch v. 6^b *Δαυεὶδ ὁ βασιλεύς*.

[11] *μετοικεσία* in LXX für גּוֹלָה (2 Reg. 24, 16 [v. 15 dafür *ἀποικεσία*]; 1 Chr 5, 22; Nah 3, 10) und גָּלוּת (Obadja 20; 2 Reg 25, 27 Al., *ἀποικία* Vat.), hier natürlich nicht in dem Sinn von „Gesamtheit der Verbannten, Exulantenschaft", welchen beide Wörter zumal im nachbiblischen Hebräisch und Aramäisch häufig haben, sondern Verbannung, dies aber nicht als Bezeichnung des 70 Jahre währenden Zustandes, des Exils, sondern des einmaligen, diesen Zustand begründenden Ereignisses, der Deportation (so 2 Reg 25, 27; I Chr 5, 22 *ἕως τῆς μετοικεσίας*, ganz wie Mt 1, 17). Nur letzteres paßt aus sachlichen Gründen v. 11, ist also auch v. 12. 17 anzunehmen. Der nicht eben gutgriech. Ausdruck für die Deportation nach Babel (cf 10, 5 *ὁδὸς ἐθνῶν* = Weg zu den Heiden, *ἔξοδος Αἰγύπτου* = Auszug aus Ägypten, im Titel des Exodusbuchs im cod. A) ist Übersetzung eines aram. גלותא דבבל.

[12] Das Bewußtsein der Illegitimität jeder nicht auf David zurückgehenden Dynastie kam bei der Begründung der hasmonäischen zum Ausdruck 1 Makk 14, 41 (cf 4, 46; 9, 27; Nehem 7, 65). Der Vater des Geschlechts hatte nach 1 Mkk 2, 57 noch sterbend des ewigen Königtums Davids ge-

Jesu überhaupt noch eine im Glauben an Gottes Offenbarung wurzelnde Hoffnung für die Nation vorhanden war, war sie auch auf den verheißenen Davidssohn gerichtet. Die auf Jesus hinauslaufende Genealogie hat aber nur darum religiöse und nationale Bedeutung, und der Name Jesus bezeichnet nur darum den Abschluß der Periode der Erniedrigung und der gesamten bisherigen Geschichte Israels, weil diesem Davidssohn der Titel Messias gebührt. Die Form *Ἰ. ὁ λεγόμενος Χριστός* (v. 16 cf 27, 17. 22) stellt den Titel *ὁ Χρ.* nicht einfach als einen zweiten Namen oder Beinamen neben einen ersten oder ursprünglichen Namen (cf dagegen Mt 2, 23; 9, 9; 13, 55; 26, 3. 14. 36; 27, 16. 33; Lc 22, 47; Jo 4, 5; 9, 11; 11, 54), geschweige daß Jesus hiedurch als der nur mißbräuchlich *ὁ Χρ.* genannte bezeichnet würde (1 Kr 8, 5), sondern dient im Unterschied von der einfachen Beisetzung 1, 1 dazu, den Titel *ὁ Χρ.* als den diesem Jesus im Unterschied von anderen Trägern desselben, nicht eben seltenen Eigennamens (unten S. 78 A 48) zu teil gewordenen Ehrennamen stärker hervorzuheben (cf 4, 18; 10, 2). Den Schlußstein der Genealogie bildet der Jesus, welcher zwar nicht von allen Gliedern seines Volks, aber doch von vielen, zu welchen nach 1, 1 auch Mt gehört, der Christ genannt und als solcher bekannt wird. Der Name Jesus, den er von seiner Geburt oder doch von seiner Beschneidung an (cf Lc 2, 21) getragen hat (1, 21. 25), konnte v. 16 nicht fehlen. Nachdem aber durch v. 1—17 gezeigt ist, daß ihm der Titel *ὁ Χρ.* als ein Erbe (Hb 1, 4) von David und Abraham her zugefallen sei, kann das bloße *ὁ Χρ.*, wo es darauf ankommt, kurz und scharf die Bedeutung Jesu für Israel hervorzukehren, an die Stelle des Eigennamens treten (v. 17. 18; 11, 2). — Daß der Stammbaum Jesu ein Abriß der Geschichte Israel sein will, zeigt auch das v. 2 zu dem N. Juda und v. 11 zu dem N. Jechonja hinzugefügte *καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ.*[13]) Auch die meisten anderen Glieder der langen Kette haben nach dem AT Brüder gehabt; nur in diesen beiden Fällen

---

dacht. Den Fortbestand einer rein politischen, jedes religiösen Nimbus entkleideten Herrschaft der Hasmonäer wollten die Pharisäer sich gefallen lassen (Jos. ant. XII, 10, 5), wie sie auch später von Empörung gegen die herodäische und gegen die unmittelbar römische Herrschaft nichts wissen wollten. Als aber Pompejus a. 63 a. Chr. Jerusalem erobert und Hyrkan den II. der Königswürde beraubt hatte, hielten sie nicht mit ihrem Urteil zurück, daß dies ein gerechtes Gottesgericht über die Usurpatoren des Thrones Davids (Ps. Salomos 17, 4—10) und zugleich des Hohepriestertums (ebendort 8, 11) sei. Von diesem dunklen Hintergrund hebt sich um so glänzender das Hoffnungsbild des künftigen Davidssohnes ab (17, 21—46). Über Herodes und sein Geschlecht konnte das Urteil der Frommen nicht günstiger lauten. Gegen das zu Pharisäern gesprochene Wort Jo 10, 8 hätten diese nur einwenden können, daß auch Jesus ein Usurpator sei cf Bd IV^5, 453f.

[13]) Über die anders gemeinte Nennung von Zara neben Phares v. 3 und die Frauennamen s. unten zu v. 16.

wird der Brüder des Stammhalters gedacht, weil dadurch ein Wendepunkt im Gang der Geschichte bezeichnet wird. Von Abraham bis Jakob ist immer nur Einer der Träger eines besonderen erblichen Berufs und Segens. Abraham und nicht Lot, Isaak und nicht Ismael, Jakob und nicht Esau ist es. Von da an nimmt die Entwicklung eine andere Wendung. Jakob segnet alle seine 12 Söhne. Wenn Juda besonders hervorgehoben wird, so haben doch seine Brüder Anteil an dem Beruf und Segen, den Abraham, Isaak und Jakob mit keinem Bruder oder Verwandten geteilt hatten. Von jetzt an wird die Familie in allen ihren Gliedern Erbin von Beruf und Segen. Mit Juda und seinen Brüdern ist das „Haus Israels“ (Mt 10, 6; 15, 24), das Volk der 12 Stämme (Mt 19, 28) gegründet. Ähnlich und doch anders verhält es sich mit dem gleichen Zusatz v. 11. So lange Könige aus Davids Geschlecht in Jerusalem, der Stadt des noch größeren Königs (5, 35) regierten, war selbstverständlich der jedesmal regierende Davidide der Erbe der diesem Hause und damit dem Volk gegebenen Verheißung. Mit dem Untergang des Königtums hört die Linie auf, von selbst deutlich zu sein. Das Geschlecht verzweigt sich in mehrere Linien, und niemand konnte im voraus wissen, in welchem Zweige das untergegangene Königtum wieder aufleben werde. Daher der Zusatz v. 11. — Nicht so leicht, wie die bisher hervorgehobenen Züge, ist die in v. 17 so stark betonte Symmetrie der 3 Abschnitte zu verstehen, in welche Mt die Genealogie geteilt hat. Weder der Zahl 14, noch dem Produkt von 3 × 14 = 42, das in v. 17 nicht einmal gezogen wird, eignet an sich oder vermöge einer traditionellen Symbolik eine besondere Bedeutung; und wie deutlich uns sonst aus Mt jüdische Denkweise entgegentreten mag, irgend welches Spielen mit Zahlen ist ihm fremd. Die Zahl von 14 Generationen für die erste Periode von Abraham bis zu David hatte er nicht erst zu schaffen. Das AT in seinen Erzählungen wie in seinen genealogischen Tabellen bot ihm diese Zahl unzweideutig dar. Da dies weder von der zweiten noch der dritten Periode gilt, so ist im voraus anzunehmen, daß Mt die beiden anderen Reihen absichtlich der ersten gleichgestaltet hat, um den Gedanken auszudrücken, daß die 3 durch je 14 Generationen dargestellten Perioden der israelitischen Geschichte von gleichmäßiger Bedeutung seien. Er hat demnach v. 17 den Leser nicht sowohl auf den geschichtlichen Tatbestand selbst, als vielmehr auf seine eigene künstliche Behandlung und Anordnung des Stoffes hingewiesen. Im hellsten geschichtlichen Licht stand für jeden Leser des AT's die zweite Gruppe, die Reihe der Könige. Mt ließ sich dadurch nicht abhalten, v. 8 zwischen Joram und Usijja die drei Könige Ahasja, Joas und Amazja auszustoßen. Daß hier nicht ein Schreibfehler der Abschreiber vorliegt, daß vielmehr die ziemlich selten vorgekommene Einfügung der 3 fehlenden Namen[14]) eine unerlaubte Berichtigung des Ursprünglichen ist, bedarf angesichts der Zahl 14 für alle 3 Gruppen in v. 17, welche die Korrektoren stehen ließen, keines weiteren Beweises. Von äußerster Unwahrscheinlichkeit ist aber auch, daß der Schriftsteller versehentlich die 3 Namen habe ausfallen lassen. Auch die Erklärung eines solchen Versehens aus der Ähnlichkeit des ersten der ausgefallenen Namen in LXX *Οχοζιας* (Ahasja) und des bei Mt statt dessen folgenden Namens *Οζιας* (Usijja) befriedigt nicht;[15]) denn erstens zeigt sich Mt in der Wiedergabe der Namen seiner Liste keineswegs durchweg von LXX abhängig (s. unten), die beiden hebräischen Namen aber אֲחַזְיָהוּ und עֻזִּיָּהוּ sind weder für das Auge noch für das Ohr zum Verwechseln ähnlich. Ist ferner das Register 1 Chr 3, 10—16 als nächste Vorlage für die Königsliste des Mt zu betrachten (s. oben S. 47f.), so fehlt dort der Anlaß zu einer Verwechselung, da 1 Chr 3, 12 wie auch 2 Reg 14, 21; 15, 1 Usijja den gleichbedeutenden Namen עֲזַרְיָה (*Αζαριας*) führt, welcher mit עֻזִּיָּה (*Οζιας*), namentlich in der griechischen Umschreibung, nicht sonderlich ähnlich lautet. Vor allem aber ist unglaublich, daß der, welcher an der Hand der hierin unzweideutigen Listen des AT's das Geschlechtsregister entworfen hat, der ferner durch eine beträchtliche Zahl von Zutaten zu der nackten Namenreihe von seiner wachen Überlegung bei der Arbeit Zeugnis gibt und der schließlich v. 17 seine Leser ausdrücklich zum Nachzählen auffordert, ein so grobes Übersehen nicht wenigstens nachträglich bemerkt und berichtigt, dann aber auch v. 17 ungeschrieben gelassen haben sollte. So würde mit noch größerer Bestimmtheit zu urteilen sein, wenn Mt eine fertige und bereits mit diesem Fehler behaftete Genealogie vorgefunden und sich angeeignet hätte; denn in diesem Falle würde die kunstvolle Anordnung und die Durchsetzung des spröden Stoffs mit einer Fülle von Zutaten, welche sich nicht aus dem Bedürfnis genealogischer Genauigkeit, sondern nur aus den dieses Ev von Anfang bis zu Ende beherrschenden Ideen erklären lassen, erst recht beweisen, daß Mt nicht blindlings sich angeeignet hat, was er vorfand. Ist demnach die Ausstoßung der 3 Königsnamen v. 8 mit Absicht geschehen, so kann der Grund dafür doch weder in der Gottlosigkeit[16]) noch in der Kürze der Lebensdauer oder Regierungszeit der 3 Könige liegen. Daß Mt viel eher darauf bedacht war, an die Sünden von Volk und Fürsten zu erinnern, von welchen der Messias sein Volk erlösen sollte (1, 21), als die Vorgeschichte des Messias im Licht der Heiligkeit glänzen zu lassen, ist aus v. 3. 5. 6 zu sehen. Überdies berichtet das AT von Joas (2 Reg 11, 1—12, 17) und Amazja 14, 1—20) viel weniger Schlimmes als von Manasse und Amon (21, 1—26), die Mt in sein Register aufgenommen hat. Auch die bei den Alten beliebte Erklärung der Ausstoßung aus dem Umstand, daß Ahasja mütterlicherseits ein Enkel der heidnischen Königin Isebel war, und daß der Fluch über Ahab und Isebel (1 Reg 21, 21) bis ins 3. Glied Kraft behalten müsse (Hilar. ed. Ben. p. 611; Chrys. u. a.). taugt schon darum nicht, weil Mt die Heidinnen Rahab und Ruth in sein Register aufgenommen hat. Was aber die Lebens- und Regierungsdauer anlangt, so fehlt neben Ahasja, der nur 1 Jahr regierte und mit 23 Jahren starb (2 Reg 8, 26), Joas mit seiner 40jährigen Regierung (12, 2) und Amazja mit seiner 29jährigen (14, 2). Andrerseits hat Jechonja, den Mt nicht übergeht, nur 3 Monate als 18jähriger Jüngling die Krone getragen (24, 8). Überdies müßte man, wenn eine der genannten Erwägungen die Ausstoßung von 3 Königen verursacht hätte, einen rätselhaften Zufall darin finden, daß es gerade 3 aufeinander folgende Könige sind, welche Mt aus dem einen der beiden erwähnten Gründe der Aufnahme unwert gefunden, statt daß es hier und da einen besonders kurzlebigen oder besonders lasterhaften ausstieß. Es bleibt als einzig möglicher Grund der Ausstoßung die Absicht des Mt, die Zahl der Generationen im zweiten Abschnitt der ihm überlieferten Zahl der Generationen im ersten Abschnitt gleich zu machen. Bei Ausführung dieser Absicht strich er die überschüssigen 3 Glieder begreiflicherweise weder im Anfang noch am Schluß der Reihe, sondern in deren Mitte, zwischen der 6. und 7. Stelle. Daß Mt mit seinem Eingriff nicht noch genauer die Mitte traf, wird darin seinen Grund haben, daß Usijja, der siebente in der Liste, schon in Anbetracht seiner 52jährigen Regierung (2 Reg 15, 2) und ebenso wie seine 3 Nachfolger auch wegen der Stelle, die er in den Schriften der Propheten einnimmt, am wenigsten fehlen durfte (Jes 1, 1; 6, 1; 7, 1; 36—39; Hos 1, 1; Am 1, 1;

---

[14]) So Sc (aber nicht Ss Sh S^1). Daraus, daß Afrahat hom. 22 cf Forsch I, 87ff.; Epiphanius haer. 8. 7; ancor. c. 59 in ihren Genealogien und cod. D, welcher für Mt 1, 1—20^a (d für 1, 1—11) fehlt, in der hinter Lc 3, 23 gestellten kombinirten Genealogie die 3 Namen haben, folgt nicht einmal, daß sie einen so interpolirten Text von Mt 1, 8 kannten.

[15]) In der Tat findet sich diese Verwechselung in LXX mehrmals. Ahasja heißt 1 Chr 3, 11; 2 Chr 20, 35 in A *Οζιας*, 1 Chr 3, 11 in B *Οζεια*. Auch für andere ähnlich scheinende Namen hat sich diese Form eingeschlichen s. Redpath, Concord. to the proper names in LXX p. 123. In 2 Chr. 22, 6 zeigt sogar der hebr. Text eine Verwechselung von Ahasja, der gemeint ist, mit Asarja (= Usijja). — Die Voraussetzung, daß Mt 1 Chr 3, 10—19 zu grunde gelegt habe, kann nicht dadurch erschüttert werden, daß Mt *Οζειας* oder *Οζιας* = עֻזִּיָּה schreibt, dagegen 1 Chr 3, 12 derselbe König עֲזַרְיָה heißt Denn der in den Geschichtsbüchern abwechselnd mit Asarja gebrauchte Name Usijja (2 Reg 15, 13. 30. 32. 34; 2 Chr. 26, 1—27, 2) war den Christen aus den viel gelesenen Propheten geläufiger (Jes 1, 1; 6, 1; 7, 1; Hos 1, 1; Am 1, 1; Sach 14, 5).

---

[16]) So schon Julius Africanus in der Chronik (s. Cramer's Katene zu Mt p. 9 und Barhebr. schol. in Mt ed. Spanuth p. 3 cf Dionys. Barsalibi, übersetzt bei Cureton in der Vorrede zu Sc p. IX); ferner Hil. Hier.

Mich 1, 1; Sach 14, 5). Ist nach alle dem die 2. Reihe von Mt absichtlich verkürzt worden, um sie der 1. gleich zu machen, so kann dasselbe auch mit der 3. Reihe geschehen sein. Wir können das nicht ebenso sicher beweisen, weil uns die Mittel fehlen, die 3. Reihe ebenso wie die 2. mit sicheren historischen Nachrichten zu vergleichen. Aber sehr wahrscheinlich ist dies.17) — Es bleibt in der 2. Reihe noch das Rätsel, daß v. 11 mit Übergehung des Königs Jojakim18) dessen Sohn Jechonja und zwar als Sohn des

---

17) Lc 3, 23—27 hat zwischen Serubabel und Jesus in umgekehrter Folge, die beiden genannten Namen nicht eingerechnet, 19 Glieder, Mt für dieselbe Periode nur 10 Glieder. Nehmen wir an, daß Serubabel um die Zeit seiner Rückkehr nach Palästina (a. 538) einen Stammhalter erzeugt hatte, so ist von da bis zur Geburt Jesu ein Zeitraum von c. 530 Jahren verstrichen. Die 19 Generationen des Lukas ergeben für jede Generation dieses Zeitraums ($27^{17}/_{19}$) rund 28 Jahre, die 10 Generationen des Mt 53 Jahre. Nimmt man hinzu, daß nach Iren. III, 22, 3 und Africanus ep. ad Arist. ed. Spitta S. 112. 115f. die Namen Matthath und Levi Lc 3, 24 vielleicht nicht ursprünglich sind, so daß Lc für die bezeichnete Periode nur 17 Generationen und somit für die Generation etwa 31 Jahre gerechnet hat, so wäre vollends klar, daß Lc eine geschichtlich glaubliche, Mt eine verkürzte Liste für die Zeit zwischen Serubabel und Jesus bietet. Die Tradition, welcher Mt die Namen Abiud bis Jakob (v. 13—15) vertrauensvoll entnahm, wird er schwerlich verkürzt haben; unter genealogischem Gesichtspunkt war das letzte Stück der ganzen Tafel gerade das interessanteste und wichtigste. Dagegen erklärt sich die Nichtberücksichtigung der nachexilischen Namen in 1 Chr 3, 19—24 (s. oben S. 48 A 9) ganz ebenso wie die Streichung der 3 Könige v. 8 aus der Absicht, alle drei Reihen auf 14 Generationen zu bringen.

18) Die Einschiebung von Jojakim in den Text von v. 11 tritt erst sehr spät und selten auf (MU, viele Min, Sh, S³ am Rande). Epiph. haer. 8, 7f. hat in seinem Text nicht Jojakim gehabt, sondern spricht unter Berufung auf andere Gelehrte — er meint den Eusebius (s. A 19) — in seiner konfusen Weise von genauen Hss, welche angeblich einen doppelten Jechonja haben, den Vater = Jojakim und dessen gleichnamigen Sohn. Überkluge Leute, die dies für eine *δισσολογία* hielten, hätten den einen Jechonja getilgt und dadurch die Zahl der 3. Reihe verkürzt. Einen Text mit Jojakim hat auch Irenäus nicht gehabt (III, 21, 9 *Joseph enim Joacim et Jechoniae filius ostenditur, quemadmodum et Matthaeus generationem ejus exponit*). Die weitere Ausführung zeigt, daß es ihm nur darauf ankommt, zu zeigen, daß Joseph als ein Nachkomme Jechonjas nach Jer 22, 24—30 und somit auch Jesus als leiblicher Sohn Josephs nicht zum Thron berechtigt gewesen wäre. Aus derselben und noch einer anderen Stelle des Jeremia entnimmt er den Namen Jojakim. Das *quemadmodum et M* (*καθὼς καὶ M.*) sagt nur, daß die Behauptung des Irenäus, Joseph sei ein Nachkomme Jechonjas, des Sohnes Jojakims, durch Mt bestätigt werde, sofern auch dieser (im Unterschied von Lc) den Joseph von dem durch Jeremia verfluchten Jechonja abstammen läßt. Was andere Kirchenväter über Mt 1, 11 oder die Unvollständigkeit der 3. Reihe sagen, wäre sinnlos, wenn zu ihrer Zeit in manchen Hss Jojakim im Text gestanden hätte. Überdies würde, da nach Analogie der 1. Reihe der die 2. Reihe abschließende Jechonja jedenfalls mitzuzählen wäre, die 2. Reihe 15 statt 14 Glieder haben, wenn v. 11 Jojakim vor Jechonja echt wäre. — Den König Joahas (2 Reg 23, 30—33; 2 Chr 36, 1—3), wahrscheinlich identisch mit Sallum (1 Chr 3, 15; Jerem 22, 11), konnte kein Verständiger bei Mt vermissen, da Mt nicht die

Josia genannt ist. Damit aber scheint die noch rätselhaftere Tatsache zusammenzuhängen, daß die 3. Reihe, welche nach v. 17 ebenso wie die 1. und 2. Reihe 14 Generationen enthalten soll, nur 13 Glieder aufweist, daß also die Gesamtsumme nicht, wie v. 17 so umständlich gesagt ist, 3×14 d. h. 42, sondern 41 beträgt. Mit beiden Rätseln zugleich haben schon in der alten Kirche manche Gelehrte sich beschäftigt und neben sehr Verkehrtem auch Zutreffendes bemerkt.19) Dem Schriftsteller, der v. 17 geschrieben hat, einen Zählfehler in bezug auf seine eigene genealogische Tabelle beizumessen, ist unstatthaft. Damit fallen aber sofort

---

Succession der Könige, sondern die Abstammung Jesu aufzeigen wollte, diese aber nicht durch Joahas-Sallum, sondern durch dessen Bruder Jojakim vermittelt war.

19) Schon Julius Africanus hat das Problem berührt (s. oben A 16) und die Vollzahl der 14 Glieder in der 3. Gruppe durch die Annahme gewonnen, daß die μετοικεσία als eine γενεά gezählt sei. Kräftigen Anstoß zu immer neuer Untersuchung scheint der Neoplatoniker Porphyrius mit seiner Kritik der Genealogie des Mt gegeben zu haben (Hieron. comm. in Dan 1, 1 Vallarsi V, 623, auch bei Harnack, Porphyrius gegen die Christen, Abh. der berl. Akad. 1916 p. 49 Nr. 11). Eusebius, dessen großes Werk gegen Porphyrius verloren ist, hat in der Quaest. 13 ad Steph. (Mai, Nova patr. bibl. IV, 247 ff. cf auch quaest. 10 p. 243), welche samt quaest. 12 in einigen Hss auch in die 4. Homilie des Chrysostomus zu Mt eingeschoben worden ist (Chrys. ed. Montf. VII, 846—848), zuerst die Erklärung gegeben, daß der Jechonja in v. 12 von dem Jechonja in v. 11 (letzterer = Jojakim) zu unterscheiden und als erster der 3. Reihe zu zählen sei. Es folgten ihm Hieron. zu Dan 1, 1 und zu Mt 1, 11 f. (Vall. V, 623; VII, 11); Epiph. haer. 8, 7 f. (zugleich mit der Annahme eines Textfehlers s. vorige A); Georg der Araberbischof (übers. von Ryssel S. 139). Dagegen haben Chrys. hom. 4 und Athanasius ed. Montf. I, 1266) die fehlende Generation wieder wie Africanus in der μετοικεσία zu finden geglaubt. Eine dem Hilarius fälschlich zugeschriebene Abhandlung (Bibl. Casin. II, im angehängten Floril. p. 63 ff.) verzichtet auf historische Erklärung und findet des Rätsels Lösung darin, daß die von Christus zwar nicht persönlich, aber doch nach seinem Tode von den Aposteln, seinen Brüdern, nach dem Typus der Leviratsehe erzeugte und als *generatio Christi* zu betrachtende Christenheit die fehlende 14. Generation sei. Ähnlich fand Hofmann, Weiss. u. Erfüllung II, 42 es mindestens wahrscheinlich, daß Mt mit Jesus und Christus oder mit dem Sohn der Maria und mit dem auferstandenen Christus, der wiederkommen wird, zwei aufeinander folgende Generationen bezeichne. Sehr einfach hat dem Mangel der Übersetzer Schemtob abgeholfen, indem er v. 13 hinter Abiud einen Abner einschob, welcher weder in der atl Chronik noch im Seder olam suta (Chron. Hebr. majus et minus ed. Meyer p. 108 ff.) unter den Davididen zu finden ist. Sollte Schemtob das von dem Dominikaner Annius von Viterbo (Rom 1498) lateinisch herausgeg. pseudophilonische *Breviarium de temporibus* gekannt haben, welches (ed. princ., Erlanger Inkunabel nr. 1041 fol. H III) unter den *duces ex domo David* zwischen Alexander d. Gr. und Judas Makk. als zweiten einen *Abner Semei* nennt? Jedenfalls ging Schemtob von der Voraussetzung aus, daß ein Name mit gleicher Anfangssilbe und ähnlichem Auslaut (ד und ר) hinter Abiud leicht ausgefallen sein konnte. Weniger passend hat Bennigsen, Bibl. Zeitrechnung, Leipzig 1778 S. 188. 189 „einigen Manuscripten zufolge“ einen Abner zwischen Eliakim und Asor v. 13 eingeschoben.

einige Versuche der Zurechtlegung dahin. Die Bedeutung Davids kann es nicht rechtfertigen, daß man ihn als Repräsentanten zweier Generationen, als 14. Glied der 1. und als erstes Glied der 2. Reihe zählen wollte; denn Mt behandelt ihn v. 6 nur ebenso wie alle anderen Personen als ein einziges genealogisches Glied, und es würde, da Jechonja, nach Analogie von v. 6ª als der letzte in der 2. Reihe v. 11 jedenfalls mitzuzählen ist, die 2. Reihe von David bis Jechonja, beide mitgezählt, 15 Glieder haben, und für die dritte Reihe wäre damit noch nicht das fehlende Glied gefunden, wenn man nicht auch Jechonja doppelt zählen will, was dann aber im ganzen 43 statt 42 Generationen ergeben würde. Dieser Fehler würde vermieden, wenn man zwar David einfach, dagegen aber Jechonja doppelt zählte; es wäre aber erst recht nicht zu erklären, wie dieser unglückliche Mann, der nach nur 3 monatlicher Regierung ins Exil wandern mußte, zu der Ehre käme, von allen Ahnen des Messias allein zwei Generationen zu vertreten, während doch Mt ihn ganz ebenso wie alle anderen nur einmal als Sohn seines Erzeugers und einmal als Vater seines Sohnes genannt hat. Mit dem Begriff *γενεά*, welcher im Zusammenhang einer Genealogie an sich ganz unzweideutig und überdies durch die beharrliche Wiederholung des Wortes *ἐγέννησε* v. 2–16ª und *ἐγεννήθη* v. 16ᵇ gegen jede Mißdeutung gesichert ist, stehen die Versuche in Widerspruch, welche die fehlende Generation dadurch zu gewinnen suchten, daß man entweder die *μετοικεσία* (v. 11. 12. 17), was nicht das 70 jährige Exil, sondern das Ereignis der Deportation nach Babel bezeichnet, oder Maria neben Joseph oder Jesus neben Christus als besondere Generation zählte. — Ist dem Vf vom v. 2—17 nicht zuzutrauen, daß er sich trotz des Gewichts, welches er auf die Zahl der 3×14 = 42 Glieder legt, eben da, wo er dies tut, um eins verzählt habe, so kann der nicht wegzuleugnende Fehler andrerseits auch nicht irgend einem alten Abschreiber des griechischen Mt beigemessen werden; denn bei aller sonstigen Mannigfaltigkeit der Textüberlieferung besteht in der Bezeugung dieses Fehlers volle Einstimmigkeit. Es bleibt nur übrig, daß der Unbekannte, welcher das ursprünglich aramäisch geschriebene Buch ins Griechische übertrug, an einer Stelle seine Vorlage aus irgend welchem Grunde unrichtig wiedergegeben hat. Diese Stelle ist, wenn nicht alles trügt, v. 11. Daß Mt selbst dort Jojakim übergangen und den Jechonja als Sohn des Josia genannt haben sollte, ist schwer glaublich. Denn erstens dem Bedürfnis, außer den 3 Namen, die er v. 8 ausstieß, noch einen vierten zu tilgen, um die Zahl 14 nicht zu überschreiten, würde er natürlicher Weise dadurch genügt haben, daß er die 4 überschüssigen Namen hintereinander, also etwa noch Joram hinter Josaphat ausstieß. Zweitens sagt das AT nichts von Brüdern des Jechonja, wohl dagegen von mehreren

Brüdern Jojakims, den Söhnen des Josia, von welchen 3 als Könige regiert haben.[20]) Drittens aber fand Mt gerade in dem Abschnitt, welcher ihm als Hauptgrundlage seiner Genealogie diente (1 Chr 3, 15 s. oben S. 47 ff.). 4 Söhne des Josia, also 3 Brüder Jojakims genannt. Woher anders soll denn Mt sein *καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ* v. 11 genommen haben? Und wen anders als den Jojakim könnte er v. 11 gemeint haben? Daß er neben ihm seine Brüder nennt und die Zeit dieser Generation mit der Deportation nach Babel gleichsetzt, wird durch die im AT berichteten Ereignisse hinreichend begründet.[21]) Gegen die Annahme, daß v. 11 Jojakim gemeint sei, kann auch das nicht eingewendet werden, daß dann zwischen v. 11 und v. 12, wo ohne Frage Jechonja gemeint ist, die Stammfolge unterbrochen sei, sofern der in v. 11 gemeinte Jojakim nicht als der Erzeuger des v. 12 gemeinten und genannten Jechonja bezeichnet sei, wie sonst durch die ganze Liste hindurch. Aber nur an dieser Stelle ist auch ein großes geschichtliches Ereignis, welches an sich mit der Genealogie nichts zu schaffen hat, als Grenzscheide zweier großer Perioden, der Königszeit und der königslosen Zeit bezeichnet, ein Ereignis, dessen einschneidende Bedeutung dem Leser auch dadurch zum Bewußtsein gebracht wird, daß es im ganzen 4 mal mit dem gleichen Ausdruck genannt wird. Nachdem die ganze regierende Familie in der Deportation zu grunde gegangen war, setzte sie sich nach 1 Chr 3, 16 ff. so fort, daß einer der deportirten Prinzen, Jechonja, im Exil Vater des Sealthiel wurde. Mt hatte v. 11 den Jechonja nicht eigens genannt, aber in den summarischen Ausdruck inbegriffen.[22]) Auch eine Erinnerung an Jer 22, 30 brauchte den Mt in seinem Vertrauen zu den Angaben seiner Hauptquelle nicht irre zu machen; denn jene Drohung des Propheten konnte und sollte nach Jer 22, 28 dahin gedeutet werden, daß von den Söhnen Jechonjas keiner als König in Juda herrschen werde. So hat, wie es scheint, schon LXX und, wenn man von dem unklaren Satz 1 Chr 3, 16ᵇ absieht, nach 1 Chr 3, 17 auch der Chronist den Propheten verstanden. Hat aber Mt selbst d. h. der Vf von Mt 1, 2—17 in v. 11 den Jojakim gemeint, so bleibt die Frage, wie in den griechischen Text *Ἰεχονίαν* statt *Ἰωακείμ* hineingeraten ist. Es ist zunächst zu bedenken, daß der von den Griechen so genannte König nicht nur יְכָנְיָה (auch יְכָנְיָהוּ und כָּנְיָהוּ), sondern auch יְהוֹיָכִין heißt (2 Reg 24, 6 ff.; Jerem 52, 31; 2 Chr 36, 8), was dem Namen seines Vaters יְהוֹיָקִים im Klang sehr nahe kommt. Ferner liegt am Tage, daß diese beiden Namen lange vor Entstehung des griech. Mt sehr häufig von griech. Übersetzern verwechselt worden sind. 23) Es ist freilich nicht zu bestreiten, daß häufiger Jechonja oder Jojachin fälschlich Jojakim genannt worden ist, als umgekehrt, und daß die Form des ersteren Namens, welche Mt in seiner Hauptquelle vorfand (1 Chr 3, 16 f. יְכָנְיָה), also wohl auch v. 12 angewandt hat, mit dem Namen des v. 11 gemeinten und sicherlich auch so genannten Jojakim an sich nicht zum Verwechseln ähnlich war. Das spricht aber nicht dagegen, daß ein hebräischer Christ, welcher wußte, daß Jechonja und Jojachin dieselbe Person bezeichne, als Übersetzer des hebr. Mt diese Person mit dem Jojakim v. 11 identificirte. Da durch die ganze übrige Liste hindurch jeder Name doppelt vorkam, zuerst als erzeugtes Objekt, dann als erzeugendes Subjekt, so schien das auch hier der Fall sein zu müssen. Ohne ein gewisses Maß von Überlegung auch des Inhalts ist die Tätigkeit eines Übersetzers nicht zu denken, und gerade durch die Fehlerhaftigkeit solcher Erwägungen kennzeichnet sich einer als Übersetzer. Hat aber der Vf selbst v. 11 den Jojakim, und dagegen v. 12 den Jojachin genannt, so versteht sich von selbst, daß letzterer von ihm in der Zählung der Generationen nicht übergangen werden konnte, oder mit anderen Worten, daß der vorher noch nicht genannte Jojachin v. 12 als der erste in der 3. Reihe zu zählen ist, welche dann richtig mit Jesus dem Christ als dem vierzehnten abschließt.

---

[20]) Joahas 2 Reg 23, 30 f.; Eliakim als König Jojakim 2 Reg 23, 34—24, 17; Mathanja als König Zedekja 2 Reg 24, 17—25, 7, der Bruder des Jojakim und somit Oheim von dessen Sohn Jojachin oder Jechonja (2 Reg 24, 17; Jerem 37, 1). Dazu käme nach 1 Chr 3, 15, wenn Sallum = Joahas (s. A 18 a. E.), noch als vierter der dort zuerst genannte Jochanan.

[21]) Nach 2 Chr 36, 6 wurde schon Jojakim zum Zwecke der Deportation zeitweilig in Ketten gelegt und nach Dan 1, 1 ff. sind nicht nur Tempelgeräte, sondern auch vornehme Jünglinge damals nach Babel gebracht worden. Die folgenden Könige, der Sohn Jojakims Jechonja und Zedekja, der Bruder Jojakims, erlebten die *μετοικεσία* in eigener Person 2 Reg 24, 15; 25, 7; 2 Chr 36, 10. Deportirt wurde auch Joahas, wenn auch nicht nach Babel, sondern nach Ägypten 2 Reg 23, 34. — Da Jechonja während seiner dreimonatlichen Regierung, die mit seiner Deportation endigte, erst 18 Jahr (2 Reg 24, 8), nach 2 Chr 36, 9 gar erst 8 Jahr alt war, so mußte als selbstverständlich erscheinen, daß er, wie Mt v. 12 sagt, erst nach der Deportation, also im Exil Vater des Sealthiel wurde. Vielleicht verstand Mt auch 1 Chr 3, 17 dahin, daß Sealthiel ein Sohn des gefangenen (אַסִּיר = הָאַסִּיר) Jechonja gewesen sei.

[22]) Obwohl Jechonja nicht Bruder, sondern Sohn Jojakims war, konnte er doch in *τοὺς ἀδ. αὐτοῦ* v. 11 um so eher mit den 3 oder 4 leiblichen Brüdern Jojakims (s. A 20) zusammengefaßt werden, als er auch 2 Chr 36, 10 (cf 1 Chr 3, 16?) ungenauer Weise ein Bruder Zedekjas, somit auch Jojakims, genannt war.

---

23) Jechonja heißt 2 Reg 24, 6—15; 25, 27; Jerem 52, 31; Ez 1, 2 in LXX beharrlich *Ιωακειμ*, 2 Reg 24, 6 sogar in demselben Satz, in welchem seines Vaters Name ebenso geschrieben ist. Lucian hat dies durchweg in *Ἰωακειν* korrigirt, dafür aber auch 2 Reg 24, 19 diese Form eingesetzt, wo im Hebr. Jojakim genannt ist. Jerem 22, 24 heißt nach cod. Al. der Vater *Ιεχονιας*, der Sohn *Ιωακειμ*. Die Kirchenväter, z. B. Eus. quaest. 10 u. 13 ad Steph. (Mai, Nov. p. bibl. IV, 243. 248). hatten vom Standpunkt der LXX das Recht zu sagen, daß Jojakim auch Jechonja heiße.

Nicht nur für die Sicherstellung der vorstehenden Ausführung, sondern auch für die Würdigung des ganzen Mtev in seiner vorliegenden griech. Gestalt ist es notwendig, die Form auch der übrigen dem AT entnommenen Namen der Genealogie ins Auge zu fassen.[24] Die meisten derselben, zumal der einhellig überlieferten entsprechen der LXX.[25] Dies beweist ebenso wie der Buchtitel, daß der Vf sei es des ganzen Buchs oder der Genealogie an die Sprache der LXX gewöhnt war, aber keineswegs, daß er die Namen aus der LXX geschöpft hat. Dem widerspricht vielmehr eine ganze Reihe von Beobachtungen.[26] Um mit dem Zweifellosen zu beginnen, so kann das von aller griech. Tradition ab-

---

[24] Cf Hatch-Redpath, Concordance of the Septuagint, Suppl. fasc. I (1900). Selbstverständlich sind im Folgenden fast ausschließlich diejenigen Stellen berücksichtigt, wo die von Mt gemeinten Personen als Träger des betreffenden Namens vorkommen, insbesondere die Listen 1 Chr 2, 3—15; 3, 10—20; Ruth 4, 18—22.

[25] So abgesehen von gleichgiltigen Verschiedenheiten der Orthographie (*ει* oder *ι*, *σ* oder *σσ* u. dgl.) die Namen der Patriarchen, ferner *Φαρες*, *Αμιναδαβ*, *Ναασσων*, *Σαλμων* (so B 1 Chr 2, 11; A Ruth 4, 20. 21, Lucian überall, *Σαλμαν* B Ruth 4, 21 f. A 1 Chr 2, 11, hebr. שלמה שלמא und שלמון), *Ιεσσαι*, *Σολομων* (auch in LXX oft genug neben häufigerem *Σαλωμων* und *Σαλομων*), *Ροβοαμ*, *Ιωσαφατ*, *Ιωραμ*, *Οζειας* oder *Οζιας*, *Ιωαθαμ* (neben *Ιωθαμ*, *Ιωναθαν*, *Ιωαθαν* ist auch diese Form in LXX gut bezeugt z. B. 2 Reg 15, 7 A Luc., 2 Chr 26, 21—27, 9 B Luc., stellenweise auch A), *Αχαζ* (daneben auch *Αχας* א einmal, א^a C D zu Lc 3, 23, k q, beide Formen auch in LXX abwechselnd). *Εζεκιας*, *Μανασσης*, *Ιωσειας* oder *Ιωσιας*, *Ιεχονιας*, *Σαλαθιηλ*, *Ζοροβαβελ*. Fraglich kann sein, ob zur Zeit des Mt *Αραμ* (v. 3 f.) für רם 1 Chr 2, 9 f.; 2, 25. 27; Ruth 4, 19 bereits in LXX zu lesen war. Die Bezeugung dort ist unsicher: 1 Chr 2, 9 f. *Αραμ* A Luc., *Αρραν* B, רם Pesch. mit Hebr. und Targ.; 1 Chr 2, 25. 27 *Ραμ* B Luc., *Ραν* A, ארם Pesch.; Ruth 4, 19 *Αρραν* BA, *Αραμ* Luc. Pesch. In Lc 3, 33 hat *Αραμ* starke Zeugen gegen sich. Es kann sich mit *Αραμ* bei Mt ähnlich verhalten wie mit *Εσρωμ* v. 3 s. folgende A unter Nr. 2.

[26] Es finden sich erstens einige rein orthographische Abweichungen von der in LXX vorherrschenden oder alleinherrschenden Schreibung. Dabei ist zu beachten, daß ebensosehr die Hss der LXX, insbesondere cod. A, dem Verdacht unterliegen, nach den Anführungen im NT emendirt zu sein, als umgekehrt die ntl. Hss nach LXX. 1) *Ζαρε* v. 3, obwohl nur durch B und Oxyr. bezeugt, möchte ursprünglich sein, da dieser זֶרַח Gen 38, 30; 46, 12; Num 26, 20; Jos 7, 1; 1 Chr 2, 4. 6; 9, 6 *Ζαρα* geschrieben wird und nur für andere Träger dieses Namens *Ζαρε* mehr oder weniger gut überliefert ist (Gen 36, 13. 17; 1 Chr 1, 37; 2 Chr 14, 8). 2) *Εσρωμ* v. 2 fast ohne Variante, auch Lc 3, 33 überwiegend bezeugt = חֶצְרוֹן, in LXX sehr verschieden geschrieben: Gen 46, 9; Num 26, 21 *Ασρων*, *Ασρωμ*, Ruth 4, 18, 19 *Εσρων*, 1 Chr 2, 5; 4, 1 *Ασρωμ*, Lucian hat für diese Person neben *Εσρων*, *Εζρων* nur einmal 1 Chr 2, 5 *Εσρωμ*, sehr häufig dagegen hat A diese Form des Mt, auch für den Ortsnamen Jos 15, 3. 3) *Βοες* v. 5 א B Oxyr., Sah, Kop, k; das *ΒΟΟΣ* in C und einigen Min entstand wahrscheinlicher aus *ΒΟΕΣ* als aus dem *ΒΟΟΖ* der übrigen Hss. In LXX hat Lucian für בֹּעַז durchweg, A nur Ruth 2, 15; 4, 8; 1 Chr. 2, 11. 12 das korrekte *Βοοζ* (ז = ζ), sonst mit B *Βοος*. Die Form des Mt stammt also nicht aus LXX. 4) *Ραχαβ* = רָחָב Jos 2, 1. 3; 6, 17. 23. 25, in LXX stets *Ρααβ*, ebenso ohne Varianten Jk 2, 25; Hb 11, 31; Clem I Cor. 12, 1—3, wahrscheinlich auch Jos. ant. V, 1, 2 ursprünglich trotz starker Bezeugung

---

für *Ραχαβη*. Mt also unabhängig von LXX. 5) *Ιωβηδ* ℵ BC* Δ Oxyr., manche Min, Sah Kop Arm, ein griech. Onomastikon in einem aus der Genealogie des Mt geschöpften Abschnitt (Lagarde, Onom. p. 179, 36—180, 45), Epiph. ancor. c. 59; die übrigen *Ωβηδ*, *Οβηδ*, *Obtha* (k) = עוֹבֵד. In LXX hat A 1 Chr 2, 12 (und von anderen Personen 1 Chr 2, 37 f.; 11, 47; 26, 7; 2 Chr 23, 1) *Ιωβηδ*, BS 1 Chr 11, 47 *Ιωβηθ*, sonst alle, auch A Ruth 4, 17—22, das richtige *Ωβηδ* cf Jos. ant. V, 9, 4; VI, 8, 1. Andrerseits ist Lc 3, 32 *Ιωβηδ*, teilweise weiter verschrieben in *Ιωβηλ*, stark bezeugt. 6) *Αβιουδ* v. 7 (v. 13 fast ohne Variante wiederkehrend) nicht sehr stark bezeugt durch D (in der harmonisirten Genealogie hinter Lc 3, 23, für 1, 7 nicht vorhanden), die Randlesart von S^3 und die Lat c d g^1 (*abiuth*) g^2 k (*abiu*) q. Der König, welcher 1 Reg 14, 31—15, 8 von den Masoreten אֲבִיָּם, 1 Chr 3, 10; 2 Chr 13, 1 ff. אֲבִיָּה, 2 Chr 13, 20 f. אֲבִיָּהוּ genannt ist, heißt in LXX 1 Reg 14, 31 ff. *Αβιου*, in der Chronik *Αβια*. Dagegen hat LXX *Αβιουδ* für den von den Masoreten hievon unterschiedenen Namen אֲבִיהוּא Ex 6, 23 und sonst. Hier scheint eine Vertauschung zweier ähnlich aussehender oder lautender Namen vorzuliegen und insofern dieser Fall zu einer zweiten Gruppe zu gehören, nämlich zu den Fällen, wo anstatt des richtigen Namens der von Mt gemeinten Person ein ganz anderer und zwar ein berühmterer Name getreten ist. Dies gilt von 7) *Ασαφ* v. 7. 8 in ℵ B C D (zu Lc 3, 23) Oxyr. 3 Min, Epiph. ancor. c. 59, Onom. (s. unter Nr. 5) Sah Kop S^3 (Rand) Arm, Lat. c g$^{1.2}$ k. Der König אסא 1 Reg 15, 8—16, 29; 22, 41. 43; 1 Chr 3, 10; 2 Chr 13, 23—16, 13 in LXX stets *Ασα*, bei Jos. ant. VIII, 11, 3—12, 16 *Ασανος*. Nur einige lat. Texte haben *Asaph* (z. B. Jos. lat.) oder *Asab* (z. B. Lucifer ed. Vindob. p. 50). *Ασαφ* dagegen ist der berühmte Psalmist אסף, abgesehen von vereinzelten Schreibfehlern (*Ασαβ*, *Ασσαφ*) in LXX konstant richtig transskribirt. 8) *Αμως* v. 10 ℵ B C D (zu Lc 3, 23) M Γ Δ Π* (Oxyr. hier defekt), manche Min, Epiph. ancor. 59, Sah Kop Arm, Lat. c ff^1 g$^{1.2}$ k q. Der König אָמוֹן 2 Reg 21, 18—25; 1 Chr 3, 14; Zeph 1, 1 ist also hier verdrängt durch den Propheten עָמוֹס (Amos 1, 1; 7, 8 ff.). Der Name des Königs ist in LXX abgesehen von gelegentlich vorkommendem *Αμμων* und *Αμνων* statt des richtigeren *Αμων* (so stets im lucian. Text, B* Zeph 1, 1, Vulg) meist richtig überliefert; aber es ist doch auch *Αμως* eingedrungen in B 2 Reg 21, 18 ff., AQ Zeph 1, 1, von 2. und 3. Hand in B 1 Chr 3, 14; Zeph 1, 1, ebenso in A 1 Chr 3, 14 hineinkorrigirt. Auch bei Jos. X, 4, 1 ist neben stärker bezeugtem *Αμων* (acc. *Αμονα*) vereinzelt auch *Αμωσος* überliefert. Da letztere Form aus dem durch die Masoreten, Targ., Pesch., gute Hss der LXX und Vulg sicher bezeugten hebr. Text nicht entstanden sein kann, und da sie in Hss der LXX und des Josephus mehrfach nachträglich an Stelle des Richtigen eingetragen worden ist, so ist sie überall als eine christliche Interpolation aus Mt 1, 8 zu beurteilen, ebenso wie *Jobed* und *Asaph* unter Nr. 5 und 7. Dadurch gewinnen diese fehlerhaften Formen bei Mt eine Verstärkung ihrer Bezeugung. Die Frage, was von diesen auffälligen, meist fehlerhaften Formen vom Standpunkt der Textkritik des Mt zu halten sei, scheint mir leicht zu beantworten. Sieht man von den minder deutlichen und wichtigen Fällen unter Nr. 1. 2. 6 ab, so ist ihre Bezeugung, was Alter und Mannigfaltigkeit anlangt, eine bedeutende. Zu Nr. 4 fehlt jedes widersprechende Zeugnis. Für Nr. 3. 5. 7. 8 kommt zu ℵ B C (bei Nr. 3 seine Vorlage, bei 5 seine erste Hand) der uralte ägyptische Papyrus, bei welchem nur zufällig Nr. 8 fehlt; für Nr. 3. 7. 8 außerdem der altertümlichste aller lat. Texte k; für Nr. 5. 7. 8 Epiphanius und Arm, für Nr. 5. 7 (auch Nr. 2. 6) das erwähnte Onomastikon, für Nr 7. 8 (auch Nr. 6) der griech. und lat. Text von D und manche alte Lateiner, für Nr. 8 eine stattliche Zahl von weichende *Ραχαβ* statt *Ρααβ* (v. 5) nur von einem geschrieben sein,

---

Uncialen. Angesichts der hiedurch bezeugten weiten und frühzeitigen Verbreitung ist die Annahme, daß die fehlerhaften Formen 5. 7. 8 zufällige Schreibfehler eines alten Abschreibers seien, unannehmbar. Noch weniger können sie bewußte „Emendationen“ sein; denn die einzige Quelle, aus welcher ein Rezensent glauben konnte, angebliche Verbesserungen des überlieferten ev Textes schöpfen zu können, die LXX, enthielt, wie gezeigt, die fehlerhaften Formen unter Nr. 5. 7, und in der alten Zeit, in welcher dieser Rezensent gearbeitet haben müßte, sicherlich auch die unter Nr. 8 gar nicht, ebensowenig wie die Formen Nr. 3. 4. Dagegen ist nichts begreiflicher, als daß man die seltsamen Formen nach der LXX und in den Versionen nach den Afterübersetzungen der LXX änderte. Zu dem Ende bedurfte es keiner umständlichen Nachforschungen. Man verglich die Genealogie des Mt mit den Genealogien in 1 Chron 2, 3—15; 3, 10—15; Ruth 4, 18—22 und trug von dort die richtigen Namen und Namensformen ein. Dies ist allem Anschein nach zuerst bei den Syrern, nach dem Zeugnis von SsScS^1S^2 wahrscheinlich schon von dem ersten Übersetzer der vollständigen Evv geschehen. Die Quelle dieser wirklichen Verbesserung war nicht, wie die so mancher anderer Eigentümlichkeiten des syr. Textes ein aus dem Abendland nach Mesopotamien gekommener griech. Text; denn nach der Überlieferung des Abendlands (besonders nach k und D) sind dort ursprünglich die fehlerhaften Formen herrschend gewesen und erst später und sehr unvollständig durch die korrekten Formen verdrängt worden. Der syr. Übersetzer der Evv schöpfte vielmehr aus der Peschittha des AT's. Aus Ruth 4, 20f. nahm er die vom masor. Text (s. A 25) wie vom griech. Mt (*Σαλμων*) abweichende Form שׁלא (Ss Sc Mt 1, 4; Aphraat p. 465, 22; 473, 17 cf Lc 3, 32). Er fand aber dort in der Chronik auch die richtigen Formen חצרון, עיבד, אביא, אסא, אמון, welche er in Mt aufnahm. Der dort gefundene Name בעז bot ihm keinen Anlaß, von der in seinem griech. Mt vorliegenden Form abzuweichen, weil die Vokalisation und die Transskription des ז frei blieb. Der Name רחב, welcher in den genannten Genealogien nicht vorkommt, würde ihm auch dann, wenn er ihn in Jos 2, 1 aufgesucht hätte, keinen Anlaß zu einer Verbesserung gegeben haben, denn das Mt 1, 5 vorliegende *Ραχαβ* konnte als genaue Transskription gelten. Hier zeigt sich aber wiederum wie bei שׁלא 1, 4f., daß die Korrekturen nicht auf griech. Boden nach der LXX, sondern auf syr. Boden nach der Peschittha gemacht worden sind. Ein Grieche konnte nicht auf שׁלא geraten, was auch kein Grieche oder Lateiner Mt 1, 4 geschrieben hat; ein solcher würde aber, wenn er einmal nach LXX korrigiren wollte, auch *Ραχαβ* nicht ungeändert gelassen haben, was doch alle Griechen und Lateiner abgesehen von gleichgiltigen Verschreibungen unangetastet gelassen haben. Steht somit fest, daß alle diese „Verbesserungen“ in sehr früher Zeit bei den Syrern eingeführt worden sind, so ist die ziemlich späte Verbreitung derselben unter Griechen und Lateinern sehr begreiflich. Wie in Sachen des Kanons, so hat auch in Sachen des ntl Textes um 300 eine Rückwirkung von der syr. Kirche und Theologie auf die griech. stattgefunden, als deren Vermittler Lucian und die anfangende Exegetenschule von Antiochien zu betrachten sind. Damals nahm man es als eine willkommene Gabe von den Syrern an, daß man den heiligen Evangelisten von dem Schimpf reinigen konnte, den König Asa mit dem Psalmisten Asaph, den König Amon mit dem Propheten Amos verwechselt und die Namen eines Obed und des Königs Abia fehlerhaft geschrieben zu haben. *Salmon* und *Rachab* ließ man ungeändert, weil ersteres durch LXX gegen die Syrer geschützt war, Rachab aber durch die Syrer nicht kritisirt war. Auch daß die Bezeugung für die fehlerhaften und die korrekten Formen der den Namen רָחָב in einem hebr. oder aram. Text vor Augen hatte. Auch die Formen *Ζαρε*, *Βοες* (v. 3. 5), welche wahrscheinlich von Mt so geschrieben wurden (oben S. 59 f. A 26 nr. 1. 3), sind nicht aus LXX herzuleiten, vielleicht auch nicht *Εσρωμ* und *Αραμ* (v. 3. 4), wie Mt sicherlich geschrieben hat. Dazu kommen aber noch andere Fälle, in welchen teils materiell, teils formell fehlerhafte Formen mehr oder weniger stark bezeugt sind, welche weder aus dem Urtext des AT's, noch aus der LXX erklärt werden können, nämlich *Ιωβηδ* (v. 5), *Αβιουδ* (v. 7), *Ασαφ* (v. 7. 8), *Αμως* (v. 10). Ist S. 59 ff. bewiesen, daß diese fehlerhaften Formen ebenso wie die nur orthographisch auffälligen in unserem griech. Mt die ursprünglichen sind, und daß sie zuerst bei den Syrern des 2. oder 3. Jahrhunderts, sodann vom 4. Jahrhundert an allmählich auch bei den Griechen und Lateinern durch die korrekten Formen *Ωβηδ*, *Αβια*, *Ασα*, *Αμων* verdrängt worden sind, so folgt auch, daß der, welcher den griech. Text des Buchs zuerst niedergeschrieben hat, nicht der eigentliche Vf, sei es des ganzen Buchs, sei es der hier vorliegenden Stammtafel ist. Denn es ist undenkbar, daß einer, der die lange Ahnenreihe des Davidssohnes Jesu in einer geordneten Stammtafel darstellen wollte, sich dabei auf sein fehlsames Gedächtnis verlassen und nicht die atl Nachrichten und Geschlechtsregister zu Rate gezogen haben sollte. Wer aber letzteres tat, konnte zwar auch den einen oder anderen Schreibfehler einfließen lassen; er konnte aber nicht den berühmten Psalmdichter Asaph (Ps 50. 73—83) und den berühmten Propheten Amos an Stelle der Könige Asa und Amon in die Liste der Könige aufnehmen, mochte er den hebr. oder den griech. Text des AT's oder ein Targum vor Augen und in Händen haben. Ist dieser doppelte sinnvolle Unsinn nicht auf Rechnung des Originalschriftstellers, sondern des griech. Bearbeiters zu setzen, so gilt dasselbe auch von den übrigen fehlerhaften Formen (*Ιωβηδ*, *Αβιουδ*, *Εσρωμ*, *Αραμ*), wie es selbstverständlich von den nur auffälligen Transskriptionen gilt (*Ζαρε*, *Βοες*, *Ραχαβ*), für welche dem griech. Bearbeiter seine nicht vokalisirte hebr. oder aram. Vorlage volle Freiheit ließ. Wir lernen hier sein Verfahren kennen. Er war nicht

---

nicht in allen Fällen die gleiche ist, d. h. mit anderen Worten, daß die von den Syrern über Antiochien eingeführten gelehrten Verbesserungen sich nicht sämtlich gleich rasch und allgemein verbreitet haben, erklärt sich unschwer. Der Fehler *Amos* für *Amon* behauptete sich am längsten, weil zu der Zeit, da die jüngeren unter den Hss, welche *Amos* bieten (M *Γ* *Δ* etc.), geschrieben wurden, diese fehlerhafte Form längst auch in LXX sich eingenistet hatte. Das fehlerhafte *Asaph* wurde früher und allgemeiner durch die gelehrte Verbesserung *Asa* verdrängt, weil jene Form in LXX keinerlei Stütze und Entschuldigung fand. Nach alle dem dürfte feststehen, daß im griech. Mt *Βοες*, *Ιωβηδ* (v. 5), *Αβιουδ*, *Ασαφ* (v. 7), *Αμως* (v. 10), vielleicht auch *Ζαρε* (v. 3) ursprünglich sind.

Schriftsteller, sondern Übersetzer und hielt es daher nicht für seine Aufgabe, die in seiner Vorlage stehenden Namen mit kritischem Auge zu prüfen, sie mit den Quellen, dem hebr. oder griech. Text des AT's zu vergleichen und etwa darnach zu berichtigen. Er übersetzte, um mit Papias zu reden, „so gut er's vermochte". Als einem beider Sprachen mächtigen und mit der LXX wohl vertrauten Judenchristen boten sich ihm für die geschichtlich berühmteren Namen ohne alles Nachschlagen die von LXX geschaffenen und in aller griechisch redenden Juden und Christen Mund umlaufenden Formen dar. Zu diesem berühmteren Namen gehörten aber nicht, זרח, חצרון, רם (v. 3) בען, עובד (v. 2) אביה oder אביהו, אסא (v. 7), אמון (v. 10), damals vielleicht auch noch nicht רחב (v. 5). In diesen Fällen war der Übersetzer weder durch deutliche Erinnerung an die LXX noch an das hebr. AT gebunden und transskribirte teils frei, aber richtig, teils fehlerhaft. Die Ursachen der Fehler können sehr verschiedene gewesen sein. Es kann schon in der aram. Vorlage, die möglicher Weise durch eine lange Kette von Abschriften mit der Urschrift verbunden war, zumal bei den weniger berühmten Namen mehr als ein Schreibfehler enthalten gewesen sein. Sind die Formen *Ιωβηδ, Εσρωμ*, vielleicht auch *Αραμ* in Lc 3, 32. 33 ursprünglich, so kann der griech. Übersetzer des Mt unter dem Einfluß des zu seiner Zeit bereits existirenden Lcev diese Formen aufgenommen haben. Bei den Namen Asaph — Asa und Amos — Amon [26a]) zeigt sich aber die vielleicht nur instinktive Absicht, einen unberühmten Namen durch einen berühmten zu ersetzen. Ein umsichtiger Übersetzer hätte diese groben Fehler, wenn er sie bereits vorfand, entdecken und berichtigen müssen; wenn sie in seiner Vorlage noch nicht enthalten waren, sie auch nicht schaffen dürfen. Ein solcher würde auch nicht seinen unzulänglichen Überlegungen folgend in v. 11 den Jojakim durch Jojachin verdrängt, sondern, durch v. 17 belehrt, die dort gezählten Generationen unverletzt überliefert haben.

Kehren wir vom Übersetzer zum Vf zurück, so hat dieser durch nichts deutlicher die ihn bei der Darlegung der Abstammung Jesu beseelenden Gedanken ausgedrückt, als durch die Namen der Frauen v. 3. 5. 6. Thamar (v. 3) hat die in gleicher Stunde von ihr geborenen und daher von Mt neben einander genannten Söhne Phares und Zara in blutschänderischem Umgang mit ihrem Schwiegervater Juda empfangen, und diese Verirrung ist nicht zum wenigsten veranlaßt durch die Sünde, welche von ihrem verstorbenen Manne Onan den schimpflichen Namen bekommen hat (Gen 38). Es ist ein schmachvolles Blatt in der Geschichte des Volks und auch des von Juda und Thamar abstammenden Königshauses, auf welches

---

[26a]) Der Lc 3, 25 an ganz anderer Stelle der Genealogie stehende Amos kann nicht wohl die Wurzel des Fehlers sein.

Mt damit den Finger gelegt hat. Die Heidin Rahab (v. 5) wird Jos 2, 1 als Hure eingeführt und in der christlichen Literatur regelmäßig so charakterisirt (Jak 2, 25; Hb 11, 31; Clem I Cor 12). Mt unterläßt dies; der Name genügt ihm ebenso wie der Name Thamar, um an das zu erinnern, was jeder wußte, der überhaupt von diesen Frauen etwas wußte. Wenn er Rahab ohne Anhalt im AT als Mutter des Boas in den Stammbaum Davids einreiht, wird er einer jüdischen Sage gefolgt sein.[27] Die dritte Frau, welche Mt nennt, ist die aus dem Büchlein, das ihren Namen trägt, bekannte Moabiterin Ruth, die Gattin des Boas. Persönlich steht sie rein da; wie wenig es aber dem Geschmack des späteren Judentums entsprach, daß Davids Großmutter eine geborene Heidin und vollends eine Moabiterin gewesen, zeigt die rabbinische Auslegung des Buches Ruth an mehr als einer Stelle.[28] Die vierte Frau (v. 6), die Mutter Salomos, wird nicht einmal mit ihrem Namen Bathseba genannt; aber durch ihre Bezeichnung als Weib des Urias wird ebenso fein wie scharf auf den im Morde endigenden Ehebruch Davids hingewiesen, welchen der Prophet Nathan so mutig gestraft und der königliche Ehebrecher und Mörder so bitter bereut hat (2 Sam 11, 2—12, 25; Ps 51). Daß der im Ehebruch erzeugte erste Sohn Bathsebas starb, und daß David der Vater Salomos erst wurde, nachdem er die Witwe des gemordeten Urias zu seinem Weibe gemacht hatte, ändert nichts daran, daß der erste Davidssohn auf dem Throne einem ehebrecherischen Bunde entsprossen ist, dessen verbrecherischer Ursprung durch die nachfolgende Legalisirung wahrlich nicht gesühnt worden ist. Das den 4 Frauen Gemeinsame ist, daß sie als Ahnfrauen des ersten oder des anderen

---

[27] Eine solche ist m. W. bisher in der jüdischen Literatur nicht nachgewiesen. Im Midrasch zu Ruth Par. 2 (Übers. von Wünsche S. 14f. mit dem Nachweis von Parallelen S. 61) findet sich jedoch eine weitläufige, an 1 Chr 4, 21—23 anknüpfende Erörterung über Rahab, deren Zusammenhang mit dem Buch Ruth nicht sofort ersichtlich ist. Man fand Rahab und die von ihr abstammende Familie in 1 Chr 4, 21, setzte also voraus, daß Rahab in den Stamm Juda aufgenommen worden sei. Im weiteren Verlauf (Wünsche S. 16. 17) wurden auch Ruth und Bathseba, Boas und Elimelech (aus Ruth 1, 2) in jene Verse hineingedeutet. In demselben Midrasch Par. 8 S. 58 wird auch noch Thamar mit Ruth zusammengestellt. Das Targum zu 1 Chr 4, 22 entdeckt dort auch den Chiljon aus Ruth 1, 2—5 und den Boas, den ersten und den zweiten Mann der Ruth. Man sieht, daß mit den übrigen von Mt genannten Frauen auch Rahab bei den Juden in Verbindung mit der Vorgeschichte des davidischen Hauses gesetzt worden ist. Die daneben herlaufenden Traditionen, daß Rahab die Gattin Josuas geworden und daß 8 oder 10 namhafte Priester und Propheten von Rahab abstammten (bab. Megilla fol. 14^{b}; Midrasch Ruth l. l., Midrasch Bemidbar Par. 8 fin.), widersprechen der an 1 Chr 4, 21 haftenden Tradition und können diese ebensowenig aus der Welt schaffen, als erklären.

[28] Midrasch zu Ruth übers. von Wünsche S. 19. 30. 35. 45, besonders aber S. 58 die Berufung Davids auf Thamar gegenüber denen, welche ihm die Abstammung von Ruth zum Vorwurf machen.

David für jüdische Empfindung anstößig waren oder anstößig hätten sein müssen, wenn auch in verschiedenem Grade und aus teilweise verschiedenen Gründen. Ruth, deren liebliche Gestalt zu den drei anderen nicht zu passen scheint, hat doch das mit Rahab gemein, daß sie beide heidnischer Herkunft sind. Wenn man bedenkt, welche Bedeutung dem Gegensatz zwischen Juden und Heiden im Buch des Mt zukommt,[29]) so hat man auch begriffen, warum Mt diese beiden Proselytinnen aus dem Heidentum in die Genealogie des Messias aufgenommen hat. Es widerspricht nicht der Vorgeschichte des Messias, sondern entspricht derselben vielmehr, daß der, welcher sein Volk von den Sünden erlösen sollte (1, 21), allen Völkern gepredigt sein will, damit sie in seine Jüngerschaft aufgenommen werden (28, 19). Wenn Rahab, abgesehen von ihrer heidnischen Herkunft, wegen ihres sittenlosen Lebens nicht mit Ruth, sondern näher mit Thamar und Bathseba zusammengehört, so ist doch nicht zu übersehen, daß Ruth die Tochter eines Volks war, welches nach Gen 19, 30—38 einen ähnlich schandbaren Ursprung hatte, wie der Zweig des Stammes Juda, aus welchem Davids Geschlecht hervorgegangen ist. Daß aber Mt nicht Sara und Rebekka, sondern Thamar, Rahab, Ruth und Bathseba in den Stammbaum des Messias aufgenommen hat, findet keine befriedigende Erklärung darin, daß er die Absicht gehabt habe, den Ahnenstolz der Juden zu dämpfen, oder auf die Notwendigkeit eines Erlösers von den Sünden hinzuweisen.[30]) Denn es ist nicht die Sündhaftigkeit oder Gottlosigkeit der Ahnen des Messias im allgemeinen, welche jene Frauennamen in Erinnerung bringen, sondern solche Sünde und Schande, welche auf dem Gebiet des geschlechtlichen Lebens liegt und somit der Fortpflanzung des Geschlechtes, welches für den Juden der Träger der größten Verheißungen und Hoffnungen war, nach dem Zeugnis der atl Geschichte als Makel anhaftete. Wie die ganze Genealogie eine Darstellung der Geschichte Israels in ihrer Abzielung auf Jesus den Christ ist, so müssen auch diese vielsagenden Frauennamen auf das abzielen, was von der Erzeugung und Geburt und insbesondere von der Mutter Jesu gesagt wurde und von Mt gesagt werden sollte. Wäre freilich das, was er v. 16 andeutet und v. 18—25 klar darlegt, eine im Umkreis des Mt und seiner ersten Leser unangefochtene Tatsache gewesen, so wäre die Erinnerung an jene Schandflecken in der Vorgeschichte und der Geschichte Davids zwecklos oder doch ein wunderliches Mittel, um durch den Kontrast die Heiligkeit der Erzeugung und Geburt Jesu ins Licht zu stellen oder einen Beweis für das *ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε* (12, 42) zu leisten. In der Erzählung v. 18—25 selbst tritt die Bezeugung der ebenso heiligen wie wunderbaren Erzeugung und Geburt Jesu dem nach menschlichem Urteil wohlbegründeten Verdacht gegenüber, daß er sein Leben einer Untreue seiner Mutter gegen ihren Verlobten verdanke. Auch wenn wir nicht wüßten, daß unter den Juden, die Jesus nicht als den Christ anerkannten, die Sage früh sich verbreitet und durch die Jahrhunderte sich behauptet hat, er sei einer ehebrecherischen Verbinderung seiner Mutter mit einem fremden Manne entsprossen, müßten wir aus Mt 1 schließen, daß dies oder Ähnliches schon vor Abfassung des Mtev der Fall gewesen ist. 31) Zu handgreiflich ist die schon in der Genealogie durch die Frauennamen bekundete apologetische Absicht des Mt. Wenn Juden die ihnen aus christlichen Kreisen zugekommene Kunde, daß Jesus allerdings nicht der leibliche Sohn seines Vaters Joseph sei, ohne Grund und Beweis dahin verdrehen, daß er ein Bastard sei, und wenn sie daraufhin ohne weiteres bestreiten, daß der so schimpflich Geborene der verheißene Davidssohn sei, so sollten sie bedenken, daß an dem davidischen Hause, aus dem auch nach ihrer Hoffnung der Messias hervorgehen soll, Makel genug haften, welche nicht durch eine grundlose Verleumdung, sondern durch die auch ihnen heiligen Schriften bezeugt sind. Wenn sie sich durch jene dunkelen Stellen in der Geschichte des davidischen Hauses mit Recht nicht abhalten lassen, darin eine von Gott geleitete heilige Geschichte zu erkennen und um das Verständnis auch ihrer Dunkelheiten sich zu bemühen, so sollten sie erst recht nicht durch jenes gehässige Gerede über die Herkunft Jesu sich abhalten lassen, der Darlegung des wahren Sachverhalts ein williges Ohr zu leihen. Die *σκάνδαλα* in der Genealogie bereiten auf das *σκάνδαλον* vor, welches für die Juden zur Zeit des Mt die Erzeugung und Geburt Jesu geworden war. Ist die Darstellung des Mt nur zu begreifen aus dem Gegensatz zu der jüdischen Verleumdung, daß Jesus ein uneheliches Kind seiner Mutter sei, so setzt diese jüdische Behauptung wiederum

---

[29]) Es genügt vorläufig der Hinweis auf 1, 21; 2, 1 ff.; 3, 9; 8, 10—12; 10, 5. 6. 17. 18; 12, 17—21; 15, 21—28. 31; 21, 41—43; 22, 8—10; 24, 14; 25, 32; 28, 19 f.

[30]) So Chrys. hom. 3, 2—4 cf 1, 6; flüchtig auch Hier. zu 1, 3.

---

31) Vgl. H. Laible, Jesus Christus im Talmud S. 9—39 mit den Belegen im Anhang und meine Forsch VI, 266 ff., aber auch Strack, Jesus u. die Häretiker S. 21. Der Heide Celsus um 170—180 hatte aus jüdischen Schriften geschöpft, was er seinen Juden über Jesus als Sohn des Pantheras im Gegensatz zu der angeblich von Jesus selbst erdichteten Geburt von der Jungfrau sagen läßt (Orig. c. Cels. I, 28. 32. 33. 39). Wie früh die jüdische Antithese zur christlichen Überlieferung diese bestimmte Form angenommen hat, läßt sich schwerlich noch feststellen; aber es spricht nichts dagegen, sondern manches dafür, daß gerade während des letzten Jahrzehnts vor der Zerstörung Jerusalems, während dessen Mt nach der Überlieferung geschrieben hat, der damals sich steigernde Gegensatz der Juden gegen die Christen in Palästina auch die Behauptung der unehelichen Geburt Jesu hervorgebracht hat, cf. Schlatter, Geschichte Israels von Alex. bis Hadr. 2. Aufl. S. 296. S. auch oben S. 46 f. A 6 u. 7.

voraus, daß unter den jüdischen Christen Palästinas schon seit geraumer Zeit der Glaube an die jungfräuliche Geburt Jesu sich befestigt hatte, und daß eine Kunde hievon über die Grenzen der christlichen Gemeinde hinausgedrungen war und unter den Juden sich verbreitet hatte; denn nur als Karikatur der christlichen Tradition von der außerordentlichen Weise, in welcher Jesus als Sohn des Davididen Joseph geboren wurde, ist jene jüdische Darstellung derselben Tatsache zu begreifen.[32] Aber nicht erst die Berichte des Mt und Lc, sondern die viel älteren Überlieferungen der christlichen Gemeinde Palästinas, welche die Evangelisten verarbeitet haben, haben das jüdische Zerrbild hervorgerufen; denn schon Mt gibt die christliche Überlieferung nicht in einfacher epischer Darstellung wieder, sondern in scharfer apologetischer und polemischer Zuspitzung, und mit unverkennbarer Rücksicht auf die sehr bestimmten und den Lesern seines Buchs wohlbekannten jüdischen Verleumdungen. — Daß es mit der Herkunft Jesu aus Davids Geschlecht eine eigentümliche Bewandtnis habe, gibt Mt schon am Schluß der Genalogie selbst zu verstehen, indem er die Weiterführung des Geschlechts von Joseph zu Jesus v. 16 nicht wieder durch das bis dahin unablässig wiederholte *ἐγέννησε* ausdrückt, sondern den Joseph als den Mann der Maria bezeichnet, aus welcher Jesus, welcher der Christ heißt, erzeugt und geboren wurde. Während *γεννᾶν* überwiegend wie in v. 2—15 (= הוֹלִיד) die zeugende Tätigkeit des Vaters, seltener die gebärende Tätigkeit der Mutter[33] bezeichnet, so vergegenwärtigt doch der Ausdruck *γεννᾶσθαι ἔκ τινος* (cf dagegen 1, 20) den Moment, da das Kind aus Mutterleibe hervorgeht und ans Licht der Welt kommt (Jo 3, 4; 16, 21). In bezug auf diesen Moment aber konnte nach 1, 24f. Joseph mit vollem Recht der Ehegatte der Maria genannt werden, und eben darauf mußte es dem Mt hier ankommen, zu sagen, daß trotz der hier nur erst angedeuteten, in v. 18ff. genau dargelegten Tatsache Joseph der rechtmäßige Gatte der Maria war, als diese Jesum gebar, daß also Jesus als ein Sohn des Davididen Joseph geboren wurde. Die ängstlichen Bemühungen, den Text von v. 16 dem Kirchenglauben noch entsprechender zu gestalten, als es Mt getan hatte, sind dadurch bestraft worden, daß schließlich ein Text herauskam, welcher nicht nur mit dem Kirchenglauben, sondern auch mit sich selbst und mit der folgenden Erzählung in vollem Widerspruch steht.34) Ebenso überflüssig aber wie die Bemängelung

---

[32] Dies hat schon Orig. c. Cels. I, 32 gut gegen den Juden des Celsus gezeigt, welcher (l. l. I, 28) auch ganz offen den Widerspruch gegen die christliche Behauptung an die Spitze gestellt hatte.

[33] So jedoch Lc 1, 13. 57; 23, 29; Jo 3, 4; 16, 21; LXX Judc 11, 1; Ruth 4, 13 (v. l. *τεκεῖν*); besonders auch passives *γεννᾶσθαί τινι* Gen 6, 1; 10, 1. 25; 1 Chr 3, 4. Daher *οἱ γεννήσαντες* = *γονεῖς* = Vater und Mutter Sach 13, 3. Umgekehrt werden יָלַד, *τίκτειν*, *parere* vorwiegend von der Mutter, aber auch vom Vater gebraucht, z. B. Gen 4, 18; Ps 2, 7, an beiden Stellen und im Citat AG 13, 33 auch Pesch. Cf übrigens Bd IV^5, 76, A 67.

---

34) Über den Text von 1, 16 s. Einl II, 298f., ausführlichere Erörterungen bei Burkitt im Ev. da-mepharr. II, 258—266 und Turner im Journ. of theol. stud. 1910, Jan. p. 205—208. Neben dem oben ausgelegten Text, welcher bis vor wenigen Jahren allein beachtet wurde, weil er durch sämtliche Unc (auch Oxyr) und die große Masse der Min, ferner S^1S^2Sh, Sah Kop, Vulg und die alten Ausleger bezeugt ist, — ich nenne ihn hier I — finden sich zwei stark abweichende Texte, nämlich II) *τὸν Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν.* So 1) die Min 346. 543 (Scriv. 556) 826. 828 (Ferrar, Collation of four Mss, 1877 p. 2; Scrivener, Adversaria crit. sacra, 1893 p. 1; Lake im Journ. of theol. stud. I [1899] p. 119; Harris, Further researches into the history of the Ferrar-group, 1900 p. 7) sämtlich zu der sogen. Ferrargruppe gehörig, von welcher jedoch mehrere z. B. 124 den gewöhnlichen Text bieten. Wesentlich ebenso 2) die alten Lat: k (*Joseph, cui desponsata virgo Maria paruit Jesum Christum*) a g^1 (*genuit Jes. qui vocatur* [a *dicitur*] *Chr.*, ebenso q, nur ohne *virgo*) d (*peperit Christum Jesum*), b (*desponsata erat virgo M., virgo autem Maria genuit Jesum* . . .), 3) Sc: „den Joseph, welchem verlobt war Maria die Jungfrau, welche Jesum Christum gebar“. Eine Mischung von I und II bietet Arm s. Robinson, Euthaliana p. 82. III) Ganz vereinsamt steht Ss mit der Übersetzung: „Jakob erzeugte den Joseph. Joseph, welchem verlobt war Maria die Jungfrau, erzeugte Jesum, welcher der Christ genannt wird“. Die Absicht der LA II ergibt sich deutlich aus ihren Eigentümlichkeiten. Es sollte erstens die dem Kirchenglauben unbequem scheinende Bezeichnung Josephs als des Ehemanns durch die aus v. 18 entnommene genauere Bezeichnung des Verhältnisses beseitigt, zweitens aber auch durch die Bezeugung der Jungfrauschaft der Maria noch ausdrücklicher jede heterodoxe Vorstellung ausgeschlossen werden. Nebenbei wurde auch das kühl und fremd klingende *ὁ λεγόμενος* von manchen, vielleicht den ältesten Vertretern der LA II gestrichen. So die Lat kd (cf Ambrosiaster, quaest. 85 ed. Souter p. 147, 2) und Sc (s. vorhin unter II, 2 u. 3. Unzeitige Erinnerung an *ὁ λεγόμενος Χριστός* (Mt 27, 17. 22), wo in dieser Form der Redende es ablehnt, über die Berechtigung zu solcher Benennung Jesu seinerseits ein Urteil abzugeben, mag diese Tilgung veranlaßt haben, wovor schon die Erinnerung an Mt 4, 18; 9, 9; 10, 2 und zahllose andere Stellen in allen Evv hätte warnen sollen. Nachdem Mt bereits 1, 1 sich zu Jesus als dem Messias bekannt hatte und die Genealogie bewiesen hat, daß Jesus allein ein Anrecht auf diesen Titel habe (s. oben S. 50), war gerade diese Hervorhebung des Titels am Platze, der in seiner Gemeinde zu einem zweiten Eigennamen geworden war, cf das bloße *ὁ Χριστός* v. 17. 18; 11, 1. Die charakteristischen Eigentümlichkeiten und somit auch die Tendenz teilt die LA III mit II, sie setzt sich aber in Widerspruch mit sich selbst, indem sie durch Einschiebung des Namens Joseph im Nominativ hinter demselben Namen im Akkusativ den Joseph zum Erzeuger Jesu macht. Daß dies nicht der ursprüngliche Text des Mt sein kann, liegt auf der Hand; denn erstens steht derselbe in unausgleichbarem Widerspruch nicht nur mit der Erzählung in v. 18—25, sondern auch mit den hierauf vorbereitenden Angaben der Genealogie v. 3. 5. 6. Es könnte III nicht aus Mt, sondern nur aus einer von Mt gründlich umgearbeiteten älteren Quellenschrift herstammen, welche den Joseph als den leiblichen Vater Jesu dargestellt hätte. Daß aber Ss nicht eine solche Quellenschrift, sondern unseren Mt vor sich gehabt hat, beweist er dadurch, daß er v. 3. 5. 6. 18—25 in allem wesentlichen das Gleiche

der ursprünglichen Textform, war die Verwunderung darüber, daß Mt wie auch Lc (3, 23—38) als Stammbaum Jesu denjenigen des Joseph gebe, obwohl Joseph nach Mt nicht der leibliche Vater Jesu gewesen ist. In der alten Kirche hat diese Erwägung hauptsächlich dazu gedient, die willkürliche Behauptung der davidischen Herkunft der Maria zu begründen. Die Kritik, welche zunächst von Gegnern des kirchlichen Christentums ausging, gründete auf dieselbe Beobachtung die ebenso willkürliche Behauptung, daß die von Mt mitgeteilte Genealogie ursprünglich unter der Voraussetzung, daß Jesus Josephs leiblicher Sohn sei, entworfen und nur von Mt am Schluß künstlich umgebogen sei, um die Erzählung von der wunderbaren Erzeugung Jesu anschließen zu können.[35] Die,

---

bietet wie Mt. Zweitens aber ist, wie gesagt, der Selbstwiderspruch des Ss in v. 16 selbst so schroff wie möglich ausgesprochen. Hat die dem Joseph verlobte Jungfrau Jesum geboren, so ist eben Joseph nicht der Erzeuger Jesu. Drittens läßt sich die LA I weder aus III, noch aus II erklären. Nachträgliche Einführung von *τὸν ἄνδρα* und Beseitigung von *μνηστευθεισα παρθενος*, also Umgestaltung von II in I hätte doch nur den Sinn haben können, die jungfräuliche Geburt auszumerzen. Diese Absicht ist aber ausgeschlossen, da auch I die wunderbare Erzeugung deutlich zu verstehen gibt. Erst recht undenkbar ist die Entstehung von I aus III. Denn wer an der durch III formell behaupteten leiblichen Vaterschaft Josephs Anstoß nahm und sie getilgt sehen wollte, konnte doch nicht gerade das beseitigen, was in III wie in II die jungfräuliche Geburt am stärksten ausdrückte, und dagegen das mißverständliche *τὸν ἄνδρα* eintragen, welches die dem angeblichen Korrektor anstößige Ansicht begünstigte. Der Text hat sich also in der Reihenfolge von I—II—III entwickelt. Die LA III ist wegen des unglaublichen formellen Selbstwiderspruchs schwerlich als ernstlich gemeint zu nehmen. Formell angesehen, war nichts näherliegend, als die Assimilation an die sämtlichen vorangehenden Glieder der Genealogie, welche darin besteht, daß auch in v. 16 der zuerst als Objekt der Erzeugung im Akkusativ genannte Name im folgenden Satz im Nominativ als Subjekt einer neuen Erzeugung genannt wird. Aber auch sachlich betrachtet, konnte der so entstandene Text III einem syrischen Textverbesserer unbedenklich erscheinen, wenn er, wie schon Origenes zu Rm 1, 3, erwog, daß auch v. 8 das letzte *ἐγέννησε* nicht den Namen des leiblichen Vaters mit dem des Sohnes verbindet, sondern den ganz anders vermittelten genealogischen Zusammenhang ausdrückt. Er bezeichnete damit Jesus als Josephssohn wesentlich in demselben Sinne wie er Mt 1, 1 Davidssohn genannt ist, drückte aber auch durch die Kennzeichnung der Maria als der jungfräulichen Braut Josephs aus, daß dies nicht buchstäblich und materiell zu verstehen sei. In v. 18—25 hat Ss nichts Wesentliches von der kanonischen Textgestalt unterdrückt, aber doch ziemlich frei sich bewegt und viel unbefangener als Sc sich ausgedrückt: v. 19 „Joseph aber, ihr Eheherr (בעלה), weil er gerecht war“ (Sc „Joseph aber, weil er ein gerechter Mann war“); v. 20 „dein Weib“ (Sc „deine Braut“); v. 24f. „und er führte sein Weib heim und sie gebar ihm einen Sohn und er nannte seinen Namen Jesus“ (Sc „und er führte die Maria heim und wohnte in Heiligkeit mit ihr, bis sie einen Sohn gebar und sie nannte seinen Namen Jesus“. So im wesentlichen auch das Diatessaron Forsch I, 117f.).

[35] Gut formulirt ist des Problem bei Eus. quaest. 1 ad Steph. Während der Fragesteller noch sagt: „Dafür, daß Maria von David abstammte, gibt es keinerlei Schriftbeweis“, nimmt Eusebius, ohne zu bestreiten, daß Mt

beiden Behauptungen zu grunde liegende Meinung, daß eine auf Joseph hinauslaufende Genealogie ungeeignet sei, die davidische Abkunft Jesu zu beweisen, wenn dieser nicht ein leiblicher Sohn Josephs war, ist schon darum abzulehnen, weil, wie S. 44 f. gezeigt wurde, ein solcher Beweis gar nicht der Zweck dieser Genealogie und derjenigen des Lc ist. Ferner zeigen die beiden einzigen Stammbäume Jesu, welche aus der Urzeit der Kirche auf uns gekommen sind, daß man sich in der alten Christenheit durch den Glauben an die übernatürliche Erzeugung Jesu nicht abhalten ließ, die durch Joseph vermittelte davidische Abkunft Jesu als geschichtliche Voraussetzung des Glaubens an Jesus als den Christ hochzuhalten. Diese Tatsache, sowie die andere, daß die ntl Schriftsteller und insbesondere die beiden Evv, welche die davidische Abkunft Jesu geschichtlich darstellen, über die Herkunft der Maria völlig schweigen und sich an der davidischen Abkunft Josephs

---

und Lc die Genealogie Josephs geben, doch bereits die Ansicht von der davidischen Abkunft der Maria zu Hilfe, welche von Justin an in der Kirche herrschend geworden war, von Tatian und Ss in den Text von Lc 2, 4 eingetragen wurde. Über die verworrenen Versuche der Alten, dies genealogisch nachzuweisen s. Forsch VI, 328 ff. Durch Vermischung apokrypher Traditionen (über Protev. Jac. cf. N. kirchl. Ztschr. 1902 S. 19 ff.) mit Lc 3, 23 kam man schließlich zu der unsinnigen Stammtafel: *Eli — Joseph — Joachim — Maria.* So in *Origo humani generis* (Chron. min. ed. Frick p. 151 vor a. 427) und in *Genealogiae totius bibliothecae* (ed. Lagarde Abh. gött. Ak. Bd. 38 S. 19. 24. 26, geschrieben um a. 570). Daß jedoch Lc geradezu die Genealogie der Maria gebe, daß nämlich der Eli Lc 3, 23 ihr Vater sei, hat meines Wissens kein Lehrer der alten Kirche behauptet. Auch deshalb ist unwahrscheinlich, daß sich auf die Mutter Jesu beziehen sollte, was jer. Chagiga 77^d von „Maria der Tochter Eli's" zu lesen ist cf Laible, Christus im Talmud S. 30, Anhang S. 18*. Luther vertrat jene Umdeutung der Genealogie des Lc zugleich mit der noch kühneren Behauptung, daß auch Mt eine Genealogie der Maria gebe (Vom Schem Hamphoras und dem Geschlecht Christi, a. 1543, Erl. Ausg. Bd 32 S. 309—312. 325—333). Letzteres ist nur selten wieder behauptet worden; um so häufiger ersteres, z. B. von Chemnitz, Harm. I, 52—62; Paulus I, 245; Ebrard, Krit. d. ev. Gesch. 3. Aufl. S. 250 ff.; Wieseler, Beiträge zur Würdigung der Evv S. 133 ff. Schon Kaiser Julian, dessen bezügliche Äußerungen nur zum geringsten Teil erhalten sind (Jul. libr. c. Christ. ed. Neumann p. 212, 234), und der Manichäer Faustus (August. c. Faust. XXIII, 3). welchen sich der ganze Chor der christlichen Kritiker bis heute anschließt, fanden einen Selbstwiderspruch des Mt wie des Lc darin, daß sie eine auf Joseph hinauslaufende Genealogie Jesu und zugleich eine die leibliche Vaterschaft Josephs ausschließende Erzählung von der Geburt Jesu darbieten. — Einer handgreiflichen Unwahrheit macht sich P. Vogt S. J. schuldig, wenn er in seiner Abh. über den Stammbaum Christi bei Mt und Lc (Bibl. Studien ed. Bardenhewer, XII. 3 S. XII) unter Anführung der 2. Aufl dieses Bandes S. 42 (= S. 45 der gegenwärtigen Aufl.) und meiner Forsch VI, 328 A 2 mich denjenigen Kritikern zuzählt, „welche daran festhalten, beide Evv lieferten Josephs Stammbaum, um daraus entweder zu erweisen, Christus sei der wahre, eigentliche Sohn Josephs, oder um aus der Verschiedenheit der Stammlisten darzutun, daß dieselben überhaupt nicht aus geschichtlichen Dokumenten geflossen, sondern willkürlich kombinirt seien".

genügen lassen, zeigen auch, daß den sehr verschiedenen Kreisen, aus welchen die älteste christliche Literatur hervorging, der Gedanke völlig fern lag, es bedürfe eines materiellen Zusammenhangs zwischen Jesus und Joseph, um sich zu Jesus als dem Davidssohn bekennen zu dürfen. Daß die Christen in einer noch früheren Zeit hierüber anders gedacht haben, und daß sie damals nur darum, weil sie Jesus für Josephs leiblichen Sohn hielten, ein Interesse hatten, solche Genealogien Jesu, wie die des Mt und des Lc, aufzustellen, ist eine Vermutung, für deren Wahrscheinlichkeit ein geschichtlicher Beweis nicht zu erbringen ist. Wie weit in die Zeit vor Mt ein solcher Beweis zurückgehen müßte, ergibt sich schon daraus, daß Mt bereits gegenüber einem unter den Juden verbreiteten Zerrbild der somit viel älteren christlichen Überlieferung von der jungfräulichen Geburt Jesu diese darstellt. Daß man sich für jene Hypothese nicht auf Rm 1, 3 oder AG 2, 30 berufen darf, kann hier nicht noch einmal bewiesen werden. Die Traditionen der Anverwandten Jesu (oben S. 46f.) stehen ganz auf dem gleichen Boden mit Mt und Lc. Die einzige Gruppe der nachapostolischen Christenheit, von der man annehmen könnte, daß sie unter Ablehnung einer späteren Entwicklung der christlichen Denkweise Reste der urchristlichen Anschauung bewahrt habe, die Nazaräer, die Inhaber des Hebräerev, haben sich, soviel wir wissen, stets zu der jungfräulichen Geburt Jesu bekannt. 36) Daß sie aber darum doch an der davidischen Abkunft Josephs sich genügen ließen und nicht etwa durch eine Genealogie der Maria die davidische Abkunft Jesu zu begründen suchten, bedarf schon darum, weil diese hebräischen Christen echte Juden waren, keines Beweises.

2. Die Erzeugung und Geburt des Messias 1, 18—25. Was v. 16 nur erst negativ angedeutet ist, wird nun positiv dargelegt. Mit dem Satz: „Des Messias *γέννησις* aber war so beschaffen, geschah folgendermaßen“ 37) wird das Folgende eingeleitet,

---

36) Hier. epist. 112, 13; Orig. c. Cels. V, 6; tom. XVI, 12 in Mt; Eus. h. e. III, 27, 3—5; GK II, 668—672. 686—688.

37) Neben *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (ℵCE Oxyr., Sah Kop, Sh S^1S^3) und *Χριστοῦ Ἰησοῦ* (B, Orig. lat. hom. 28 in Luc., umgekehrt das griech. Scholion dazu) ist (*τοῦ δὲ*) *Χριστοῦ* ohne *Ἰησοῦ* bezeugt durch Ss Sc und die gesamte Überlieferung des Abendlandes: Iren. (lat. III, 11, 8 und in ausgesprochenem Gegensatz zu einem nur gedachten Text *Jesu vero generatio* zweimal III, 16, 2, so daß das Citat des Germanus aus Iren. III. 11, 8, mit *Ι. Χρ.* wertlos ist), Tert. (de carne 22 gleich hinter dem Citat aus 1, 1 *liber geniturae Jesu Christi filii David, filii Abraham* folgt *ordo deducitur ad Christi nativitatem*), alle lat. Bibeltexte von k bis Vulg. auch Hier. z. St. ohne jede Bemerkung und c. Helvid. 3. Griech. Zeugen fehlen so gut wie ganz; denn daß der hier defekte D bloßes *Χριστοῦ* hatte, ist wegen des lat. Paralleltextes d nur sehr wahrscheinlich. Aber 1) die Texte der griech. Väter sind in solchen Fällen, sofern sie nicht ausdrücklich über den Text

welches darum auch der in den jüngeren Hss eingebürgerten Anknüpfung durch *γάρ* nicht bedarf und eine solche nicht einmal erträgt. Es wird hiedurch nicht sowohl eine Erzählung von der Erzeugung und Geburt Jesu angekündigt, als vielmehr ein Schilde-

---

reflektiren, durchweg unzuverlässig überliefert. 2) Wo es sich um die Erzeugung und Geburt des Kindes handelte, welches den Namen Jesus empfangen sollte (1, 21. 25), war *τοῦ δὲ Χριστοῦ* sehr auffällig. 3) Die Erinnerung an den schon im Altertum meistens mißverstandenen Titel 1, 1 die auch sonst auf den Text von 1, 18 verwirrend gewirkt hat (s. weiter unten), empfahl die Voranstellung eines *Ἰησοῦ*. 4) Der so entstandene vulgäre Text ist stilistisch schlecht. Die Voranstellung des Namens und Titels, die doch beide schon 1, 1. 16 genannt waren, anstatt des Ereignisses, dessen Art nun erst beschrieben werden soll, erscheint hiebei unveranlaßt. War aber einmal diese Satzanordnung vom Vf geschaffen, so sollte man *Ἰησοῦ δὲ τοῦ Χρ.* oder *τοῦ δὲ Χρ. Ἰ.* erwarten, wie denn letztere Emendation wirklich vereinzelt durch B, vielleicht auch durch Or. bezeugt ist. 5) In der Tat ist *τοῦ δὲ Χρ.* ohne *Ἰησοῦ* durch 1, 17 wohl vorbereitet, entspricht dem Stil des Mt (11, 2) und ist ein sehr treffender Ausdruck eines guten Gedankens, also ursprünglich. — Mit noch größerer Sicherheit ist trotz der stattlichen Bezeugung von *γένεσις* (א B C P S *Z Δ Σ* Oxyr, einige Min) *γέννησις* zu lesen. Hiefür zeugen 1) E K L M U V *Γ Π*, Ferr, die große Masse der Min (die antioch. Recension s. unter 4), 2) die alten Syrer Ss Sc S^1 (alle ילדה, anders wie 1, 1; Lc 1, 14); auch Sh und S^2 haben verschiedene Wörter v. 1 u. 18. 3) Die alten Lat, denn ihrem *generatio* entspricht *γέννησις*, nicht *γένεσις*. Wenn sie meistens auch 1, 1 *generatio* haben, so ist dies Assimilirung von 1, 1 an 1, 18, wie umgekehrt die Griechen ziemlich früh 1, 18 nach 1, 1 geändert haben. Auch mit Sah Kop soll es sich nach Malan, Select readings in Westcott-Hort's Gr. Text of St. Matthew p. 1—22 (mir nur aus Burgon, The revision revised p. 120 bekannt) in diesem Punkt ebenso verhalten, wie mit den Lat. Anfänglich haben die Lat unterschieden: Tert. de carne 22 (s. vorhin) übersetzt Mt 1, 1 *liber geniturae*; k *liber generalis* (natürlich zu lesen *genetalis* cf Cypr. ad Donat. 4 = *genitalis* Arnob. I, 38; III, 24). Auch sonst wurde *γένεσις* nicht durch *generatio* wiedergegeben, sondern durch *genitura* (so z. B. Priscillian ed. Schepss p. 26 *rota geniturae* = Jk 3, 6 und beharrlich Chalcidius, der christliche Übersetzer und Erklärer des platonischen Timaeus ed. Wrobel p. 69. 74. 87. 276 *in eo libro qui de „genitura mundi"* [= *Γένεσις κόσμου*] *censetur*) oder durch *creatura* (Aug. de Gen. ad. litt. V, 1--3, einmal mit dem Zusatz *vel factura*); dagegen *γέννησις* durch *generatio* (so schon k Mt 1, 18) oder *nativitas* (so Tert. l. l.; der Index des cod. Fuld., der älter ist als sein Text, zu Mt 1, 1—25, Lc 2, 1—7: *de generatione vel nativitate Christi*). Daß letzteres Lc 1, 14 sich einnistete (so schon e), beweist allerdings nicht, daß die Lat dort das weniger stark bezeugte *γέννησις* lasen, cf dagegen Lc 1, 14 in D und d oder Jk 3, 6 Vulg.; aber ebensowenig, daß sie Mt 1, 18 *γένεσις* fanden; denn Lc 1, 14 wurde *nativitas* durch die Erwägung nahegelegt, daß nicht die Erzeugung, die nicht vielen bekannt wurde, sondern die Geburt des Täufers vielen Freude bereiten sollte: Mt 1, 18 dagegen empfahl sich das ebenso wie *γέννησις* Erzeugung und Geburt zugleich bezeichnende *generatio*. 4) Unter den patristischen Zeugnissen fällt vor allem ins Gewicht die Erörterung des Or. (Gallandi XIV^2, p. 73 über den Unterschied von *γένεσις* 1, 1 und *γέννησις* 1, 18, welche beweist, daß er von einer LA *γένεσις* 1, 18 nie etwas gehört hatte. Dazu stimmt das griech. Citat aus Iren. III, 11, 18 (Stieren p. 470), Didym. trin. II, 7, 3 (Migne 39, 570), die Antiochener Chrys. hom. 2, 1; 4, 3; Theod. Mops. fragm. ed. Fritzsche p. 2.

rung der besonderen Art und Weise dieser Erzeugung und Geburt, aus welcher zu erkennen sein soll, daß die Erzeugung und Geburt Jesu diejenige des Messias ist. Nicht das „daß“, sondern das „wie“ soll dargestellt werden. Dem entspricht auch die Darstellung. Es folgt keine Erzählung, wie sie für Leser angemessen war, denen die äußerlichen Tatsachen zum erstenmal mitgeteilt werden mußten. Ohne daß Zeit und Ort des Ereignisses angegeben würden, die erst nachträglich und beiläufig 2, 1 aus besonderem Anlaß erwähnt werden, und ohne jede Beschreibung des Charakters, Standes und Berufs der handelnden Personen (cf etwa Lc 1, 5. 26 f.) wird der Leser sofort in den Augenblick versetzt, da das Wunder der Erzeugung des Messias in die Erscheinung trat, Gegenstand menschlicher Beobachtung wurde. Als Maria, welche die Mutter des Messias werden sollte, bereits mit Joseph verlobt war, aber ehe sie in eheliche und häusliche Gemeinschaft miteinander getreten waren,[38]) stellte sich heraus, daß Maria schwanger war, eine Tatsache, welche dann sofort, natürlich nicht vom Standpunkt der Menschen, die damals die Beobachtung machten, sondern vom Standpunkte des Schriftstellers, der seine Leser nicht einen Augenblick in Ungewißheit darüber lassen will, aus hl. Geist hergeleitet und somit als das Ergebnis einer Einwirkung des hl. Geistes auf Maria bezeichnet wird. Daß Joseph allein oder er zuerst den Zustand Marias bemerkt habe, ist nicht gesagt; doch wird nur von der Wirkung dieser Beobachtung auf Joseph berichtet, der am empfindlichsten davon getroffen werden mußte und von dessen Stellung zu der Sache das Schicksal der Mutter und des zu erwartenden Kindes abhing. Daß auch v. 19 Joseph der Mann der Maria und v. 20. 24 Maria sein Weib genannt wird, erklärt sich nicht so wie ersteres in v. 16 daraus, daß der Moment der Geburt vergegenwärtigt wird, welcher die Heimführung der Braut voranging, auch nicht so wie die Benennung der Maria als Mutter des Messias v. 18 vom Standpunkt des Erzählers, sondern beruht darauf, daß bei den Juden die Verlobung (אֵרוּסִין) zwar tatsächlich und begrifflich von der Heirat, der Heimführung der Braut (נִשּׂוּאִין) unterschieden, aber doch als Anfang der Eheschließung betrachtet und demgemäß rechtlich behandelt wurde.[39]) Es wird schwerlich genau zu bestimmen sein, welche Rechtsformen zur Zeit der Geburt Jesu bei Schließung und Lösung eines Verlöbnisses üblich waren, und wie die durch ein fleischliches Vergehen begangene Untreue der Verlobten an ihr und ihrem Mitschuldigen damals, unter der Regierung Herodes d. Gr. von den jüdischen Gerichten bestraft zu werden pflegte. Daß es aber solche gerichtliche Formen und Strafen gab, ist nicht zu bezweifeln. Auch die Erzählung des Mt weist darauf hin. Mit großer Zartheit werden die Empfindungen und Gedanken dargestellt, welche in Joseph durch das erregt wurden, was er mit steigender Sicherheit an Maria wahrnehmen mußte. Eine andere Erklärung des Unbegreiflichen schien nicht möglich als der Verdacht, daß seine Verlobte ihm durch ein fleischliches Vergehen die Treue gebrochen habe. Aber mit dieser anscheinend unausweichlichen Schlußfolgerung müssen andere Erwägungen Josephs noch im Streit gelegen haben, die nur in der bisherigen Erfahrung von der Sittenreinheit und Treue seiner Verlobten ihren Grund gehabt haben können. Wir hören nichts von gerechtem Zorn oder gar von Vorwürfen, die er Maria gemacht habe. Der Zuruf des Engels v. 20 zeigt, daß bei ihm nicht sowohl der Zorn beschwichtigt, als die Scheu überwunden werden mußte, das Verhältnis zu Maria fortbestehen und in die Ehe übergehen zu lassen. Er war bereits zu dem Entschluß gekommen, das Verhältnis zu lösen; denn dies besagt *ἐβουλήθη* v. 19 im Unterschied von *ἐβούλετο*, sowie *ἐνθυμηθέντος* v. 20 im Unterschied von *ἐνθυμουμένου*. Da *ἀπολύειν* der regelmäßige Ausdruck für die Lösung der Ehe ist (Mt 5, 31 f.; 19, 3—9; Mr 10, 2—12), und andrerseits die Verlobten noch nicht in häuslicher Gemeinschaft lebten, so kann mit *λάθρα ἀπ.* nicht gemeint sein, daß Joseph, ohne es Maria vorher wissen zu lassen, sich von ihr entfernen wollte. Selbstverständlich konnte auch nicht vor jedermann verborgen bleiben, daß Joseph Maria nicht mehr als seine Verlobte betrachtete und angesehen wissen wollte. Es kann sich nur handeln um eine zwar rechtsgiltige, aber doch möglichst wenig auffällige Form der Scheidung. Den Gegensatz bildet eine Scheidung vor dem Richter, welche in diesem Fall strafrechtliche Folgen für die Verlobte gehabt haben würde. Joseph beschloß statt dessen, ohne Anrufung des Richters seiner Verlobten oder deren Vater, sei es persönlich, sei es durch abgesandte Vertreter

---

[38]) Nur der geschlechtliche Verkehr ist hier durch *συνελθεῖν* (= *coire* Xenoph. memor. II, 2, 4: Jos. ant. VI, 8, 23) ausgedrückt; denn die bloße Verneinung der häuslichen Gemeinschaft würde das, was hier verneint sein sollte, nicht ausschließen, sondern nur etwa schimpflicher machen. Daß aber Maria auch noch nicht die Wohnung mit Joseph teilte, ergibt sich sowohl aus *μνηστευθείσης* v. 18 als aus *παραλαβεῖν* v. 20. 24 und konnte nur unter dem Einfluß der Legende des sogen. Protevangeliums von Chrys. verkannt werden.

[39]) Schon Deut. 22, 23—24 wird die Verlobte das Weib ihres Bräutigams genannt und ihre Schändung durch einen anderen Mann als Ehebruch an.

---

beiden Teilen mit der Strafe der Steinigung belegt. Cf Mischna Sanhedrin VII, 4 u. 9. Ist Maria eine Priestertochter gewesen (Lc 1, 36 cf Forsch VI, 328 f.; N. kirchl. Ztschr 1902 S. 19—22), so kamen für sie noch besondere Verschärfungen in Betracht. Unzucht einer solchen soll nach Sanhedrin IX, 1 cf IX, 3 mit Verbrennung und nach XI, 1 cf XI, 5 a. E. an ihrem Verführer mit Erdrosselung bestraft werden. Die Einschränkung der jüdischen Gerichtsbarkeit, welche nach Jo 18, 31 unter der Verwaltung der römischen Prokuratoren bestand, galt unter Herodes wenigstens nicht grundsätzlich.

einen Scheidebrief zuzustellen.[40] Was ihn hiezu bestimmte, sagen die Worte δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι. Der Gegensatz zwischen der strengen Gesetzlichkeit, die ihn hinderte, die Sache ungeahndet zu lassen, und der milden oder mitleidigen Gesinnung, die ihn abhielt, das durch δειγματίσαι angedeutete strengere Verfahren einzuschlagen, müßte durch ein μὲν-δέ ausgedrückt sein, wenn jenes die Bedeutung von δίκαιος, δικαιοσύνη wäre, was überall im NT und insbesondere bei Mt nicht zutrifft. Jener Begriff reicht nach jüdischer Vorstellung nicht einmal da aus, wo es sich um die Gerechtigkeit des Richters handelt; denn der Richter soll nicht nach dem Buchstaben des Gesetzes, sondern nach Recht und Billigkeit urteilen, und so sehr überwiegt die Vorstellung, daß zur Rechtbeschaffenheit im Verhältnis zu den Mitmenschen die billige Berücksichtigung der besonderen Verhältnisse, besonders der Notlage des Nächsten gehöre, daß צְדָקָה in der nachexilischen Zeit immer mehr einen Gegensatz zu der gesetzlichen Strenge des Richters bildete und geradezu die Bedeutung von Milde und Barmherzigkeit, und sogar von Mildtätigkeit annehmen konnte.[41] Diese engere Bedeutung hat schon Chrys. als hier unanwendbar abgelehnt und mit Recht behauptet, daß δίκαιος hier den Rechtschaffenen und Tugendhaften überhaupt bezeichne (ἐνάρετος ἐν ἅπασι), wozu aber auch die Güte und Milde (χρηστός, ἐπιεικής) gehöre. Weil Joseph ein rechtschaffener und eben damit auch billig denkender Mann war, erschien es ihm nicht nur sittlich unmöglich, die Ehe mit Maria zu vollziehen, sondern ebensosehr — und dies wird als nächte Folge seiner Rechtschaffenheit genannt — sie vor der Öffentlichkeit bloßzustellen, die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf die Lösung des Verlöbnisses und deren Ursache hinzulenken. Was die LA παραδειγματίσαι deutlicher auszudrücken suchte, sagt doch mittelbar auch das wahrscheinlich ursprüngliche δειγματίσαι;[42])

---

[40] Cf Mischna Gittin VI, 2. — Mit dem Ausdruck des Mt ist am ersten vergleichbar das λάθρα AG 16, 37 im Gegensatz zu der Öffentlichkeit und Förmlichkeit des vorangegangenen Strafverfahrens 16, 19—24.

[41] S. unten zu 6, 1. Cf Dalman, Die richterliche Gerechtigkeit Gottes im AT (Studien zur bibl. Theol. II) S. 5—8.

[42] Ob δειγματίσαι (BZ Oxyr., Korr. von א, Eus. quaest. 1, 3 mit ausdrücklicher Verneinung der anderen LA, die demonstr. VII, 1, 54 überliefert ist) oder παραδειγματίσαι (א*C etc.) zu lesen sei. ist nach der äußeren Bezeugung um so weniger zu entscheiden, als die meisten Versionen hier wenig helfen können. Dem *divulgare*, welches bei den Lat das ursprüngliche ist (k), entspricht δειγμ., dem späteren *traducere* (a b q Vulg) wahrscheinlich παραδ. Das seltene Wort δειγμ. wurde leicht durch das sehr gebräuchliche παραδ. verdrängt. Jenes, von δεῖγμα im Sinn von „Ort der Schaustellung“ abgeleitet, heißt zur Schau stellen und, wo es sich um etwas Schimpfliches handelt, gleichsam an den Pranger stellen, παραδειγμ. = παράδειγμα ποιεῖν τινα zum Beispiel und zwar meist zum abschreckenden Beispiel machen, was in der Regel durch eine exemplarische Bestrafung geschieht (s. die Belege aus Polybius bei Raphel. annot. I, 158 ff.). Wo das

denn, wie der Gegensatz des *λάϑρα ἀπολῦσαι* zeigt, wäre Maria in einer Weise, die Joseph vermeiden wollte, eben dadurch an den Pranger gestellt worden, daß er sie wegen Ehebruchs vor dem Richter verklagte und Scheidung beantragte. Durch das unauffällige Verfahren, wozu Joseph sich entschloß, wäre das Schicksal der Maria gemildert, aber die anstößige Sache weder für Joseph noch für den Leser dieser Erzählung beseitigt worden. Der, zu dem Mt selbst schon 1, 1 als zum Messias sich bekannt hatte, sollte, so schien es, als uneheliches Kind einer verstoßenen Braut geboren werden. Das zu verhüten, stand in keines Menschen Macht; denn auch das Zeugnis der Einzigen, die um den wahren Sachverhalt wußte, hätte den anscheinend so wohlbegründeten Verdacht des rechtschaffenen Mannes nicht niederschlagen, sondern ihm nur als unglaubliche Ausrede einer Schuldigen erscheinen können. Bei dieser Lage der Dinge bedurfte es des Eingreifens einer höheren Macht. Mit einem *ἰδού*, welches hier wie überall, wo es innerhalb der Erzählung auftritt, ein unerwartetes Ereignis einführt (2, 1. 9; 3, 16f.; 27, 51; 28, 2. 9), wird der Bericht von diesem Eingreifen eingeleitet. Wie hier, so ist es noch zweimal (2, 13. 19) eine dem Joseph im Traume zu teil gewordene Engelserscheinung, welche eine Wendung der Geschichte herbeiführt. Träume als Mittel einer Kundgebung Gottes einzuführen, erscheint dem Mt unbedenklich. Es ist aber zu bemerken, daß er von Engelerscheinungen nichts sagt, wo es sich um bedeutsame Träume von Heiden handelt (2, 12; 27, 19). Engel erscheinen im Traume, wie im wachen Zustand als Engel nur denen, die an das Dasein und Wirken von Engeln glauben.[43] Aber auch für die Juden ist, wie Mt 2, 22 zeigt, die Erscheinung eines Engels nicht die selbstverständliche Form für jede im Traume geschehene Kundgebung Gottes. Es ist daher willkürlich, Berichte wie diesen als altertümliche Darstellungsformen (cf Gen 31, 11) ohne bestimmten Vorstellungsinhalt aufzufassen. Die Meinung ist vielmehr, daß Joseph im Traum eine Gestalt sah und Worte sprechen hörte, wovon er den unausweichlichen Eindruck empfing, daß ein Engel und Bote Gottes vor ihm stehe und zu ihm rede; ein Eindruck, der auch nach dem Erwachen aus Schlaf und Traum ungeschwächt sich behauptete (v. 24 cf Jud 6, 11—23). Ein Engel des Gottes Israels[44] ruft ihn bei seinem Namen und

---

Subjekt des *παραδ.*, wie hier, nicht selbst Strafgewalt besitzt, heißt dies natürlich nicht „exemplarisch bestrafen, ein Exempel statuiren“, ist also, wie Chrys. erinnert, von *κολάζειν* zu unterscheiden, bedeutet aber doch, eine solche Bestrafung durch Anklage u. dgl. herbeiführen (s. Eus. quaest. 1, 3).

[43] Dagegen spricht nicht Mt 28, 4 (cf etwa Num 22, 22—35), noch weniger AG 10, 3; denn Cornelius war wie auch der Hauptmann, welcher Mt 8, 9 Glauben an die Engel bekundet, dem Judentum sehr nahe getreten.

[44] Wie das artikellose und auch jeder anderen Näherbestimmung ermangelnde, also wie ein Eigenname behandelte *κύριος* in LXX und an den

gibt ihm, indem er ihn als einen Sohn Davids anredet, zu verstehen, daß es die dem Hause Davids gegebene Verheißung gilt. Damit diese sich erfülle, soll er seine Scheu überwinden und Maria, die bereits ein Recht darauf hat, sein Weib zu heißen, als sein Weib heimführen. Hier wie in der Genealogie zeigt sich, daß Mt gegen die Herkunft der Maria völlig gleichgiltig ist. Nur wenn Jesus als Sohn des Davidssohnes Joseph geboren wird, kann er der Verheißene sein; und damit er als solcher geboren werde, muß Joseph seine Verlobte förmlich zu seinem Weibe machen. Was ihn bisher davon abschreckte, wird hinfällig, wenn er glauben kann, was dem Leser schon v. 18 gesagt war und nun dem Joseph verkündigt wird: „was in ihr erzeugt worden ist, stammt von heiligem Geiste“. Auf den Standpunkt des damaligen Wissens Josephs sich stellend, bezeichnet der Engel das zu erwartende Kind der Maria zunächst neutrisch und geht dann erst zu der weiteren Mitteilung über, daß das, was Maria gebären soll, ein Sohn sein wird (v. 21). In spürbarem Unterschied von ähnlichen Ankündigungen (Gen 17, 19; Lc 1, 13) steht *τέξεται* ohne *σοί.*45) Wie schon durch die Anrede angedeutet war, ist auch hiedurch gesagt, daß nicht ein Wunsch des Vaters, sondern eine dem Hause Davids gegebene Verheißung und eine Hoffnung des ganzen Volkes (cf v. 22^b) durch diese Geburt erfüllt werden soll. Wie wahr es ist, daß der Sohn der Maria nicht dem Joseph, sondern der ganzen Welt geboren wurde,46) so sehr greift doch dieser Gegensatz über den Gesichtskreis der vorliegenden Erzählung hinaus. Andrerseits wird das Vaterrecht Josephs dadurch anerkannt, daß er dem Sohn der Maria den Namen geben soll (Gen 17, 19; Lc 1, 62 f.), nämlich den Namen Jesus, dessen Wahl dem Joseph dadurch erklärt wird, daß er und kein anderer, er selbst und nicht etwa erst ein von ihm abstammender zukünftiger Davidssohn47) sein Volk von seinen Sünden erretten soll. Die Verständlichkeit dieser Begründung ist durch die

---

meisten Stellen des NT's (Mt 1, 22. 24; 2, 13. 15. 19; 3, 3; Lc 2, 23. 26. 39; 4, 18. 19; Jo 12, 38; AG 2, 20) dem bei den Juden als Ersatz für den unaussprechlichen Jahvenamen dienenden אֲדֹנָי entspricht, so besonders auch in der Verbindung *ἄγγελος κυρίου*, מַלְאַךְ יהוה.

45) Ss Sc haben dies zugesetzt. Außerdem hat Sc statt *καλέσεις* „er wird genannt werden“. Ebenso derselbe v. 23 für *καλέσουσιν.* Dagegen Ss S^1 v. 21 תקרא, was ebensowohl „du wirst“ als „sie wird nennen“ heißen kann. Cf. auch den lat. g^1 *vocabit.* Schon hier wirkt die Rücksicht auf Lc 1, 31, wonach nicht Joseph, sondern Maria den Namen geben soll, störend ein. In v. 25 haben Sc und auch noch S^1 sowie eine Hs von Sh vollends nach Lc 1, 30 korrigirt „sie nannte“, dagegen Ss „er nannte“.

46) So Chrys. Denselben Gedanken trug Sc vermöge eines syrischen Schreibfehlers עלמא „Welt“ statt עמה „sein Volk“ in v. 21 ein.

47) Solch' einen Gegensatz drückt *αὐτός* (11, 14; Lc 24, 21; Jud 13, 1) jedenfalls viel bestimmter aus als *οὗτος* (3, 3; Gen 5, 29). Cf Fritzsche z. St., der ein wenig übertreibt, und Blaß, Gr § 48, 1.

Voraussetzung bedingt, daß der Leser wisse, יֵשׁוּעַ sei die jüngere, zusammengezogene Form des älteren Namens יְהוֹשׁוּעַ oder יְהוֹשֻׁעַ und bedeute wie dieser „Jahve ist Hilfe, Heil, Rettung“.48) Da diese Voraussetzung nur bei Kennern der hebräischen Sprache, d. h. aber für jene alte Zeit nur bei Hebräern im Sinne von AG 6, 1; 2 Kr 11, 22; Phil 3, 5 zutraf, so ergibt sich aus dieser Stelle, daß unser Ev ursprünglich nicht für Griechen oder Hellenisten, sondern für Hebräer und somit auch in einer diesen geläufigen Sprache geschrieben war. Ins Hebr. übersetzt, ist der Satz unmittelbar verständlich, sein Sinn gleichsam hörbar.49) Die griech. Übersetzung dagegen, in welcher er uns vorliegt, ist für den Griechen, der des Hebr. völlig unkundig ist, ganz unverständlich. Der Übersetzer hat seiner Aufgabe nicht Genüge getan; er hätte durch ein aus eigenen Mitteln eingeschobenes ὅ ἐστιν

---

48) Cf Delitzsch, Ztschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1876 S. 209—214. Die dort und seither öfter erörterte Frage nach der lautgesetzlichen Entwicklung von *Jeschua* aus *Jᵉhoschua* (A. Müller, Th. Stud. u. Krit. 1892, S. 177; E. Nestle, ebendort S. 573; Fr. Prätorius, Ztschr. d. morgenl. Ges. 1905 S. 341) kann hier auf sich beruhen. Josua, der Sohn Nuns (Ex 17, 9; Jos 1, 1 ff.) heißt Nehem 8, 17 Jeschua; ebenso Esra 3, 2. 8 und überall in Esra—Nehemia der sonst (Haggai 1, 1; Sach 3, 1—9) Josua genannte Hohepriester. Beide Namen werden von LXX (auch Aquila, Theodotion, Symmachus im Buch Josua), von Josephus und im NT (AG 7, 45; Hb 4, 8) unterschiedslos durch Ἰησοῦς wiedergegeben. Die volle ältere Form scheint in der Zeit von 300 a. Chr. — 70 p. Chr. beinahe völlig verdrängt zu sein durch den jüngeren, sehr gebräuchlichen Namen (Sirach inscr. prol.; auch hebr. 50, 27 und subscr.; Joseph. ant. XII, 5, 1, [Jesus-Jason] cf überhaupt Niese's Index zu Josephus p. 41; Kol 4, 11 und unten zu Mt 27, 16). Von a. 70 p. Chr. an kehrt sich das Verhältnis um. Daß Christen ihren Kindern den Namen Jesus nicht geben mochten, während es bald viele Petrus, Paulus, Johannes unter ihnen gab (Dionys. Alex. bei Eus. h. e. VII, 25, 14), ist begreiflich. Die Juden aber mieden den Namen aus Haß gegen Jesus von Nazareth, dessen Name bei ihnen in der verkürzten Form יֵשׁוּ (cf יוֹסֵי *Ἰώσης* für יוסף) fortgepflanzt wurde, und kehrten zu der altertümlichen Form Josua zurück. So hieß ein berühmter Rabbi, Sohn des Chananja zur Zeit des jüngeren Gamaliel (c. 90—120) und mehrere angesehene Rabbinen der Folgezeit. Es wird nicht zufällig sein, daß der Name eines Schwagers des R. Akiba in Mischna, Jadaim III, 5 in der doppelten Form Jesus und Josua überliefert ist; und es fragt sich, ob jener Josua ben Perachja der vorchristlichen Zeit (Aboth I, 6), welchen eine spätere Sage (bab. Sanhedrin fol. 107^{b}; Sota fol. 47^{a}) zum Lehrer des etwa 100 Jahre jüngeren Jesus von Nazareth macht, von seinen Zeitgenossen nicht vielmehr Jesus genannt worden ist.

49) Schemtob übersetzte v. 21^{b} ותקרא את שמו יֵשֻׁעַ כי הוא יוֹשִׁיעַ את עמו מכל חטאתם. Wesentlich ebenso Delitzsch, am Schluß genauer מחטאתיהם. — Wie sehr v. 21 für Griechen einer sprachgelehrten Erläuterung bedürftig war, zeigen besser als die volkstümlichen Behandlungen des Textes (Chrys. hom. 2, 2) die umständlichen Erörterungen des Namens Jesus in gelehrten Kommentaren (Eus. in Jesai. Montfaucon, Coll. nova II, 423; Hier. z. St. cf Just. apol. I, 33; Iren. II, 24, 1 f.; Epiph. haer. 29, 4). — Auch Sir 48, 20 ist die Paronomasie ויושיעם ביד ישעיהו im Griech. verloren gegangen.

μεθερμηνευόμενον (cf. 1, 23; 27, 46; Mr 15, 34) nachhelfen sollen. Für Joseph und für die Juden und Judenchristen Palästinas, für welche Mt schrieb, bedurfte es einer solchen Dolmetschung des Namens nicht; denn wenn auch in der aram. Sprache, die sie im täglichen Verkehr gebrauchten, der Stamm ישׁע keine Verwendung gefunden hat, so verstand doch jeder Jude in Palästina soviel von der Sprache seiner Väter, seiner Bibel und der meisten liturgischen Formeln, um zu wissen, daß in dem Namen Jesus der Gedanke der Hilfe, der Rettung ausgedrückt sei. Schon das bei den Prozessionen des Laubhüttenfestes von allem Volk ausgerufene und bei dem Einzug Jesu in Jerusalem von Männern und Kindern sinngemäß angewandte Hosianna oder Oschanna (Einl I, 14) bürgt dafür. Ob Joseph und die Leser des aram. Mt den in der Form יֵשׁוּעַ untergegangenen Jahvenamen noch heraushörten, wozu lexikalische Gelehrsamkeit gehört hätte, ist sehr zweifelhaft, aber auch gleichgiltig, da nur der Begriff von *σώζειν*, *σωτηρία*, *σωτήρ*, der jedenfalls darin steckt, zur Begründung der Wahl dieses Namens verwendet wird. Auf das eigene Volk Jesu wird dessen Berufsaufgabe beschränkt (cf 10, 5f.; 15, 24). Daß dies aber keine vollständige Beschreibung derselben sein will, ergibt sich schon aus 2, 1—12 und dem ganzen Verlauf des Ev bis 28, 19. Joseph soll hören, daß es die Rettung der Nation gilt, wie er zu hören bekommen hat, daß er als Davidssohn nicht wie andere Davidssöhne (Jes 7, 9—13) durch Unglauben die Erfüllung der seinem Hause gegebenen Verheißung, soviel an ihm liegt, vereiteln soll. Einseitig, aber um so schärfer hervortretend und der Veranlassung der ganzen Engelrede sehr angemessen, ist auch die Bezeichnung dessen, wovon Jesus sein Volk befreien oder retten soll. Was die frommen Israeliten von ihrem Gott erhofften und in sehr ähnlichen Worten Ps 130, 8 ausgesprochen fanden, das wird hier als die eigentliche Lebensaufgabe des Messias hingestellt: die Errettung Israels von seinen oder, wie es in sehr gebräuchlicher Anpassung an die unter *λαός* zu verstehende Vielheit heißt, von ihren Sünden. Vergleicht man, wie sehr diese Seite der gehofften Erlösung auch in den schönsten, aus dem vorchristlichen und christlichen Israel hervorgegangenen Liedern und Gebeten hinter der Erlösung von dem Druck der Feinde Israels und seines Gottes zurücktritt,[50] so kann man nicht verkennen, daß Mt gleich durch diese erste allgemeine Aussage über den Beruf des Messias einer vorherrschenden anderen Auffassung entgegentritt. Nicht vom Druck der Fremdherrschaft und allen den Übeln, die als nationales Unglück empfunden wurden, sondern von den Fesseln der eigenen Sünden soll Jesus sein Volk befreien. Damit, daß seine rettende Tätigkeit zunächst nur auf die Sünde als die Wurzel alles Unheils gerichtet dargestellt wird, ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß Jesus auch ein Retter von allen Übeln sein wird; Mt stellt ihn auch als solchen dar; aber stärker konnte er die überragende Bedeutung der Sünde als der verderblichen Macht, von welcher Israel vor allem errettet werden muß, nicht ausdrücken, als dadurch, daß er den Engel nur von dieser Rettung reden läßt. Auf Joseph, der im Begriff stand, sich als rechtschaffener Mann von der vermeintlichen Sünde seiner Verlobten mit Abscheu abzuwenden und von der Sünderin loszusagen, mußte es besonderen Eindruck machen, daß der Sohn, den Maria gebären wird, nicht nur nicht ein *τέκνον πορνείας* (cf Jo 8, 41; 9, 34), sondern vielmehr dem heiligen Ursprung seines Lebens entsprechend dazu ausersehen sei, sein Volk von seinen Sünden zu erretten. Damit ist aber die Engelrede noch nicht abgeschlossen. Gegen die Meinung, daß v. 22—23 eine in die Erzählung von Josephs Traum eingeschobene Erläuterung des Ev sei, spricht schon dies, daß nicht abzusehen ist, warum Mt die in v. 24 sich fortsetzende Erzählung durch seine ausführliche Zwischenbemerkung störend unterbrochen haben sollte, anstatt diese hinter v. 24 anzufügen, wo umsomehr der richtige Platz für eine derartige Bemerkung des Mt gewesen wäre, als v. 18ª auf Erzeugung und Geburt zusammen sich bezieht, und auch in dem prophetischen Citat Empfängnis, Geburt und Namengebung erwähnt werden, so daß auch *τοῦτο δὲ ὅλον* v. 22 im Munde des Mt nur den ganzen Komplex von Ereignissen und Umständen bedeuten könnte, deren Bericht erst mit v. 25 zu Ende geht. Cf die Stellung von 2, 15 hinter statt vor 2, 14. Ferner würde die Rede des Engels, wenn sie mit v. 22 abschlösse, nur die Forderung eines Glaubens an das Unbegreifliche und eines diesen Glauben voraussetzenden Gehorsams enthalten, aber nichts, was geeignet wäre, dem Joseph das Glauben zu erleichtern (cf Lc 1, 36). Der Engel also spricht in v. 22—23, wie die Alten von Irenaeus an (IV, 23, 1) bis zu Photius (Migne 101 col. 190) richtig erkannt haben. Nicht eine Vielheit von vorliegenden Tatsachen (*ταῦτα πάντα*), sondern die eine, soeben dem Joseph verkündigte Tatsache mit allen ihren Umständen,[51]) daß nämlich die Verlobte des Davidssohnes Joseph ohne dessen Zutun durch Wirkung des hl. Geistes schwanger geworden ist, um demnächst Mutter des Erlösers Israels zu werden, ist geschehen und ist so geschehen, damit das, was einst von dem Gott Israels durch den Propheten gesagt worden ist, seine Erfüllung finde. Die hier zum ersten Mal von Mt gebrauchte und von da an so oft wiederholte Formel für den Nachweis der Erfüllung atl Weissagungen in der Geschichte Jesu [52]) beruht auf der Anschauung, daß das weissagende Wort, solange das Geweissagte noch nicht eingetroffen ist, einem leeren Gefäß gleicht, welches dazu bestimmt ist, den ihm entsprechenden Inhalt zu erhalten. Unter der Voraussetzung, daß die Weissagung ein Wort Gottes ist, also nicht ein leeres Gerede bleiben kann, fordert sie, daß das geschehe, was sie im voraus darstellt; aber sie bedingt auch die Art und Form, in welcher dies geschieht, wie das leere Gefäß im voraus die Form des Inhalts bestimmt, womit man es füllt. Da der Wille Gottes, welcher zuerst als verborgener Ratschluß in Gott existirt, sodann im weissagenden Wort sich den Menschen darstellt und endlich durch das weltregierende Handeln Gottes sich ins Werk setzt, in diesen auf einander folgenden Existenzformen einer und derselbe ist, so ist auch mit dem Satz, daß dies oder jenes geschehen sei, damit eine Weissagung erfüllt werde, nichts anderes gesagt, als daß der Zweck des Geschehens die Verwirklichung des Willens Gottes sei. Wie Jesus und seine Volksgenossen, so waren auch Mt und seine ersten Leser der Überzeugung, daß es wirkliche Weissagung, von Gott gewirkte, durch Menschen vermittelte und für die Gemeinde bestimmte Verkündigung des noch erst zu verwirklichenden göttlichen Willens gibt. Sie lebten ferner des Glaubens, daß alles Geschehen bis zu dem Unbedeutendsten nicht das sinnlose Spiel eines blinden Zufalls sei, sondern von der weisen Vorsehung und dem wirksamen Willen Gottes geleitet sei (Mt 6, 25—34; 10, 28—31). Auch das, was wir zufällige Ereignisse und Umstände nennen, weil es nicht eine an sich notwendige Form und Erscheinung des Wesentlichen der Geschichte ist, oder weil es von uns nicht als dies erkannt wird wie z. B., daß Jesus in Bethlehem und nicht in Jerusalem oder Nazareth geboren wurde, war für jeden nicht völlig Gedankenlosen in den Glauben an die Weltregierung Gottes eingeschlossen. Aus diesem Glauben ergab sich dann auch von selbst, daß eine auffällige Kongruenz zwischen einer Weissagung und einer nachfolgenden Geschichtstatsache, ja zwischen einzelnen an sich zufällig erscheinenden Zügen und Formen der Weissagung und ebensolchen Momenten der Geschichte auf Gott zurückzuführen sei, der gleichmäßig über dem weissagenden Wort und über dem geschichtlichen Ereignis waltet. Gott gestaltet jenes wie dieses so, daß sie einander entsprechen und aus ihrer Übereinstimmung beides als Ausdruck und Verwirklichung desselben göttlichen Willens d. h. das geschichtliche Ereignis als Erfüllung der Weissagung erkannt werde. Damit ist keineswegs gesagt, daß der weissagende Prophet das zukünftige Ereignis mit derselben Deutlichkeit wie der rückblickende Erzähler gesehen, und daß er demgemäß seine Worte mit Bewußtsein gewählt habe. Gottes Gedanke und Wille ist vielmehr ebenso über das Bewußtsein des Propheten erhaben, wie über das Bewußtsein der die früher geweissagten Tatsachen miterlebenden und durch eigenes Handeln dabei mitwirkenden Menschen. Erst die nachfolgende und oftmals nachhinkende Reflexion derer, welche die Ereignisse im Licht der Weissagung und die Weissagung im Lichte der von ihnen erlebten oder von ihnen gläubig hingenommenen Ereignisse betrachten, entdeckt die feineren Beziehungen zwischen Gottes Wort und Gottes Tat und gewinnt dadurch ein annäherndes Verständnis beider.53) Diese Gedankenreihen, welche uns am deutlichsten in den beiden Evv apostolischen Namens entgegentreten, wurzeln in der Anschauung und Lehre Jesu selbst.54) — Die Weissagung Jes 7, 14 citirt Mt mit einigen kleinen Abweichungen sowohl von LXX, deren Text freilich unsicher überliefert und teilweise nach Mt geändert worden ist,55) als vom masoretischen Text. Während der letztere von der Jungfrau sagt, sie werde ihren Sohn Immanuel

---

[50] Abgesehen vom AT (z. B. Jud 13, 5; Ps 25, 22) cf z. B. Psalm. Salom. 17, 22. 24. 45; Lc 1, 71—75; andrerseits fehlt auch in den nachchristlichen jüdischen Gebeten keineswegs das Verlangen nach Bekehrung, innerer Erlösung und Sündenvergebung cf z. B. das Achtzehngebet bei Dalman, Worte Jesu S. 299f.

---

[51]) Das *ὅλον*, von Ss Sc Iren. III, 16, 2; IV, 23, 1 fortgelassen, weil die hierin ausgedrückte Zusammenfassung verschiedener Teile eines Ganzen durch das, was vorangeht, nicht genügend veranlaßt schien, wird doch hier wie 21, 4, wo man es gleichfalls gestrichen hat, echt sein cf 26, 56.

---

[52]) Genau diese Formel Mt 1, 22; 2, 15; 4, 14; 21, 4; 26, 56 (= Mr 14, 49, nur hier bei Mr); Jo 12, 38; 13, 18; 15, 25; 17, 12; 19, 24. 36 (18, 9. 32 von Weissagungen Jesu). Wesentlich gleichbedeutend (s. Bd IX², 39) ist *ὅπως πλ.* Mt 2, 23; 8, 17; 12, 17; 13, 35. Ohne Finalpartikel Mt 2, 17; 26, 54; 27, 9; Lc 4, 21; 21, 22 (*πλησθῆναι*); 24, 44; AG 1, 16; 3, 18; Jak 2, 23. Für die Vorstellung des leeren oder noch nicht ganz gefüllten Gefäßes cf Mt 23, 32. Sie waltet auch da ob, wo von Erfüllung des Gesetzes die Rede ist (Gl 5, 14; Rm 8, 4; 13, 8; Mt 5, 17). Das Gesetz fordert nicht nur als seinen Inhalt die Handlungen, die es gebietet, sondern bestimmt auch die Form dieser Handlungen. Selten im AT מִלֵּא von Erfüllung einer Weissagung (1 Reg 2, 27, LXX passiv *τοῦ πληρωθῆναι τὸ ῥῆμα κυρίου*, 1 Reg 8, 15. 24; 2 Chron 36, 21 cf v. 22) oder menschlichen Gelübdes (Jerem 44, 25) oder Erhörung des Gebetes seitens Gottes (Ps 20, 6). Der dort gebräuchlichere Ausdruck für die Erfüllung von Verheißungen, Eiden, Gelübden קֻם, הֵקִים (1 Sam 1, 23; 1 Reg 6, 12; Jerem 29, 10; Dan 9, 12), der auch in den rabbinischen Sprachgebrauch übergegangen ist (Surenhus. p. 2—5; Bacher, Älteste Terminologie S. 170; Schlatter, Sprache und Heimat des 4. Ev S. 123), beruht auf der Vorstellung, daß ein gesprochenes, aber noch nicht verwirklichtes Wort in der Luft schwebt, bis es entweder durch Verwirklichung dessen, was es besagt, zu stehen kommt, festen und bleibenden Bestand gewinnt oder durch den gegenteiligen Ausgang wirkungslos zu Boden fällt (Jos 21, 45; 2 Reg 10, 10; Jerem 44, 28; Jes 8, 10).

---

53) Lc 24, 25f. 32. 44; Jo 2, 22; 12, 16; 20, 9; AG 2, 16—36.

54) Mt 13, 14: 26, 24. 31. 54; Mr 9, 12f.; 14, 21. 27. 49; Lc 4, 21; 24, 44; Jo 5, 39—47; 13, 18; 15, 25; 17, 12 cf Mt 21, 42; 22, 41—45.

55) In LXX haben statt des wahrscheinlich echten *λήμψεται* (B) ℵ A u. a. wie Mt 1, 23 cf v. 18 *ἕξει*; ferner ist in LXX neben *καλέσεις* (B) auch *καλέσει καλέσετε, καλέσουσιν* überliefert. Auch in Mt 1, 23 gibt es neben dem überwiegend bezeugten *καλέσουσιν* (so auch SsS¹Sh) allerlei Varianten: „wird

nennen, LXX aber hieraus einen Befehl an den angeredeten König Ahas (*καλέσεις*) oder vielmehr an das Haus Davids (daher die Variante *καλέσετε*) macht, was beides in die Rede des Engels an Joseph nicht passen und den Befehl in v. 21 verdunkeln würde, schreibt Mt *καλέσουσιν*: man wird ihn so nennen. Da Immanuel weder vor noch nach der Zeit Jesajas ein jüdischer Eigenname gewesen ist, so war es dem Mt auch nicht anstößig, daß Jesus weder bei Lebzeiten, noch auch in seiner Gemeinde diesen Namen förmlich als Namen getragen hat.[56]) Er erkannte richtig, wozu ihn auch Jes 8, 10 anleiten konnte, daß der Prophet, der plastischen Ausdrucksweise des ganzen Ausspruchs entsprechend, den Gedanken, daß Gott durch den Sohn der Jungfrau sich seines Volkes annehmen und als Israels Bundesgenosse sich erweisen werde, in die Form eines dem Sohn der Jungfrau zu verleihenden Namens gekleidet habe, wie anderwärts das Wort צֶמַח dem Messias als Name gegeben war (Sach 3, 8; 6, 12 cf Jerem 23, 5; 33, 15; Jes 4, 2?). Umsomehr war es Bedürfnis, die Wortbedeutung des nur symbolischen Namens dem Leser zum Bewußtsein zu bringen, wenn überhaupt dieses Stück der Weissagung in das Citat mit aufgenommen werden sollte. Da der griech. Übersetzer oder Bearbeiter v. 21 es unterlassen hat, dem hebr. Namen eine Dolmetschung beizufügen, obwohl eine solche dort noch viel notwendiger war als hier (oben S. 78f.), so ist nicht anzunehmen, daß er das *ὅ ἐστιν — θεός* frei geschaffen hat. Er wird in seinem Original Entsprechendes gefunden haben. In einer hebr. Schrift aber könnte eine solche Dolmetschung nicht gestanden haben, weil der Name selbst den keiner weiteren Übersetzung bedürftigen und fähigen Satz darstellt: עִמָּנוּ אֵל, mit uns ist Gott. Dagegen in einer aram. Schrift war eine Übersetzung ebenso möglich, wie erforderlich.[57]) Das Original unseres Mt war also kein hebr., sondern ein aram. Buch. Die sachliche Würdigung der Betrachtung von Jes 7, 14 als einer Weis-

---

genannt werden“ Sc; *καλέσεις* D, Eus. demonst. VII, 1, 50, einige Min und Lat (b); *vocabitis* Cypr. test. II, 6; Novat. trin. (Migne 3 col. 961).

[56]) Ich weiß nicht, ob *Ἐμμανουήλ*, wie LXX עִמָּנוּאֵל transskribirt hat, jemals auch nur in den liturgischen Gebrauch der alten Kirche als Name Jesu aufgenommen worden ist. Was Tert. c. Marc. III, 12 von einem solchen Gebrauch bei hebräischen Christen zu sagen scheint, dürfte auf Phantasie beruhen cf GK I, 670f. Auch das *vocabitis* einiger Lat in Mt 1, 23 ist nicht dahin zu deuten, sondern umfaßt Joseph und Maria. Justinus hat wahrscheinlich mit Rücksicht darauf, daß es einen solchen Brauch nicht gab, apol. I, 33 (nicht ebenso dial. 66) den Text des Jesaja so geändert *ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.*

[57]) Ss, welcher Mt 27, 46; Mr 15, 34 und anderwärts die in seinem griech. Original enthaltenen Dolmetschungen aram. Worte als für seine Leser überflüssig gestrichen hat, hat sie hier beibehalten und durch אלהן עמן „unser Gott mit uns“ wiedergegeben. Ebenso Sc und in umgekehrter Wortfolge S¹ (*amman alâhan*), genauer Sh עמן הו אלהא.

sagung auf die vorher berichtete Tatsache würde leichter sein, wenn über das richtige Verständnis dieses prophetischen Wortes in seinem eigenen Zusammenhang unter den Auslegern des Buchs Jesaja Übereinstimmung herrschte. Daran aber fehlt es bis heute sehr, und für eine erschöpfende Erörterung der von Mt angezogenen Weissagungen ist hier wie weiterhin nicht der Platz. Nachdem König Ahas das Anerbieten des Propheten, seine trostreiche Verheißung durch ein Wunderzeichen zu bekräftigen, und die Aufforderung, sich ein solches aus der Unterwelt oder dem Himmel zu erbitten, mit einer frommen Redewendung abgelehnt hat, wendet Jesaja sich im Zorn über diese Beleidigung seines Gottes an das Haus Davids, dessen dermaliges Haupt König Ahas ist, mit der Ankündigung: „Darum wird der Herr seinerseits euch ein Zeichen geben“. Da nun dieses dem Hause Davids geltende Zeichen in der unter besonderen Umständen stattfindenden Geburt eines Sohnes bestehen soll, so war Mt berechtigt, dies von der Geburt eines Davidssohnes, eines zukünftigen Königs auf dem Thron Davids zu verstehen, zumal er Jes 8, 8 nach wahrscheinlichster Deutung das Gebiet des Reiches Juda als das Land Immanuels bezeichnet fand und weiter 9, 5 f. wieder von der Geburt eines Sohnes las, der, selber ein Wunder, nach allen Strafgerichten und Nöten, die über das Reich Davids kommen sollen, vom Throne Davids aus eine ewige Friedensherrschaft ausüben werde. Soweit wird Mt sich in Übereinstimmung mit dem gehalten haben, was man damals in der Synagoge zu hören bekam. Die Rabbinen pflegten aber schon im 1. Jahrhundert n. Chr. diese Weissagung auf den König Hiskia, den Sohn des Ahas, zu welchem Jesaja sprach, zu deuten.[58] Dieser zeitgeschichtlichen Deutung gegenüber war jedoch Mt in großem Vorteil, sofern er in dem von ihm citirten Anfangswort der Weissagung ebenso wie in der Geschichte, worin er ihre Erfüllung erkannte, ein wirkliches Wunderzeichen nachweisen konnte, wie es Jesaja angekündigt hatte, nämlich ein Gegenstück zu den Wunderzeichen, welche Ahas sich zu erbitten abgelehnt hatte, während jene Deutung, abgesehen davon, daß Hiskia zur Zeit dieser Weissagung des Jesaja bereits geboren war, und abgesehen von allen anderen, worin die Regierung des Hiskia der Weissagung Jesajas keineswegs entsprach, ein solches Zeichen weder in der Weissagung noch in deren angeblicher Erfüllung nachweisen konnte.

---

[58] Cf Schlatter, Jochanan S. 73; Just. dial. 43. 67. 68. 71. 77 cf 83. 85. — Eus. ecl. proph. ed. Gaisford p. 178 hat dies selbst von einem Juden gehört. Cf Midrasch zu Num. Par. 14, übers. von Wünsche S. 348, wo daneben der Messias genannt wird; zu Exod. Par. 18 S. 140 f.; bab. Sanhedr. fol. 94^{a}.^{b}; auch hier unten A 86. Man schritt fort bis zur Verleugnung der ganzen Messiaserwartung, weil die Weissagung bereits in Hiskia's Tagen sich erfüllt habe Sanhedr. 98^{b}. 99^{a}. Cf auch Weber, 2. Aufl. S. 176. 357.

Allerdings bezeichnet das Wort עַלְמָה, worin schon nach der Wortstellung das Bedeutsame der Ankündigung liegt, nach der Etymologie nicht so wie בְּתוּלָה die *virgo illibata*, sondern ähnlich wie ursprünglich unser „Jungfrau“ das herangewachsene junge Weib, das mannbare Mädchen, wie עֶלֶם den eben erwachsenen Jüngling. Die jüdischen Übersetzer, welche während des 2. Jahrhunderts im Gegensatz zur Kirche gearbeitet haben, konnten sich rühmen, das Wort durch *νεᾶνις* genauer wiedergegeben zu haben, als LXX durch *παρθένος.*[59] Aber erstens beweist das *ἡ παρθένος* der LXX, daß lange vor Christus das hiedurch ausgedrückte Verständnis für den arglosen Leser des hebr. Textes das nächstliegende war. Zweitens ist seit Hieronymus oft genug und mit Recht bemerkt worden, daß an allen Stellen des AT's, wo das Wort vorkommt, nur an Unvermählte zu denken sei.[60] Es ist drittens unleugbar, daß Jes 54, 4 עֲלוּמִים (eher Jungfernschaft, als Jungfrauschaft) neben אַלְמְנוּת (Witwenschaft) einen der beiden Lebensstände bezeichnet, in welchen das Weib des Mannes ermangelt und keine Aussicht hat, Mutter zu werden (cf Jes 54, 1. 5f.). Viertens sagt Jesaja nicht: eine, die jetzt eine *alma* ist, wird demnächst schwanger werden und später einen Sohn gebären, sondern: siehe, die *alma* (ist) schwanger und gebärend einen Sohn“. Freilich gehört diese Tatsache, wie schon die Ankündigung v. 14ª verbürgt, der Zukunft an; aber der Prophet schaut sie als gegenwärtig und nennt die Schwangere und Gebärende in bezug auf die dadurch vergegenwärtigten Momente *alma*, ohne die leiseste Andeutung von einem Manne, dem sie ihre Mutterschaft verdanke. Nur aus dem Zusammenhang mit v. 13; 8, 8; 9, 5—6; 11, 1—10 ergab sich, daß auf so wunderbarem Wege dem Hause Davids der Sohn und Erbe des Thrones geschenkt werden sollte, welcher alle an dieses Haus geknüpfte Verheißungen und Hoffnungen verwirklichen wird. Daher war Mt wohl berechtigt, dieses Wort auf die Geburt des Messias von der Jungfrau zu beziehen. In der Schule der Rabbinen hat er das nicht gelernt; denn wenn auch die unglückliche Deutung der Weissagung auf Hiskia möglicher Weise erst im Gegensatz zu der christlichen Deutung erfunden worden ist,[61] so fehlt doch jede Spur davon, daß die Juden jener oder der folgenden Zeit eine Geburt des Messias von einer Jungfrau erwartet und diese Idee auf Jes 7, 14 gegründet haben.[62] Wäre das jüdische Lehrtradition gewesen, so hätte die Deutung der Stelle auf Hiskia, von dessen Lebensanfang nichts Wunderbares überliefert war, gar nicht entstehen und vorherrschend werden können. Vollends phantastisch ist die Annahme, daß die christlichen Erzählungen in Mt 1, 18—25; Lc 1, 27—56 aus der rabbinischen Exegese von Jes 7, 14 erwachsen seien. Man weise doch erst diese rabbinische Exegese irgendwo nach, und dann erkläre man, wie dieselben Rabbinen, welche durch diese ihre angebliche Exegese unfreiwillig die Väter der christlichen Tradition von dem wunderbaren Lebensanfang Jesu geworden sein sollen, sofort nach der Entstehung dieser Tradition in der christlichen Gemeinde, lange vor Abfassung des Mtev versuchen konnten, diese christliche Tradition durch ihre verleumderische Darstellung der Geburt Jesu wieder zu ersticken (s. oben S. 66 f.). Aus diesen jüdischen Verleumdungen, aus der dagegen gerichteten apologetischen Darstellung des Mt, ferner aus der völligen Übereinstimmung der Darstellung des Lc in diesem Punkt ergibt sich unmittelbar, daß die Überlieferung von der wunderbaren Erzeugung Jesu in den Christengemeinden Palästinas lange vor Abfassung unserer Evv, noch zu Lebzeiten zahlreicher Jünger und leiblicher Verwandter Jesu wie seines Bruders Jakobus († 66) und seines Vetters Simeon († um 98—117) allgemein geglaubt wurde. Nicht durch Auslegung von Jes 7, 14 ist die Geschichte, sondern aus der verbreiteten und geglaubten Geschichte ist das christliche Verständnis von Jes 7, 14 entstanden. Wer wie Mt glaubte, daß Jesus der Messias sei und von seinem Lebensanfang zu wissen glaubte, was Mt oder Lc davon erzählen, konnte Jes 7, 14 gar nicht anders, wie als eine in der Erzeugung und Geburt Jesu erfüllte Weissagung betrachten und konnte nicht mehr, wie die Rabbinen, soviel wir wissen, über den Hauptpunkt derselben hinwegschlüpfen. Damit ist aber noch nicht gesagt, wie Mt sich das Schauen und Wissen des Jesaja in diesem Stück vorgestellt hat. Er nahm nicht Anstoß an dem Namen Immanuel, den Jesus nie getragen hat, und vermißte nicht den Namen Jesus. Er konnte durch die auffällige Determination von *alma* (הָעַלְמָה), die auch in der griech. Übersetzung beibehalten

---

[59] Cf Just. dial. 43. 67. 71. 84 noch ohne namentliche Anführung der modernen Übersetzer, von welchen erst Iren. III, 21, 1 Aquila und Theodotion nennt, zugleich hinweisend auf die Ebjoniten, deren einer Symmachus war (cf GK II, 740f. 1019), welcher gleichfalls *νεᾶνις* schrieb cf Orig. Hexapla ed. Field II, 443 nach Hier. zu Jes. 7, 14 s. auch Eus. ecl. p. 177; Chrys. zu Mt 1, 23.

[60] Hieron. zu Jes. 7, 14 Vall. IV, 109; Quaest. hebr. in Gen. ed. Lagarde p. 37; Luther, Daß Jesus Chr. ein geborener Jude sei (Erl. Ausg.¹ Bd. 29 S. 54ff.); Vom Schem Hamphoras (Bd 32 S. 339ff.). Volck, Th. Ltrtrbl. 1901 S. 315.

[61] Auch der Jude Goldfahn, Justinus M. und die Agada S. 15 (cf S. 2. 25ff. 37f.) erklärt die Beziehung von Jes 7, 14 und anderer von den Christen

---

viel gebrauchter messianischer Stellen auf Hiskia (und andere atl Personen z. B. Salomo dial. 33. 34. 36. 64) aus dem Gegensatz zum Christentum.

[62] Cf Dalman, Worte Jesu S. 226; Weber S. 354 ff. 357: „die jüdische Theologie kommt über den rein menschlichen Ursprung des Messias nicht hinaus“. Was man aus Philo (de Cherub. § 12—15) beigebracht hat, um wenigstens die Idee einer jungfräulichen Geburt als jüdisch zu erweisen, hat mit dem Messias und überhaupt mit dem Judentum nichts zu schaffen. Die Weiber, von denen Philo dort redet, sind allegorische Figuren von Tugenden.

wurde (ἡ παρθένος), zu der Meinung angeleitet werden, daß der Prophet in der Wiedergabe seiner lebendigen Anschauung sich eines poetischen Ausdrucks bedient habe, um den allgemeinen Gedanken plastisch auszudrücken, daß es bei der Geburt des Messias, des Wundermannes (Jes 9, 5 פֶּלֶא cf Jud 13, 18), wider alles menschliche Erwarten und wunderbar zugehen werde.[63] Auch wenn Mt die Stelle so aufgefaßt hätte, was wir nicht beweisen können, konnte er es nicht für einen Zufall halten, daß der Ausdruck für diesen Gedanken in der Geschichte Jesu buchstäblich zur Wahrheit geworden ist. Er erkannte darin die über der weissagenden Vorausdarstellung und der geschichlichen Verwirklichung des göttlichen Willens waltende Vorsehung Gottes. Ebenso aber auch Joseph, wenn ihm im Traum das bis zu seiner Erfüllung rätselhaft gebliebene Prophetenwort ins Bewußtsein trat. Die überraschende Übereinstimmung zwischen der alten Weissagung und dem zunächst so unheimlichen Ereignis der Gegenwart mußte ihn willig machen, der Botschaft zu glauben, daß keine Sünde, sondern ein Wunderwerk Gottes geschehen sei. Dem entsprechend handelt Joseph v. 24f. Von dem, was der Engel ihm befohlen, führt er sofort nach seinem Erwachen das aus, was sofort geschehen konnte und vor allem geschehen mußte: er führt Maria als sein Eheweib heim; später nach der Geburt des Sohnes die gleichfalls ihm befohlene Namengebung; denn daß Joseph und nicht etwa Maria das Subjekt von ἐκάλεσεν ist, ist nicht nur das stilistisch Nächstliegende, sondern nach v. 21 selbstverständlich (s. oben S. 77 A 45). Als mittelbare Folge seines Gehorsams erscheint aber auch das, was zwischen diesen beiden Sätzen berichtet ist: er enthielt sich des ehelichen Verkehrs[64]) mit seinem Weibe, bis diese einen Sohn gebar. Auch nach dem kürzeren Text, der vom 4. Jahrhundert an immer allgemeiner durch Zusätze aus Lc 2, 7 erweitert wurde,[65] entsteht die schon im Altertum viel erörterte Frage, ob damit gesagt sei, daß das hier für die Zeit bis zur Geburt Jesu Verneinte nach diesem Zeitpunkt eingetreten sei. Denen, welche sich aus ästhetischen oder dogmatischen Gründen nicht darein finden können, daß Maria nach der Geburt Jesu ein wirklich eheliches Leben mit Joseph geführt und Kinder von ihm empfangen haben sollte (cf 12, 46; 13, 55f.), ist zuzugeben, daß die Satzform an sich dies nicht erfordern würde.[66] Andrerseits liegt am Tage, daß Mt nichts anderes sagt und nur dies eine sagen will, daß Joseph in ehrfurchtsvoller Rücksicht auf das in Maria begonnene Wunderwerk bis zu dem Zeitpunkt der Vollendung desselben in der Geburt Jesu des ihm als rechtmäßigem Ehegatten zustehenden Rechtes auf sein Eheweib freiwillig sich begeben habe (cf 1 Kr 7, 3—5). Indem er nichts darüber sagt, wie sich das Verhältnis zwischen Joseph und Maria nach der Geburt Jesu gestaltet habe, zeigt er sich gleichgiltig dagegen, ob es späterhin zu einem wirklichen Eheleben gekommen oder bei einem häuslichen Zusammenwohnen in der Rechtsform der Ehe geblieben sei. Wie aber wäre solche Gleichgiltigkeit zu verstehen? Aus Unkenntnis der Tatsachen ließe sie sich bei Mt nicht erklären. Der moderne Theolog mag aus der Not eine Tugend machen und sagen: weil sich nicht mehr geschichtlich ermitteln läßt, ob Maria außer Jesus noch andere Kinder geboren hat, und weil die eine oder andere Beantwortung dieser Frage ohne Bedeutung für den Glauben ist, so verzichte ich auf deren Beantwortung. Mt aber schrieb zu einer Zeit, als noch Brüder und andere nahe Verwandte Jesu oder, wenn man die Abfassung bis um 100 herabdrücken wollte, doch noch Kinder und Enkel derselben am Leben waren, und er schrieb in Palästina für Juden und Judenchristen. Es war daher leicht und geradezu unvermeidlich für ihn zu wissen, ob die Brüder Jesu

---

[63]) Formell vergleicht sich die Anwendung des Artikels in der Parabel (Mt 13, 3 ὁ σπείρων . . τὴν ὁδὸν κτλ., 24, 32 τῆς συκῆς), in der Fabel und im Märchen (Judc 8, 8ff.). Nur besteht der Unterschied, daß es sich bei Jesaja nicht um einen Vorgang handelt, der nur sinnbildlich als Geburt eines Sohnes dargestellt wäre, sondern um die wirkliche Geburt eines wirklichen Sohnes. Die Uneigentlichkeit des prophetischen Ausdrucks könnte also nur darin bestehen, daß die abstrakte Vorstellung: „die Empfängnis und Geburt Immanuels wird so unerwartet eintreten und so wunderbar geschehen, als ob eine Jungfrau Mutter eines Sohnes würde“ in die konkrete Anschauung gekleidet wird: „die Jungfrau ist schwanger und gebiert einen Sohn“.

[64]) Dies richtige Verständnis des dem hebr. לֹא יָדְעָה (1 Reg 1, 4 cf Gen 4, 1. 17. 25; 1 Sam 1, 19) nachgebildeten οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν ist von jeher vorhanden gewesen, obwohl γινώσκειν im NT nur hier genau so gebraucht ist cf jedoch Lc 1, 34 mit Judc 11, 39. Tatian und Sc haben den Satz euphemistisch, aber deutlich umschrieben (s. oben S. 69 A 34 a. E.). Die Angst davor, daß aus der auf die Zeit bis zur Geburt beschränkten Verneinung des geschlechtlichen Verkehrs unliebsame Folgerungen in bezug auf die Zeit nach der Geburt gezogen werden möchten, wird die Tilgung von οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ in Ss und dem lat k, nach der Mitte des

---

4. Jahrhunderts auch einige wunderliche Mißdeutungen hervorgerufen haben. Hilar. *cognoscitur post partum, id est transit in conjugis nomen; cognoscitur enim, non admiscetur.* Epiph. haer. 78, 17. 27 und Op. imperf. p 26: Joseph habe bis zur Geburt noch nicht, sondern erst nachher erkannt, welcher wunderbaren Gnade Maria gewürdigt worden war.

[65] Statt des bloßen *υἱόν* (so ℵBZ, einige Min, SsScSh [2 Hss gegen eine], Sah [*τὸν υἱ. αὐτῆς*] Kop, die ältesten Lat ka[?]bcg^1) haben nach dem Vorgang Tatians, dem es freistand, Mt 1, 25 aus Lc 2, 7 zu bereichern, die meisten Unc (CDE etc.), Min und Väter, auch die jüngeren Versionen S^1S^3 Arm Vulg *τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον*. So ziemlich dieselben Zeugen, welche hier die kürzere LA und v. 19 (s. oben S. 75 A 42) das Simplex *δειγματίσαι* empfehlen, haben auch v. 24 *ἐγερθείς* statt *διεγερθείς* (sonst nie bei Mt) und *Ἰωσήφ* ohne statt mit Artikel.

[66] Cf Mt 16, 28; Forsch VI, 335f. A 1 u. 2 und über die ganze Frage ebendort S. 306—363; N. kirchl. Ztschr. 1900 S. 206—212.

leibliche Söhne der Maria waren, oder nicht. Wußte er letzteres, so konnte es ihm auch nicht gleichgiltig sein, daß Maria nur den einen Jesus geboren habe, und hier war der natürliche Ort, wo er sich dazu bekennen mußte. Statt dessen gebraucht er einen Ausdruck, welcher in jedem arglosen Leser den Eindruck erwecken muß, daß Joseph, der Ehemann der Maria (1, 16. 19) nur bis zur Geburt Jesu auf sein eheliches Recht verzichtet, darnach aber mit seinem Eheweib Maria (v. 20. 24) ein wirklich eheliches Leben geführt habe. Dies ausdrücklich auszusprechen, anstatt es nur beiläufig und unabsichtlich anzudeuten, lag kein Anlaß vor, weil im Umkreis des Mt jeder, der für den Inhalt seines Buches ein Interesse hatte, auch wußte, daß ein Jakobus der Gerechte nicht nur ein Bruder Jesu, sondern auch ein Sohn der Maria war oder gewesen war, wenn es sich nämlich so verhielt. Die ersten Leser wurden dann durch v. 25 hieran erinnert; wir den Tatsachen ferne stehenden Leser von heute erkennen aus diesem Satz, daß Mt und seine ersten Leser es nicht anders wußten.

3. Die Huldigung der Magier 2, 1—12. Die Geburt Jesu, welche nur in einem Nebensatz 1, 25 berührt war, wird auch nachträglich nicht erzählt, sondern nur als Voraussetzung der folgenden Erzählung noch einmal erwähnt, diesmal aber mit Angabe des Orts und der Zeit, weil beides für das nun zu Erzählende von Bedeutung war: daß Jesus in Bethlehem, einer zu Judäa gehörigen Ortschaft geboren war, und daß das zur Zeit der Regierung des ersten Herodes geschah, welcher im Unterschied von seinen Söhnen den Königstitel führte.[67] Über welches Gebiet er herrschte, brauchte Mt seinen Lesern nicht zu sagen (cf dagegen Lc 1, 5), und auch der Zusatz zum Namen Bethlehem *τῆς Ἰουδαίας* hat schwerlich den Zweck einer geographischen Belehrung. Mag diese vom AT her geläufige Näherbestimmung (Jud 17, 7. 9; 1 Sam 17, 12; Ruth 1, 1. 2) ursprünglich zur Unterscheidung von einem anderen Bethlehem[68] gedient haben, so würde doch auch ohne solchen

---

[67] Wie der andere Herodes, welcher in der ev Geschichte eine Rolle spielt, Herodes Antipas, nur bei seiner ersten Einführung den ihn von seinem Vater unterscheidenden Titel bekommt (14, 1 nicht 14, 3—6), so hier Herodes der Große nur 2, 1, nicht mehr 2, 7—22. In 2, 3 ist sicher mit אBDZ, kbc *ὁ βασ. Ἡρ. κτλ.* zu lesen, was im Unterschied von *Ἡρ. ὁ βασ. κτλ.* heißt: „der König (nämlich Herodes) und die Residenzstadt". Cf den bloßen Titel ohne Namen v. 9.

[68] Ein Bethlehem in Galiläa Jos 19, 15 (Jud 12, 8—10?) Eus. und Hier. Onom. ed. Lagarde p. 105, 11; 236, 37; cf Robinson, Neuere bibl. Forsch. S. 146; Neubauer, Géogr. du Talm. p. 191. Cf vielmehr Mt 21, 11; Mr 1, 9 *Ναζ. τῆς Γαλιλαίας*, obwohl es unseres Wissens nur ein Nazareth gab; *Κανᾶ τῆς Γαλ.* Jo 2, 1. 11; 4, 46, obwohl auch das hier nicht gemeinte Kana Jos 19, 28 in Galiläa lag. Cf *Ἔφεσος τῆς Ἀσίας* Ign. Eph. inscr. — Es entspricht *τῆς Ἰουδαίας* v. 1. 5 dem יְהוּדָה an den oben genannten Stellen des AT's, in LXX teils bloßes *Ἰούδα* 1 Sam 17, 12; Jud 17, 9 (cod. B), teils *τῆς Ἰούδα*

Zusatz jeder damalige Leser das seit David berühmte Bethlehem verstanden haben (cf Lc 2, 4; Jo 7, 42). Es sollte vielmehr sofort darauf hingewiesen werden, daß der König der Juden (v. 2), der Messias (v. 4) in dem Gebiet des Stammes Juda geboren sei, welchem das Königtum in Israel von jeher zugesprochen war, wozu dann das in Galiläa gelegene Nazareth, wo er heranwuchs (v. 22 f.), und vollends das von dem Lande Israels abgelegene Ägypten, wo er eine Zuflucht suchen mußte (v. 13—15. 19), einen Gegensatz bildet. Wie der Engel, der dem Joseph erschienen, werden die Magier aus den Ostländern, die in Jerusalem eintrafen, durch ein *ἰδού* als eine überraschende Erscheinung eingeführt. Nach der Wortstellung (cf dagegen 3, 13; 27, 55) und der Bedeutung von *παραγίνεσθαι*, was ja nicht die Reise von einem Ort zum andern, sondern das Eintreffen und Auftreten an einem Ort bezeichnet, wird *ἀπὸ ἀνατολῶν* nicht mit diesem, sondern mit *μάγοι* zu verbinden sein. Es bezeichnet die Heimat, den regelmäßigen Wohnsitz der Magier (cf 27, 57; 21, 11; 4, 25; Jo 11, 1), welcher aber in diesem Fall tatsächlich auch der Ausgangspunkt ihrer Reise nach Jerusalem ist (cf 15, 1 = Mr 7, 1). Der artikellose und pluralische Ausdruck [69]) erweckt die Vorstellung einer unbestimmten Ferne in östlicher Richtung von Palästina und hätte schon deshalb den Gedanken an Arabien [70]) abwehren sollen, wenn auch das Reich der

---

Ruth 1, 1 f., teils *δῆμος Ἰούδα* Jud 17, 7 (cod. A so auch 17, 9), aber in anderen Verbindungen auch oft genug *τῆς Ἰουδαίας* 1 Sam 17, 1 (v. l.); 27, 6. 10; Jes 1, 1. Im Original des Mt stand selbstverständlich יְהוּדָה, wie es Hier. zu Mt 2, 5 *in ipso hebraïco* d. h. im Hebräerev gelesen hat (GK II, 652. 687). Auch die syr. Übersetzer ScSsS^{1}Sh geben *τῆς Ἰουδαίας* 2, 1. 5 ohne Unterscheidung von *Ἰούδα* 2, 6 durch דיהודא wieder.

[69]) Cf 8, 11; Philo de Jos. § 28 *ἀνατολαὶ καὶ δύσεις* die Länder und Völker des Ostens und des Westens; dieselben § 23 nach Aufzählung verschiedener Erdteile zusammengefaßt in *δύσις, ἀνατολή*. Die Meinung von Meyer S. 74, daß diese Worte nur im Plural Orient und Occident bedeuten, wird schon durch v. 2 widerlegt, wo ein *αὐτοῦ* bei *ἀνατολή* unentbehrlich wäre, wenn dies heißen sollte „in seinem Aufgang" = *ἀνατέλλοντα*, statt „im Orient". Zur Bezeichnung der Himmelsgegend gebraucht LXX neben häufigerem Plural doch auch den Singular Num 3, 38; Jos 18, 7; Jerem 31, 40; III Esra apocr. 5, 47, und ganz regelmäßig bezeichnet *ἡ ἀνατολή* (appos. *ἡ δύσις*) die östliche Hälfte der Welt: Jos. bell. prooem. § 2; III, 1, 2; IV, 8, 1; 10, 6; Clem. Rom. I Cor. 5, 6; Ign. Rom. 2; Clem. strom. I, 11; protr. 114.

[70]) Just. dial. 77. 78. 88. 102. 112. Für Justin war maßgebend die Erwähnung von Damaskus, welches er zu Arabien rechnet, in Jes 8, 4. Die Meisten ließen sich durch das Wort *μάγοι* nach Persien weisen. Nach dem evang. infantiae arab. c. 7 sollen diese Magier durch eine Weissagung Zoroasters vorbereitet gewesen sein. Perser nennt sie Clem. strom. I § 71. Chrys. beharrlich; auch Juvenc. ev. I, 241, weil er weiß, daß *hujus* (sc. gentis) *primores nomen tenuerunt magorum* (v. 226). Daß der Jude des Celsus sie Chaldäer nannte, rügt Orig. c. Cels. I. 58 als eine grobe Verwechselung. Andere Christen, wie Chalcidius (c. 126 ed. Wrobel p 191), nannten sie doch mit Rücksicht auf ihre astrologische Kunst unbedenklich *Chaldaei*.

Nabatäer, welches Gl 1, 17 cf 2 Kr 11, 32 *Ἀραβία* heißt, östlich

---

Zur Bestimmung der wirklichen Heimat derselben bieten ihre Geschenke (v. 11) keinen sicheren Anhalt. Mt sagt nicht, daß sie nur Erzeugnisse ihrer Heimat und nicht auch solche, die sie auf dem Handelsweg erworben hatten, darbrachten. Die Herkunft dieser Gegenstände ist ihm noch gleichgiltiger als diejenige der Magier selbst, die er doch wenigstens durch eine allgemeine geographische Angabe andeutet. Ferner ist Gold nicht nur in Ophir und Saba, sondern, wie in vielen anderen Ländern, auch in Babylonien zu finden gewesen cf Frdr. Delitzsch, Wo lag das Paradies S. 15. 60. Das Gleiche wird gelten von *λίβανος* (hebr. לְבוֹנָה) und *σμύρνα* (= *μύρρα*, hebr מֹר cf H. Lewy, Die semit. Fremdwörter im Griech. S. 42. 44), den Harzen verschiedener Bäume und Stauden, welche als Weihrauch im Kultus, das zweite auch zur Konservirung der Leichen (Jo 19, 39) verwendet zu werden pflegten. Der Behauptung Herodots III, 107, daß der Weihrauchbaum nur in Arabien wachse, ist schon im Altertum vielfach widersprochen worden. Nach Strabo XVI, 25 p. 782 hielten manche den persischen Weihrauch für den besten. Man hört auch von indischem und syrischem s. Winer, Bibl. Realwörterb. II³, 681 ff. — Die Sagen von den Magiern des Ev, den „heiligen 3 Königen“, wie sie die abendländische Kirche am 6. Januar feiert, oder den 12 Magiern der orientalischen Überlieferung (so wohl zuerst in dem apokryphen Buch Seth, aus welchem Op. imperf. p. 28 ein Excerpt gibt) können hier nicht verfolgt werden cf Nestle, Marginalien u. Materialien II, 65—83 und Diekamp, Hippolytos von Theben S 62—66, bei beiden reichliche Literaturnachweise, wozu etwa hinzuzufügen wäre F. W. K. Müller, Uigurica (in Abh. der Berl. Akad. 1908). — Großen Einfluß auf die Entwicklung der Legende haben die Stellen Jes 60, 6 und Ps 72, 9—15 geübt, welche früh auf die Magier des Mt angewandt worden sind (Tert. c. Marc. III, 13; adv. Jud. 9; Euseb. bei Montfaucon coll. nova I, 404; Op. imperf. p. 31). In Jes 60 wird gesagt, daß unter anderen Völkern und Königen, welche teils auf Kamelen, teils zu Schiff (v. 6. 9) dem über Jerusalem aufgehenden Licht zuwandern (v. 1—3. 10—12) und die in der Welt zerstreuten Israeliten in die Heimat zurückgeleiten (v. 4. 9 cf 49, 22 f.), auch solche aus dem Reich Saba, also nicht aus dem Osten, sondern aus einem südlich von Palästina liegenden Lande mit Gold und Weihrauch als Geschenken für den Tempel nach Jerusalem kommen werden (Jes 60, 6). Nach Ps 72, 8—11 werden dem von Meer zu Meer herrschenden König Israels die Könige der westlich gelegenen Länder des Mittelmeeres (Tharsis und die Inseln) und diejenigen der südlichen Länder שְׁבָא וּסְבָא, Arabia felix und Meroe? cf. Jos. ant. II, 249) Geschenke und Huldigung darbringen. Wo aber vom Golde Sabas die Rede ist (v. 15), handelt es sich nicht um Geschenke, welche der König empfängt, sondern welche der milde König den Armen schenkt, nachdem er sie vom ungerechten Gericht befreit hat. — Den frommen Sagen der alten Kirche, die aus solchen Stellen Nahrung sogen, steht, was Grundlosigkeit und Verbreitung anlangt, die Behauptung von D. F. Strauß I², 288—294 gleich, daß die ganze Erzählung von den Magiern eine aus Jes 60, 3 ff.; Ps 72, 8—11 in Verbindung mit Num 24, 17 (s. unten A 81) erwachsene Sage sei. Die unbewußt dichtende Sage oder Mt, der so gut wie wir wußte, daß das Reich der Sabäer weit südlich von Palästina lag (Mt 12, 42 = 1 Reg 10, 1—10) hätte die Heimat der huldigenden Heiden mutwillig in den fernen Osten verlegt, dessen Länder an keiner jener Stellen genannt werden, und er hätte aus Königen und Königinnen Magier, Priester und Astrologen gemacht; und er, der sich sonst so sehr beflissen zeigt, die Erfüllung atl Weissagungen durch Citate nachzuweisen, hätte unbegreiflicher Weise hier nichts derartiges merken lassen, weder wo er vom Stern, noch wo er von den Geschenken der Magier redet!

vom jüdischen Gebiet bis gegen Damaskus hin sich erstreckte. Behält man im Auge, daß diese Magier sich sofort als Astrologen und nur als solche zu erkennen geben, das Wort *μάγοι* also von Mt nicht in dem abgeschliffenen Sinn von Zauberer, Gaukler oder Wahrsager [71]) gebraucht ist, und daß ein fernes, östlich von Palästina gelegenes Land als ihre Heimat bezeichnet ist, so ist nicht zu bezweifeln, daß sie von irgend einem Punkt des Reiches der Parther herkommen, welche damals ganz Mesopotamien teils unmittelbar, teils durch mehr oder weniger abhängige Vasallenfürsten, wie die von Edessa und am Ostufer des Tigris Adiabene, beherrschten. Wie immer die Frage nach der Etymologie von *μάγος* und die damit zusammenhängende Frage, ob Sache und Name von den Medern zu den Babyloniern oder von diesen zu jenen gewandert sei, entschieden werden möge,[72]) so ist doch hier schwerlich an Angehörige der alten medopersischen Magierkaste, sondern an Leute aus Babylonien, wo der Name der Magier mindestens ebenso früh nachzuweisen ist,[73]) oder aus irgend einem anderen Teil Mesopotamiens und der nächst angrenzenden Gebiete zu denken. Denn erstens ist die Astrologie nichts für die medopersischen Magier Charakteristisches,[74]) dagegen aber seit ältesten Zeiten und bis tief in die christliche Zeit hinein bei den Babyloniern besonders eifrig gepflegt worden;[75] und zweitens ist die Voraussetznng der Erzählung, daß heidnische Astrologen an einem jüngst geborenen König der Juden einen lebhaften Anteil nehmen, viel weniger in jenem fernen Osten, als im Stromgebiet des Euphrat und des Tigris, als wirklich vorhanden zu denken. Wenn die Magier in Jerusalem mit der Frage auftreten: „wo ist der geborene d. h. der kürzlich geborene König der Juden“? und diese Frage dadurch motiviren, daß sie seinen Stern im Orient gesehen haben (v. 2), so folgt daraus, daß sie sich bei der Ausübung ihrer astrologischen Kunst schon früher mit der Erwartung der Geburt eines jüdischen Königs, welcher auch für sie, die Nichtjuden, von Bedeutung sei, beschäftigt haben, und daß sie einen bestimmten Stern oder Kometen oder eine besondere Konstellation[76] auf dieses erwartete Ereignis bezogen haben. So gewiß sie sich durch ihre Frage als Nichtjuden charakterisiren, so deutlich ist auch, daß nur unter starken Einflüssen von der Seite des Judentums eine Erscheinung wie diejenige dieser Magier geschichtlich zu begreifen ist. Daß die Juden seit dem Exil einen einflußreichen Bestandteil der Bevölkerung Mesopotamiens bildeten, und daß sie dort, wie überall unter den Heiden für ihren Glauben Anhänger zu gewinnen suchten,[77] unterliegt keinem Zweifel. Etwa 40—50 Jahre später als die Mt 2 erzählten Ereignisse fällt die Bekehrung des Fürsten Izates von Adiabene, seiner Mutter Helena und des ganzen Fürstenhauses zum Judentum.[78] Daß die um die Bekehrung von Heiden sich be-

---

[71]) So AG 13, 6. 8, *μαγεύειν*, *μαγεία* AG 8, 9. 11 von dem Samariter Simon, welcher in der Kirche den ständigen Beinamen *ὁ μάγος* erhielt.

[72]) Während man es früher mit arischen Etymologien versucht hat, traten an deren Stelle seit dem Aufblühen der assyriologischen Studien assyrisch-babylonische. Schrader, Die Keilschriften u. das AT, 2. Aufl. S. 417—427 wollte das Wort von *imga* „erhaben, angesehen“ ableiten (s. Friedr. Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch S. 88 unter *emku*, *enku* „weise“). Delitzsch (The Hebrew lang. p. 14) ging auf sumerisches *magha*, babyl. *mahu* zurück (s. Assyr. Wörterbuch p. 397 unter *mahhu* „Prophet, Wahrsager“), hat aber später (Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs S, 138) gegen seine eigene wie gegen Schraders Etymologie lautgesetzliche Bedenken erhoben. Nach der von Zimmern und Winkler neubearbeiteten 3. Aufl. des Schrader'schen Werkes (1902) S. 590 A 5 fehlt es noch sehr an einem sicheren Ergebnis. Sie auch die folgende A 74.

[73]) Jerem 39, 3 u. 13 רַב־מָג „Oberstmagier“ als Titel eines hohen Würdenträgers in der Begleitung Nebukadnezars. Bei Daniel kommt מָג nicht vor; dagegen werden die verschiedenen Klassen von Weisen, Zauberern, Traumdeutern etc., unter welchen auch כַּשְׂדִּים = *Χαλδαῖοι* als eine besondere Klasse mitaufgezählt werden (2, 2. 10; 4, 4; 5, 11), an anderen Stellen unter dem Namen „die Weisen von Babel“ (2, 12. 48), aber auch unter dem Namen Chaldäer (2, 4. 10^a) zusammengefaßt. Mit diesem letzteren Namen bezeichneten die Griechen und Römer regelmäßig die Kaste der Priester und Gelehrten bei den Babyloniern, als deren Charakteristisches sie stets die Astronomie und Astrologie hervorheben cf Diodor. bibl. II, 29—31; Cicero de divin. I, 1; II, 42 cf I, 19; Strabo XVI, 6 p. 739; Plin. hist. nat. VI, 123 cf VII, 193; Bardesan s. folgende A; Clemens strom. I, 66 stellt Chaldäer und Magier zusammen.

[74]) Herod. I, 101 einer der 6 Stämme der Meder; I, 107. 120. 128; VII, 19. 37 Traumdeuter, I, 132. 140; VII, 43. 113. 191 Opferpriester. Cf Strabo XV, 13 ff. 38. Auch Bardesan weiß nichts von Astrologie der medopersischen

---

Magier (Spicil. syr. ed. Cureton p. 18 der engl. Übersetzung), während er von den astrologischen Büchern der Chaldäer in Babylon redet p. 15. 27f. Dem Wort *μάγοι* entspricht bei Bardesan und den syrischen Bibelübersetzern wie in der jüdischen Literatur מגושא, dasselbe Wort, welches in den altpersischen Keilinschriften aus der Zeit des Darius im nom sing. *maghusch* gelesen wird cf Spiegel, Altpers. Keilinschr. 2. Aufl. S. 6ff. 32ff. 234.

[75] S. A 73 am Schluß. Cf Tiele, Assyr.-babyl. Gesch. II, 576ff.; Epping u. Straßmaier, Astronomisches aus Babylon, 1889; Hommel, Die Astronomie der alten Chaldäer, Ausland 1891 S. 221ff.; 1892 S. 54ff.; Rieß, Artikel Astrologie in Pauly-Wissowa II, 1802ff.

[76] Daß die Unterscheidung von *ἀστήϱ* (*stella*, einzelner Stern) und *ἄστϱον* (*sidus*, Sternbild) von den besten Schriftstellern nicht innegehalten wurde, zeigt jedes bessere Lexikon. Dem *ἄστϱα* Lc 21, 25 (das Wort kommt im NT überhaupt nur bei Lc und Hb 11, 12 vor) entspricht *ἀστέϱες* Mt 24, 29. In einem hebr. oder aram. Original könnte in jedem Fall nur כוכב, כוכבא gestanden haben. Verstanden die Magier unter dem Stern des Judenkönigs einen einzelnen Planeten oder Fixstern, so konnte er das Ereignis der Geburt desselben doch nur vermöge seiner Stellung zu anderen Gestirnen anzeigen. Der Versuch einer Unterscheidung ist also eitel.

[77] Cf Schürer, Gesch. des jüd. Volks III^4, 5ff.

[78] Jos. ant. XX, 2, 1—5; 4, 1. 3. Die Wallfahrt Helenas nach Jerusalem, die fürstlichen Getreidespenden, welche sie selbst, die Geldsendungen, welche ihr Sohn Izates von Adiabene aus zur Zeit einer Hungersnot den Jerusalemern zuwandte; die kostbaren goldenen Geräte, welche sie und ihr Sohn

mühenden Juden dort wie in Rom und überall, wo sie Proselyten zu machen versuchten, nicht oft so vollkommene Triumphe feierten wie in diesem Fall, sondern sich viel häufiger mit halben Erfolgen begnügen mußten, versteht sich von selbst. Die Erzählung des Josephus von der Bekehrung des Izates zeigt, daß jüdische Lehrer unter Umständen z. B. auf die Forderung der Beschneidung selbst dann verzichteten, wenn der Bekehrte dazu willig war. Wie in der griechisch-römischen Welt muß es auch dort sehr verschiedene Stufen in bezug auf die Annäherung an das Judentum und die Aufnahme jüdischer Ideen gegeben haben. Die babylonischen Magier oder Chaldäer brauchen wir uns gegen solche Einflüsse nicht unzugänglicher zu denken wie die Fürstenhöfe von Adiabene und Kommagene. Wie auf jenem Boden die Trümmer ältester Völker und Kulturen ungeschieden und ununterscheidbar durcheinander lagen, so berührten und mischten sich dort auch die Religionen.[79]) Daß die Blicke auch der dortigen Astrologen seit langer Zeit auf einen kommenden König gerichtet waren, der im Westen ihrer Wohnsitze auftreten werde, scheint urkundlich sicher genug bezeugt zu sein.[80]) Dies wäre geschichtlich am einfachsten erklärt, wenn wirklich geschehen wäre, was Dan 2, 48; 5, 11 erzählt wird, daß der Jude Daniel im 6. Jahrhundert zum Vorsteher der organisirten Zunft der „Chaldäer“ oder der „Weisen Babels“ ernannt wurde. Für Mt und seine ersten Leser war dies Geschichte.[81]) — Als Zweck ihrer Reise nennen die Magier nur das

---

Monobazus in den Tempel zu Jerusalem stifteten (Jos. ant. XX, 2, 5; 5, 2; Mischna Joma III, 10 cf Nasir III, 6): dies und anderes ist trotz der Verschiedenheit des Verhältnisses zum Judentum in beiden Fällen mit der Reise und den Geschenken der Magier zu vergleichen. Den Zeitgenossen des Mt klang dessen Erzählung nicht wie ein ungeschichtliches Märchen.

[79]) Man denke unter anderem an die Sabier oder Mandäer und die Jeziden, auch an Mani, der zwar aus medopersischem Geschlecht stammte, aber in Babylonien geboren und in aller Weisheit der Chaldäer unterrichtet worden ist. Eine Übersicht wie die bei Uhlhorn, Homilien und Recogn. des Clemens S. 407—423 ließe sich heute sehr vervollständigen.

[80]) Frdr. Delitzsch, Wo lag das Paradies, 1881, S. 133 sagt von den durch Rawlinson, The cuneiform inscr. III, 51—64 veröffentlichten astrologischen Tafeln, „daß sie sich mit besonderer Vorliebe mit dem Westland d. i. Phönicien-Palästina beschäftigen und wiederholt Phrasen enthalten wie: ‚Wenn das und das geschieht, dann wird ein großer König im Westen aufstehen, dann wird Recht und Gerechtigkeit, Friede und Freude in allen Landen herrschen und alle Völker beglücken‘ und ähnliche Prophezeiungen mehr“. S. ebendort S. 61. Von geringerem Werte sind die Angaben bei Sueton, Vespas. 4 und Tacit. hist. V, 13 wegen der sichtlichen Abhängigkeit von Jos. bell. VI, 5, 4; III, 8, 9.

[81]) Selbstverständlich ebenso die Geschichte Bileams Num 22, 5—24, 25; aber durch nichts weist Mt auf einen sei es geschichtlichen, sei es ideellen Zusammenhang zwischen seiner Erzählung aus jüngster Vergangenheit und jenem Ereignis der mosaischen Zeit. Das in LXX recht häufige *ἀπὸ ἀνατολῶν* v. 2 mag uns Besitzer einer Konkordanz an Num 23, 7 erinnern, wo

eine, daß sie dem jüngst geborenen König der Juden nach orientalischer Sitte durch Niederwerfen zu seinen Füßen huldigen wollen,[82]) denn mehr als dies sagt *προσκυνῆσαι αὐτῷ* v. 2. 8. 11

Bileam sagt, daß der Moabiterkönig ihn von Aram (LXX *ἐκ Μεσοποταμίας*) und von den Bergen des Ostens (LXX *ἐξ ὀρέων ἀπ' ἀνατολῶν*) habe kommen lassen; aber Mt sagt nichts von Mesopotamien und von dortigen Bergen. Und welche Ähnlichkeit bestünde zwischen jenem „Hörer göttlicher Rede“, der durch das Anerbieten hohen Lohnes für eine Israel verfluchende Wahrsagung sich zur Reise nach Palästina bewegen läßt (Num 22, 7. 17 f.; 24, 3; 2 Pt 2, 15 f.) und obwohl er, von Gott überwältigt, Israel segnet statt ihm zu fluchen, doch durch seinen bösen Rat an Balak das Volk in Sünde und Verderben stürzt (Num 31, 16; Judä 11; Ap 2, 14), und den reinen und rührenden Gestalten der Magier des Mt, die nur durch die stummen Sterne belehrt und geleitet den jüdischen Messias aufsuchen und in der Freude über die Erfüllung ihrer sehnsuchtsvollen Ahnung das in Armut geborene Königskind aus ihrem Reichtum beschenken. Auch daß Bileam den aus Israel hervorgehenden Herrscher bildlich einen aufgehenden Stern nennt, daneben aber auch von einem Scepter redet Num 24, 17, und daß die Magier einen wirklichen Stern in astrologische Verbindung mit der Erwartung eines jüdischen Königs gesetzt haben, ist doch nichts wahrhaft Vergleichbares. Trotzdem haben die Alten oft eine Verbindung zwischen beiden Tatsachen angenommen: Just. dial. 106; Iren. III, 9, 3; Orig. c. Cels. I, 59 f.; Eus. demonst. IX, 1, 1—10; Hier. z. Mt 2. Man fabelte sogar von eigenen Schriften Bileams, aus welchen die Magier geschöpft hätten Eus. bei Mai, Nova bibl. IV, 281; Op. imperf. p. 28. Eine andere Frage ist, seit wann Juden davon sprachen, daß die Geburt des Messias durch einen Stern angezeigt werden solle (cf Hamburger REnc. II, 743 nach Pesikta sutarta), und ob sie diese Erwartung auf Num 24, 17 gründeten. Onkelos beseitigt den Stern wie den Stab und setzt dafür „König“ und „Messias“; wesentlich ebenso Jerusch. I und II. Midr. rabb. zum Bileamtext geht über 24, 17 schweigend hinweg, und Midr. rabb. zu Deut. 2, 3 Wünsche S. 14 deutet den Spruch auf die Herstellung der Gottesherrschaft. Auch in den Überlieferungen über Simon Barkokba, der wahrscheinlich aus dem Ort Kokaba stammte (cf E. Riggenbach in Cremer u. Schlatter, Beiträge V, 4 S. 105 ff.), dies aber benutzte, sich durch diesen Namen als den Num 24, 17 geweissagten Stern aus Jakob d. h. den Messias zu bezeichnen, finde ich nichts von einem seine Geburt anzeigenden Stern. Sehr viel mehr Ähnlichkeit mit dem Inhalt von Mt 2, andrerseits aber auch mit Ex 1, 15—2, 10 zeigen die jüngeren jüdischen und arabischen Legenden von der durch einen auffälligen Stern angekündigten Geburt Abrahams und der Verfolgung des Kindes durch Nimrod, cf Beer, Leben Abrahams, 1859 S. 1—3. 101 A 9—22.

[82]) Durch voraufgeschicktes *πεσόντες* v. 11 (cf 4, 9; AG 10, 25; 1 Kr 14, 25; Ap 5, 14; 7, 11) von einem *προσκυνεῖν* mit bloßer Kniebeugung unterschieden Mr 15, 19; Mt 17, 14; 27, 29. Den Herrscher so zu begrüßen erklärt Jos. ant. XX, 2, 2 als eine den Juden fremde Sitte der orientalischen Höfe. Philo de Jos. 28 entschuldigt, was Gen 42, 6 erzählt ist, als einen altertümlichen Brauch. Es versteht sich von selbst, daß dies den Juden noch viel mehr als den Griechen (Herodot 7, 136; Isocr. paneg. 151; Arrian. anab. Alex. VII, 9—12, 6; Plut. vita Alex. 54 f.; de superst. p. 166^{a}) als Mißbrauch einer nur der Gottheit gegenüber ziemlichen Ehrfurchtsbezeugung erschien, zumal das Wort *προσκυνεῖν* die Bedeutung „anbeten, seine Andacht verrichten“, ganz abgesehen von einer bestimmten Körperhaltung, angenommen hatte (Jo 4, 20—24; 12, 20; AG 8, 27; 24, 11). Wo immer die äußere Handlung des *προσκυνεῖν* vor einem Wesen, das nicht Gott ist, den Sinn hatte oder den Schein erweckte, Vergötterung eines Geschöpfes sein

nicht. In der Hauptstadt, wo seit mehr als 3 Jahrzehnten wieder ein jüdischer König residirte, meinen sie am Ziel der Reise angelangt zu sein. Daß sie sich mit ihrem Anliegen sofort an den Hof gewandt und erst dort von Grund und Zweck ihrer Reise geredet haben sollten, ist an sich unwahrscheinlich und wird durch v. 3 ausgeschlossen. Es kommt dem König zu Ohren, was zugleich in der ganzen Stadt sich verbreitet, daß die fremden Gäste mit ihrer von großer Zuversicht und ebenso großer Teilnahme an der Sache zeugenden Frage angekommen sind. Daß der alte Despot dadurch in Aufregung versetzt wird, ist begreiflich; denn abgesehen davon, daß er bis in seine letzten Lebenstage schwankte, welchem seiner erwachsenen Söhne er die Thronfolge zusichern sollte, war nicht daran zu denken, daß das Interesse der fremden Astrologen irgend einem Prinzen seines Hauses gelte. Es konnte sich nur handeln um den von den Propheten geweissagten, vom jüdischen Volk erwarteten König der Endzeit, den Messias (v. 4), und soviel wußte Herodes von den jüdischen Gedankenkreisen, daß ein Messias, welcher Anerkennung beim Volk fand, der geborene Feind seiner Herrschaft sei. Eben daraus erklärt sich auch, daß zugleich mit Herodes die ganze Stadt[83]) in Unruhe versetzt wurde; denn jede Furcht vor stärkeren Erregungen des nationalen Bewußtseins und insbesondere der Hoffnung auf den Messias pflegte Herodes durch das Blut seiner Untertanen zu dämpfen.[84]) Das Verhalten des Königs ist trefflich gezeichnet. Er fürchtet sich abergläubisch vor der Wahrheit der astrologischen Wahrsagung; er bezweifelt auch nicht, daß die jüdischen Schriftgelehrten aus ihren prophetischen Schriften zuverlässige Antwort auf die Frage nach dem Geburtsort des Messias holen können; beides aber hindert ihn nicht, alle List und Gewalt anzuwenden, um das ihm und seinem Hause drohende Verhängnis abzuwehren. Er beruft das Synedrium zu einer Sitzung[85])

---

zu sollen, wird dagegen protestirt (AG 10, 26; Ap 13, 4. 15; 19, 10). Dies schließt aber nicht aus, daß der Mensch in besonderer Not und Erregung den Menschen fußfällig um etwas bittet (Mt 8, 2; 9, 18; 18, 26; 20, 20). Dies trifft jedoch bei den Magiern ebensowenig zu als die Absicht, den jüdischen Königssohn als einen Gott anzubeten.

[83]) *Ἱεροσόλυμα* als nom. sing. fem. nur hier und 3, 5, sonst überall im NT, jedoch nie im nom., als plur. neutr. behandelt. So auch in den atl Apokryphen und bei Josephus. S. jedoch ant. I, 10, 2 *τὴν μέντοι Σολυμᾶ ὕστερον ἐκάλεσε Ἱεροσόλυμα.* Die hebr. Form *Ἰερουσαλήμ* (besser so, als *Ἱερουσ.* zu schreiben), welche dem Aristoteles oder seinem Schüler Klearch sehr barbarisch klang (Jos. c. Ap. I, 22, 7), hat LXX durchweg in den kanonischen Bb. des AT's, Lc und Pl (Bd IX^2, 235 A 45) überwiegend, Mr und Jo gar nicht, Mt nur einmal in einem Wort Jesu 23, 37, ungenügend bezeugt Mt 2, 1; Mr 11, 1.

[84]) Jos. ant. XV, 2, 6 extr.: 3, 3; 10, 4; XVII, 2, 4 (cf Wellhausen, Pharisäer u. Sadducäer S. 24f.; Schneckenburger, Ntl. Zeitgesch. S. 195); XVII, 6, 3.

[85]) Von den 3 Bestandteilen des Synedriums, die nicht oft vollständig

und legt demselben — ob persönlich oder durch seine Beauftragten, ist den Worten nicht zu entnehmen — als einer Versammlung von Sachverständigen die theologische Schulfrage vor: „wo wird der Messias geboren“? Der bestimmten Frage entspricht die kurze und runde Antwort, welche jedoch einer Begründung durch den Hinweis auf Micha 5, 1 nicht entbehren konnte. Wenn auch das Synedrium schwerlich einen Augenblick über die rechte Antwort in Ungewißheit und einer exegetischen Beweisführung bedürftig gewesen sein wird,[86]) so erforderte doch die Rücksicht auf den

---

aufgezählt werden (Mt 16, 21: 27, 41; Mr 14, 43. 53 s. Bd III^4, 638 A 53 zu Lc 19, 47), durften neben den *ἀρχιερεῖς* als den Vertretern des Priestertums die *γραμματεῖς*, welche hier durch *τοῦ λαοῦ* als Mitglieder der obersten jüdischen Behörde charakterisirt sind (cf *πρεσβύτεροι* mit demselben Zusatz 21, 23; 26, 3. 47; 27, 1), am wenigsten fehlen, weil es sich um eine Lehrfrage handelt, während sie da fehlen, wo das Synedrium als politische, richterliche und polizeiliche Behörde in Betracht kommt 21, 23; 26, 3. 47; 27, 1. 12. 20; 28, 11f. Daß es sich um eine förmliche Sitzung des Synedriums handelt, verbürgt auch das *πάντας*.

[86]) Die Herkunft des Messias von Bethlehem als allgemeine Volksmeinung wird Jo 7, 42 auf die Schrift, also auf Micha 5, 1 zurückgeführt, woran auch der dortige Ausdruck erinnert. Das Targum übersetzt Micha 5, 1^b; „aus dir wird von mir hervorgehen der Messias, um Herrschaft auszuüben über Israel, dessen Name genannt ist von uran, von ewigen Zeiten“. Auch schon Micha 4, 8 hat das Targum den Messiasnamen. Nach jer. Berachoth 5^a und Midrasch zu Threni 1, 16 (übers. von Wünsche S. 87 cf Delitzsch, Ztschr. f. luth. Th. 1855 S. 401) soll an dem Tage, da der Tempel zerstört wurde, der König Messias (im Midrasch „der Erlöser der Juden“) in Bethlehem Juda's unter dem Namen Menachem, Sohn des Hiskia, geboren, bald darauf aber von Sturmwinden wieder fortgetragen worden sein. Den Messiasnamen Menachem konnte man in Threni 1, 16 und Jes 51, 3 (Midrasch zu Prov 19, 21; bab. Sanhedrin 98^a) erst finden, nachdem sich in gewissen Kreisen auf einen Menschen Namens Menachem die Messiashoffnung concentrirt hatte. Dies war aber, da dieser a. 70 p. Chr. geboren sein sollte, gewiß nicht ein Sohn des Königs Hiskia (s. oben S. 84 A 58), sondern wahrscheinlich, obwohl auch dann noch ein geringerer Anachronismus bleibt, jener Zelotenführer Menachem, der in den Jahren vor der Zerstörung des Tempels eine Rolle spielte (Jos. bell. II, 17, 8—10; vita 5. 11). Er war ein Sohn Judas des Galiläers und somit zwar nicht ein Sohn, aber doch ein Enkel des Banditen Hiskia (*Ἐζεκίας* Jos. bell. I, 10, 5; II, 4, 1; 8, 1; ant. XIV, 9, 2; XVII, 10, 5; XVIII, 1, 1 u. 6). Die Identität Judas des Galiläers und des Sohnes des Hiskia ist zweifellos (cf Schürer I^3, 486). Die Voraussetzung, daß diese noch über a. 70 hinaus im heiligen Kriege eine Führerrolle beanspruchende Familie (cf Jos. bell. II, 17, 8; VII, 8, 1—9, 2) zum Hause Davids gehörte, wird dadurch bestätigt, daß Judas nach dem Königtum strebte (bell. II, 4, 1; ant. XVII, 10, 5). Diese Leute vor allem hat Jesus Jo 10, 8—10 im Auge gehabt. Mag nun jener Menachem wirklich in Bethlehem geboren sein oder hier ein Widerschein der christlichen Überlieferung von der Geburt Jesu in Bethlehem vorliegen, jedenfalls beweist die jüdische Sage, daß in rabbinischen Kreisen noch des 3. Jahrhunderts die Geburt des Messias in Bethlehem erwartet wurde. Die Behauptung des Origenes (c. Cels. I, 51), daß die Juden nach der Zeit Christi von Bethlehem als Geburtsort des Messias zu schweigen pflegen, ist demnach nicht gemeingiltig. Die Lehre, daß der Messias nach seiner ersten Er-

König eine kurze Angabe des entscheidenden Grundes. Daß das Citat den Mitgliedern des Synedriums als ein Stück ihrer Antwort in den Mund gelegt ist und nicht etwa eine Zwischenbemerkung des Mt sein will, wodurch er seinerseits die Richtigkeit der gegebenen Antwort bestätigt, ist ebenso klar, wie daß 1, 22f. zur Rede des Engels gehört. Dies hindert aber den Ev, der ja nicht ein Protokoll über jene Sitzung in Händen hatte, keineswegs, das Citat sehr frei nach seiner Auffassung der Sachlage zu gestalten. Nachdem der Prophet eine glänzende Darstellung der schließlichen Gottesherrschaft über alle Völker (Micha 4, 1—8) in die Verheißung hat ausgehen lassen, daß das frühere Königtum nach Jerusalem zurückkehren werde, darauf aber von den schweren Kämpfen und Nöten geredet hat, welche die Gegenwart noch von jener herrlichen Zukunft trennen (4, 9—14), kehrt er zu der Verheißung in einer durch diesen Gegensatz bestimmten Form zurück: „Und du Bethlehem Ephrata, klein im Verhältnis dazu, daß du zu den Bezirksstädten Judas gehörst,[87]) aus dir soll mir einer hervorgehen, um Herrscher in Israel zu sein, und (einer) dessen Herkunft aus der Vorzeit, aus unvordenklichen Tagen ist". Jerusalem soll der Sitz des wiederhergestellten Königtums und somit auch des erhofften Königs sein; aber von Bethlehem soll der König und das Königtum herkommen. Der altertümliche zweite Name des Orts (Gen 35, 19; 48, 7; cf 1 Sam 17, 12; Ruth 1, 2; 4, 11) soll ebenso wie der Schluß des Verses an die ferne Vergangenheit erinnern, da zum ersten Mal ein Gotte gefälliges israelitisches Königtum und ein König „nach dem Herzen Gottes" aus Bethlehem hervorging (1 Sam 16, 1—13; 17, 12—15. 58; 13, 14), um schließlich in Jerusalem seinen bleibenden Sitz zu gewinnen. Dem Propheten lag es sicherlich fern, seinen Zeitgenossen damit eine geographische Belehrung über den Geburtsort des verheißenen Königs zu geben. Er sagt nicht einmal deutlich, daß dieser dort werde geboren werden. Er drückt vielmehr in gehobener dichterischer Sprache und daher in plastischer Gestalt den Gedanken aus, daß der verheißene König

---

scheinung wieder aus der Öffentlichkeit verschwinden und später erst plötzlich aus der Verborgenheit auftauchen werde (Jo 7, 27; Justin. dial. 8. 49. 110; Weber, S. 358ff. 364 cf auch die Erzählung von Menachem), mußte das Interesse an dem Geburtsort des Messias zurückdrängen, wozu dann noch, ähnlich wie bei der Deutung von Jes 7, 14 (s. oben S. 85f. A 61), die unbequeme Berufung der Christen auf Micha 5, 1 und auf die Tatsache der Geburt Jesu in Bethlehem hinzukam.

[87]) Unnötige Schwierigkeiten bereitet man sich durch die Übersetzung von צָעִיר לִהְיוֹת durch „zu klein, um zu sein", was doch wohl מִהְיוֹת erfordern würde. Cf vielmehr Judc 6, 15. Nach Stellen wie Judc 12, 8—10; 17, 7ff.; 1 Sam 16, 1. 18; 2 Sam 21, 19; besonders aber nach Esra 2, 21; Nehem 7, 26, auch 1 Chr 2, 51. 54 (wo Bethlechem ebenso wie 1 Chr 2, 19. 24. 50 Ephrata als Personname, als Personifikation eines Geschlechtes vorkommt) wurde Bethlehem doch wohl stets zu den Stammsitzen gerechnet.

nicht nur aus Davids Geschlecht, sondern auch aus derselben unscheinbaren Lage, wie der Sohn Isai's, der Hirtenknabe von Bethlehem, hervorgehen und zum Herrscher über Israel werde erhoben werden, anstatt daß er an eine lange Reihe gekrönter Häupter seines Geschlechts als der Erbe ihrer Leistungen und als der Größte von allen sich anschließen werde. Es ist das wesentlich der gleiche Gedanke, wie der, welchen Micha's Zeitgenosse Jesaja (11, 1) so ausdrückt: „aus dem Baumstumpf Isai's wird ein Schößling aufsprießen“. Der ganze Baum des davidischen Königtums soll durch die Gerichte Gottes bis auf die Wurzel abgehauen werden und zu Boden fallen, ehe aus der Wurzel, die Gott einst seinen Propheten Samuel auf den Fluren Bethlehems finden ließ, ein neuer Sproß hervorwächst. Wenn nun schon jüdische Schriftgelehrte in dem Worte Micha's mehr als ein poetisches Bild fanden (S. 97 A 86), wie selbstverständlich ist dann, daß Mt, der doch für wahr gehalten haben muß, was er erzählt, der also wußte, daß Jesus der Christ in Bethlehem geboren sei, in Micha 5, 1 eine Weissagung auf diese Tatsache erkennt! Der frivole Gedanke, welchen das Wort Zufall ausdrückt, lag ihm wie jedem frommen Betrachter der Geschichte fern. Er erkannte in der Kongruenz zwischen der Form, welche die prophetische Anschauung dort angenommen hatte, und der ihm vorliegenden Geschichtstatsache die Hand des weltregierenden Gottes, der ebenso über den Worten im Munde seiner Propheten wie über den Ereignissen der Geschichte waltet. Statt den altertümlichen Namen Ephratha zu wiederholen, fügt er zu Bethlehem hinzu *γῆ Ἰούδα*, „Land Juda's, judäischer Boden“,[88]) schwerlich als eine mit dem Ortsnamen sachlich identische Apposition, sondern als den weiteren Begriff (cf 2, 16). Die Vorstellung von der großen geschichtlichen Bedeutung Bethlehems, welche der Prophet durch die gegensätzliche Erinnerung an die äußere Kleinheit der Ortschaft erweckt, drückt Mt nur stärker aus durch den Satz: „keineswegs bist du die geringste unter den Stammhäuptern Juda's“.[89]) Die bis dahin schon bewiesene Freiheit steigert er sodann bis dahin, daß er unter Benutzung der bei Micha folgenden Worte „aus dir wird mir hervorgehn“ und der Worte aus Micha 5, 3 „er wird stehen und weiden in der Kraft Gottes“, vor allem aber in Anlehnung an 2 Sam 5, 2 den ganz neuen Satz schafft: „denn aus dir wird ein Herrscher hervorgehen, der mein Volk Israel weiden wird“. Am wesentlichen Gehalt der prophetischen Stelle ist durch alles dies nichts geändert. — Nachdem Herodes durch das Synedrium über den Ort belehrt worden ist, sucht er mit Hilfe der Magier auch die Zeit der Geburt des gefürchteten neuen Königs zu ermitteln. Wenn er diese heimlich d. h. unter möglichster Vermeidung jedes Aufsehens zu sich beruft,[90] so bildet das einen Gegensatz zu der Anordnung der Synedriumssitzung v. 4, welche nur durch amtliche Organe erfolgen und schon wegen der großen Zahl der Mitglieder und der hohen Stellung dieser Behörde nicht geheim gehalten werden konnte. Es geschieht aber natürlich nicht, um die Ankunft und die Frage der Magier, welche bereits die ganze Bevölkerung in Aufregung versetzt hatte, wieder in Vergessenheit geraten zu lassen, sondern um das ganze jüdische Volk mit Einschluß des Synedriums nichts von dem eigenartigen Interesse, welches Herodes an der Sache nahm, merken zu lassen und die ungestörte Durchführung seiner Absichten zu sichern. Die theoretische Frage, die er an das Synedrium gerichtet hatte, verriet davon nichts und mußte als Äußerung einer durch das Erscheinen der fremden Gäste erregten Neugier des hohen Herrn gedeutet werden, solange man von praktischen Folgen, die er der Sache geben wollte, nichts erfuhr. Er verbirgt seine Absicht begreiflicher Weise auch vor den Magiern, indem er ein dem ihrigen gleichartiges Interesse an dem jüngst geborenen König heuchelt, und er findet bei den Leuten, welche mit den Stimmungen und Verhältnissen in Jerusalem nicht vertraut waren, Glauben. Herodes will wissen, wann das Kind geboren sei,[91] um darnach seine Maß-

---

[88]) Die Verbindung ist nicht anders zu verstehen wie 2, 20f.; 4, 15 (= Jes 8, 23 LXX wechselnd mit *χώρα*). Auch 10, 15; 11, 24 ist nicht nur die Stadt, sondern die Stadt und Landschaft gemeint cf Gen 18, 25. 28. Der Umstand, daß LXX an wenigen Stellen, wo es der Sinn gestattet, עִיר durch *γῆ* wiedergibt (Jer 29, 7 und als Variante Deut 13, 14. 16; Jer 31, 24; 32, 29), könnte es nicht entschuldigen, daß Bethlehem selbst statt als *πόλις* (Lc 2, 4; 1 Sam 16, 4) oder *κώμη* (Joh 7, 42; Ruth 1. 19) als *γῆ* bezeichnet wäre.

[89]) Weder der hebr. Text בְּאַלְפֵי, der durch LXX, Targ., Pesch., Vulg. bestätigt wird, noch LXX mit ihrem *ἐν χιλιάσιν* kann das wunderliche *ἐν τοῖς ἡγεμόσιν* des Mt veranlaßt haben. Daß er unter den Fürsten Judas die Mitglieder des Synedriums verstanden haben sollte, in deren Kreis und nach deren Urteil Bethlehem keineswegs ein geringer Ort sei (so Hofmann, Weiss. u. Erf. II, 56), ist doch wohl dadurch ausgeschlossen, daß das Wort den Synedristen in den Mund gelegt ist. Aber auch wenn Mt der Redende

---

wäre, könnte er dem Propheten nicht eine Weissagung über den Verlauf der Synedriumssitzung andichten, und vollends nicht diese Schätzung Bethlehems seitens des Synedriums durch den Satz v. 6^b begründen, welcher die vom Synedrium gerade nicht anerkannte Tatsache weissagt. Es bleibt nur übrig, daß der griech. Mt in seinem Original בְּאַלּוּפֵי statt באלפי las und dies nach Weise der LXX (Gen 36, 15—43 und sonst) durch *ἐν τοῖς ἡγεμόσιν* übersetzte. Der metonymische Gebrauch von אלף „Tausendschaft, Stammesabteilung“ im Sinne von „Stammessitz, Bezirksstadt“, welcher Micha 5, 1 vorliegt, ist hier durch eine noch kühnere Metonymie überboten. Ob das Absicht des Originalschriftstellers war oder ein Ungeschick des Übersetzers, kann man fragen.

[90] Dieses *λάθρα* cf 1, 19 bezieht sich lediglich auf die Art der Berufung der Magier an den Hof, nicht auf das Gespräch des Königs mit den Magiern und sagt nicht, wie ein *κατ᾽ ἰδίαν*, daß jeder andere Zeuge von der Audienz ausgeschlossen war.

[91] Die Frage nach dem Geburtsjahr und Geburtstag Jesu hat der Exeget nicht zu beantworten. Er kann nicht einmal entscheiden, ob die

regeln zu ergreifen (v. 13. 16). Aber was er von den Magiern genau erforscht und wirklich erfährt, ist nicht sowohl der Zeitpunkt, in welchem sie zuerst den Stern beobachtet haben, als die Zeitdauer, während welcher dieser am Himmel sichtbar war (v. 7). Daß *φαινομένου* nicht nur vom Standpunkt des Erzählers, was ja selbstverständlich ist, sondern auch vom Standpunkt des fragenden Herodes ein Particip des Imperfekts sein will, d. h. daß der Stern zur Zeit der Frage nicht mehr zu sehen war, würde schon aus diesem Ausdruck sich ergeben; denn, wenn „die Zeit des scheinenden Sterns“ noch nicht abgelaufen war, würde nur die Frage, seit wann er sichtbar sei, angemessen sein. Dasselbe ergibt sich vollends sicher aus der Vergleichung von v. 2 mit v. 9f. In Jerusalem angekommen, weisen die Magier nicht auf den in jeder Nacht am Himmel sichtbaren Stern, sondern sagen, daß sie ihn in ihrer Heimat, im Orient gesehen haben; und während sie nächtlicher Weile von Jerusalem nach Bethlehem wandern, werden sie überrascht (v. 9 *ἰδού*) und mit einer Freude, die Mt in den stärksten Ausdrücken beschreibt (v. 10), erfüllt, als sie denselben Stern, den sie im Orient bereits gesehen hatten, wieder erblicken, und zwar vor sich, in der Richtung des Weges von Jerusalem nach Bethlehem, also am südlichen Himmel. Von einer physikalischen Wunderbarkeit des Sterns [92]) enthält die ganze Erzählung keine Andeutung; sie widerspricht vielmehr einer solchen Auffassung. Die zuversichtliche Deutung des Sterns auf die Geburt des jüdischen

---

Magier die erste Erscheinung des Sterns mit der Geburt oder, was wahrscheinlicher ist, mit der Konzeption (cf Vitruv. architect. IX, 6, 2) gleichgesetzt haben. Aus v. 16 läßt sich nicht genau bestimmen, vor wie langer Zeit Herodes nach den Angaben der Magier die Konzeption oder Geburt geschehen dachte. Er konnte seinen Beauftragten nicht eine genaue Feststellung des Alters aller kleinen Knaben in Bethlehem zumuten. Um sicher zu gehen, befahl er, die Kinder von den zweijährigen an abwärts, zu welchen auch die nahezu dreijährigen gehörten, zu töten. Er setzt also voraus, daß das Königskind frühestens vor 2—3 Jahren, spätestens vor einigen Monaten geboren sei. — Von der die Astronomie zu Rate ziehenden Literatur seien genannt: Münter, Der Stern der Weisen 1827; Anger, Ztschr. f. hist. Theol. 1847 S. 347—398; Kritzinger, Der Stern der Weisen 1911; Voigt, Die Geschichte Jesu und die Astrologie 1911; Stengel, Jesus Christus und sein Stern 1913.

[92]) Schon Ignat. Eph. 19 läßt den Stern alle anderen Sterne überstrahlen und Sonne, Mond und Sterne ihn tanzend umkreisen. Ersteres auch Protev. Jacobi 21. Nach Evang. inf. arab. c. 7 ist den Magiern in Gestalt eines Sternes ein Engel erschienen. Nach einer apokryphen Schrift unter dem Namen des Seth, excerpirt im Op. imperf. p. 31 hat der von den Magiern durch viele Generationen hindurch erwartete Stern sich in Gestalt eines kleinen Knaben, über welchem ein Kreuz stand, auf einem Berge im fernen Osten niedergelassen und die Magier mit menschlichen Worten aufgefordert nach Judäa zu reisen. Cf die syrische Schatzhöhle übers. von Bezold S. 56. Unter den alten Exegeten hat namentlich Chrys. hom. 6 die Übernatürlichkeit des Sterns verfochten, unter den neueren mit besonderer Zähigkeit Anger a. a. O. S. 358—360.

Königs, welche die Voraussetzung der Reise der Magier bildet (v. 2), setzt ja ihrerseits voraus, daß die Magier schon viel früher eine bestimmte astronomische Beobachtung oder eine schon öfter beobachtete Erscheinung am Sternenhimmel auf dieses erwartete Ereignis zu beziehen gewohnt waren. Auch das etwa neu hinzugetretene Moment, welches den Astrologen die Gewißheit gab, daß eben jetzt das Ereignis eingetreten sei, muß an sich dem Kreis ihrer gewöhnlichen Beobachtungen angehört haben; denn es sind keine astrologischen Regeln denkbar, nach welchen sie eine ihnen völlig fremde und vollends eine von allen sonstigen Erscheinungen am Sternenhimmel durch Gestalt, Bewegung oder Lichtstärke abweichende Erscheinung sofort mit Bestimmtheit auf die Geburt des Judenkönigs hätten deuten können. Wenn man, wie der große Astronom Kepler, annimmt, daß das Hinzutreten eines neuen und geradezu wunderbaren Sternes zu einer schon vorher als für die Messiaserwartung bedeutsam angesehenen Planetenkonjunktion die Magier zur Reise veranlaßt hatte, so würde doch schwerlich dieser neue Stern, der als solcher vorher in keine Beziehung zum Judenkönig gesetzt worden sein kann, sondern jene Planetenkonjunktion oder ein einzelner Stern in derselben „der Stern des Judenkönigs“ genannt worden sein. Aber auch v. 9 sagt nichts von einer physikalischen Wunderbarkeit des Sterns. Was zunächst das *προῆγεν αὐτούς* anlangt, worin allein ein von der gewöhnlichen Redeweise abweichender Ausdruck erblickt werden könnte, so ist vor allem durch den Zusammenhang, aber auch durch den Sprachgebrauch die Vorstellung ausgeschlossen, daß der Stern den Magiern als „Leitstern“ d. h. als Wegweiser gedient hätte. Das Ziel der etwa zweistündigen Wanderung und somit auch der Weg dahin war ihnen durch die Mitteilung des Herodes deutlich gewiesen, und die Straße von Jerusalem nach Bethlehem war nicht zu verfehlen. Daß der Stern vor ihnen herzog (cf 14, 22; 21, 9; 26, 32; Mr 10, 32; 11, 9), ist also nach dem Augenschein geredet, wie er jedesmal entsteht, wenn wir in der Richtung des Weges, den wir gehen, einen hellen Stern gerade vor uns, an der uns zugewandten Seite des Himmels stehen sehen. Weil wir ihn trotz unserer Bewegung immer gleich ferne von uns und immer noch vor uns sehen, so entsteht unvermeidlich dieselbe Vorstellung, wie wenn ein Licht in stets gleichem Abstand wirklich vor uns her getragen wird. Gesagt ist nichts anderes, als daß die Magier den Stern in der Richtung ihres Weges gerade vor sich sahen. Hätte er ihnen von der rechten oder linken Seite ihres Weges geleuchtet, so würde gesagt sein, daß er sie begleitet habe. Jetzt zog er vor ihnen her, aber nur so lange, als sie selbst vorwärts gingen. Er stand stille, als sie stille standen. Vor Bethlehem angelangt, werden sie stehen geblieben sein, um zu überlegen, wie das Haus zu finden sei, in welchem sich ein vor nicht langer Zeit geborener Knabe befand. Hiezu aber konnte der Stern ihnen sehr wohl behilflich sein, zumal wenn er nicht allzuhoch über dem Horizont stand; denn die kleine auf dem Kamm eines Hügels gelegene Ortschaft war kein unabsehbares Häusermeer. Übrigens scheinen die Worte *ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον* v. 9, an deren Stelle erst v. 11 *ἡ οἰκία* tritt, anzudeuten, daß der Stern durch seine Stellung nicht unmittelbar ein einzelnes Haus, sondern den Teil des Dorfes, wo das Kind sich befand, kennzeichnete. Es ist willkürlich, den Artikel bei *οἰκία* als Rückweisung auf die schon vorher bezeichnete Örtlichkeit anzusehen; denn auch sonst bezeichnet *ἡ οἰκία* ohne jede vorangehende Erwähnung eines Hauses das betreffende, aus dem Zusammenhang zu erkennende Haus im Gegensatz zu einem vorangehenden Aufenthalt im Freien (9, 10. 23; 10, 12; 13, 1. 36; 17, 25). Man verkennt auch die Darstellungsweise des Mt gründlich, wenn man fordert, er hätte erzählen sollen, wie die Magier unter den Häusern, zwischen welchen die Stellung des Sterns vielleicht die Wahl ließ, durch die eine oder andere Nachfrage das rechte gefunden haben. Viel wichtigere Umstände, die für eine lebendige Vorstellung vom Hergang unentbehrlich sein mögen, hat Mt in 1, 18—25 und 2, 1—12, sowie im ganzen Verlauf seines Buchs als für ihn unwesentlich übergangen. Einzig das Verhalten der Magier hat er im Auge. Dazu gehört auch, daß sie dem Kinde nicht nur durch Niederwerfen vor ihm, sondern auch durch Darbringung wertvoller Geschenke huldigen, die sie zu diesem Zweck aus der Heimat mitgebracht haben.93) Damit endigt ihre Geschichte. Nachdem sie durch einen Traum von Gott die Weisung empfangen haben,94) deren sie in ihrer Arglosigkeit bedurften, ihren Rückweg nicht über Jerusalem zu nehmen und dem Könige nicht die erhoffte Kunde über die Eltern und das Wohnhaus des gefährlichen Kindes zu bringen, verschwinden sie in dem Dunkel des fernen ungenannten Landes, aus dem sie gekommen

---

93) Über die einzelnen Geschenke s. oben A 70. Hier wie 13, 52; Lc 6, 45 ist *θησαυρός* der Behälter für die kostbaren Gegenstände, bei Aesch. Persae 1022 der Köcher; Jos. ant. IX, 8, 2 ein hölzerner Opferstock. Protev. Jac. 21 setzt dafür die Reisetasche *ἀπὸ τῆς πήρας αὐτῶν*, wodurch Epiph. expos. fid. 8 sich verleiten ließ, *τὰς πήρας* statt *τοὺς θησαυρούς* für die gewöhnliche LA in Mt 2, 11 zu halten, während sie in der Tat sonst unbezeugt ist. Von den symbolischen Deutungen der Geschenke ist die älteste und weitestverbreitete: das Gold gelte dem Könige, der Weihrauch dem Gotte, die Myrrhe dem sterblichen und dereinst zu begrabenden Menschen: Theoph. lat. (Forsch II, 33); Orig. c. Cels. I, 60; Petr. Alex. epist. can. c. 13 (Routh rel. IV^2, 43); Juvencus, evang. I, 249f.; Hilar. p. 613; August. sermo 202 (in Epiphan. sermo 4); Ephraemi expos. ev. conc. p. 31. — Die Schatzhöhle S. 57 deutet die Myrrhe auf Jesus als Arzt.

94) Nach dem Protev. Jac. 21, 4 haben auch Orig. c. Cels. I, 60; Chrys. p. 90. 93. 109. 111. 119 u. a. zu v. 12 einen Engel zugedichtet, obwohl von einem solchen in keinem Text des Mt, auch nicht in demjenigen des Chrys. p. 119, etwas zu lesen war (s. oben S. 76).

waren (v. 12). Wie Mt selbst keinen Anstoß daran nimmt, daß Gott den heidnischen Astrologen durch Mittel, die ihre eigene, mit heidnischem Aberglauben verknüpfte Wissenschaft und Kunst darbot, die Geburt des Messias Israels angezeigt und sie auch unmittelbarer Kundgebung seines Willens gewürdigt habe, so verrät auch seine Darstellung dieser Geschichte in deutlichem Unterschied von der Darstellung in c. 1 keinerlei Absicht, diesen Vorgang gegen Verdächtigungen und üble Folgerungen zu verteidigen. Man muß annehmen, daß diese Geschichte damals noch nicht so wie die wunderbare Erzeugung Jesu ein Gegenstand jüdischer Verdächtigungen geworden war.[95]) Es fehlt daher auch jedes Citat, welches die Huldigung der Magier als Erfüllung alter Weissagung darstellte. Auch das Citat v. 6 hat schon darum, weil es dem Synedrium in den Mund gelegt ist, keine apologetische Bedeutung, sondern dient erstens dazu, in Verbindung mit der v. 1 nachträglich bemerkten Tatsache der Geburt Jesu in Bethlehem daran zu erinnern, daß man über der verheißungslosen galiläischen Stadt, von welcher aus Jesus unter sein Volk getreten ist (2, 23), nicht vergessen soll, daß er in dem durch die prophetische Verheißung dazu bestimmten Bethlehem geboren wurde. Zweitens soll durch die Anerkennung dieser auf Bethlehem hinweisenden Weissagung seitens des Synedriums die Verschuldung ins Licht gesetzt werden, welche die obersten Vertreter der Priesterschaft und der Schriftgelehrsamkeit in Israel durch ihre Vernachlässigung der ihnen bekannt gewordenen Wahrheit auf sich geladen haben. Der apologetische Erzähler wird zum Ankläger. Heidnische Priester und Gelehrte, zu welchem Gott nur durch die undeutliche Sprache der Sterne und einer mit viel Irrtum vermengten Überlieferung redet, beschämen durch ihre lange mühselige Reise, durch den unverdrossenen Eifer ihres Suchens und ihre große Freude an der Erreichung des Ziels ihrer Sehnsucht die jüdischen Hohenpriester und Schriftgelehrten, welche das klare Wort der Propheten in Händen haben, dasselbe auch theoretisch richtig zu deuten wissen, aber aus Gleichgiltigkeit gegen die heiligste Hoffnung Israels oder aus Furcht vor dem Usurpator auf Davids Thron keinen Schritt tun, um der Wahrheit auf den Grund zu gehn und dem in dem geborenen Messias beschlossenen Heil näher zu kommen (cf 11, 21—24; 12, 41 f.). Die Huldigung der Magier ist nicht sowohl Erfüllung alter Weissagung, als vielmehr selbst eine neue Weissagung, welche besagt, daß der Messias Jesus, der geboren ist, um sein eigenes Volk von seinen Sünden zu retten (1, 21), von Heiden gesucht und verehrt werden wird, während die obersten Vertreter des religiösen Wissens und des Gottesdienstes in Israel nichts nach ihm fragen und es dem Tyrannen, der sie knechtet, überlassen, sich um den wahren König der Juden zu bekümmern, aber nur in der Absicht, ihn zu verderben. Diese hier zum ersten Mal in Tatsachen, die keiner weiteren Deutung bedürfen, ausgesprochene Weissagung klingt immer wieder in anderen Formen durch das ganze Buch hindurch (cf 3, 9; 8, 10—12; 12, 18—21; 15, 28; 21, 43; 22, 5—10; 24, 14; 28, 19). Die Geschichte ist Darstellung einer Idee. Soll sie darum nicht Geschichte sein? Oder verdienen diesen Namen nur die brutalen Tatsachen, die den nachdenkenden und den frommen Betrachter der Geschichte peinigen, weil er sich nichts dabei denken kann?

---

[95]) Was der Jude des Celsus bei Orig. c. Cels. I, 58 sagt, ist sichtlich aus Mt 2 geflossen und findet keine Bestätigung in der jüdischen Literatur oder in Justins Dialog.

4. Von Bethlehem über Ägypten nach Nazareth 2, 13—23. Die dem Messiaskinde drohende Gefahr ist dadurch, daß Herodes vergeblich auf die Rückkehr der Magier nach Jerusalem und deren Mitteilungen warten muß, um ein weniges hinausgeschoben, aber keineswegs beseitigt. Während v. 11 nur Maria und auch diese nur als die Mutter, ohne deren Pflege das Kind noch nicht leben kann, erwähnt war, tritt von da an wieder Joseph als das Haupt der kleinen Familie in den Vordergrund (v. 13—14. 19—23). Was die Magier ihm nicht hatten sagen können, weil sie selbst arglos geblieben waren, daß Herodes das Kind zu verderben suchen werde, verkündigt ihm wiederum ein Engel im nächtlichen Traumgesicht und begründet damit die Aufforderung, nach Ägypten zu fliehen und zwar sich sofort vom Lager zu erheben und noch in der Nacht mit Mutter und Kind die Reise anzutreten.[1]) Daß Joseph den Befehl sofort ausführte — es kann noch in derselben Nacht geschehen sein, in welcher die Magier ihre Anweisung erhielten — und daß er bis zum Tode des Herodes in Ägypten verweilte, ist das einzige, was Mt zu berichten für nötig hält. Vom Verlauf der Reise, von dem Ort, der Zeitdauer und der Art des Lebens in Ägypten, von den Geldmitteln, womit die von Haus aus unbemittelte Familie dies alles bestritt,[2]) erfährt der Leser nichts. Nur daß der Messias in den Tagen seiner Kindheit vor dem tötlichen Haß des in Jerusalem regierenden Edomiters nach Ägypten

---

[1]) Nicht „nachdem du morgen früh erwacht bist“, sondern „wach auf, steh auf“ bedeutet ἐγερθείς v. 13, wie schon νυκτός v. 14 beweist; so regelmäßig das Part. aor. innerhalb des Befehlssatzes cf 9, 13, 18; 11, 4; 17, 27; 28, 7. 19, cf auch die imperativisch gemeinten Sätze 4, 9; 13, 28. In seinem Original wird der Übersetzer wie in den zahllosen übrigen Fällen, wo Part. aor. anderen Formen des Aorists vorangeht, selbständige, durch „und“ oder gar nicht verbundene Verbalformen vorgefunden haben.

[2]) Diese Frage beantwortet sich leicht aus dem Wort χρυσόν v. 11. Über die den ägyptischen Aufenthalt betreffenden christlichen Sagen cf Diekamp, Hippolytos von Theben S. 67—72. Nach einem arabisch und äthiopisch erhaltenen Fragment des alten Hippolytus (Kleinere exeget. Schriften, berl. Ausg. S. 201) ist Jesus (nach Ap 12, 14) 3½ Jahr oder 3 Jahre und 7 Monate in Ägypten geblieben.

hat fliehen und von dort erst wieder dem Land seines Volkes hat wiedergeschenkt werden müssen, hat für Mt Bedeutung. Auch hierin erblickt er Erfüllung einer atl Weissagung (v. 15). Um den immer wiederkehrenden Götzendienst Israels als schnöden Undank gegen die von Gott erfahrene Liebe zu kennzeichnen, erinnert Gott durch den Propheten (Hosea 11, 1) vor allen anderen Beweisen der Liebe Gottes an die für die Existenz Israels als eines besonderen Volks grundlegende Tatsache der Befreiung aus Ägypten: „Als Israel ein Knabe war, habe ich es lieb gewonnen, und aus Ägypten rief ich meinen (wörtl. meinem) Sohn“. Daß der Sohn Gottes, von dem Hosea hier redet, das Volk Israel sei, welches Gott nach Ex 4, 22 cf Jerem 31, 9 gerade bei seiner Befreiung von Ägypten seinen erstgeborenen Sohn genannt hat, mußte jedes Kind verstehen. Sollte Mt dies verkannt oder verneint haben, indem er die zweite Hälfte dieses Spruchs als eine Weissagung bezeichnet, die in der Flucht des Messiaskindes nach Ägypten sich erfüllen sollte? Ohne jede Rücksicht auf die für seinen Zweck ganz ungeeignete LXX [3]) gibt der griech. Mt, dessen Anlehnung an LXX schon bis dahin sich nicht als Gebundenheit an dieselbe erwiesen hat (oben S. 82. 90 f.), den hebr. Text genau wieder. War er Übersetzer eines aram. Buchs, so wird er hier in demselben ein genaues Äquivalent des hebr. Textes gelesen haben. Er hat dem Satz vor allem die Form einer geschichtlichen Aussage über solches gelassen, was bereits zur Zeit des Propheten einer fernen Vergangenheit angehörte, und hat sich jedes Versuchs enthalten, ihn in eine Weissagung von zukünftigen Dingen umzugestalten. Vergleicht man die Freiheit, mit welcher er v. 6 das Wort Micha's umgestaltet hat, um es dem Zweck seiner Anführung anzupassen, so darf die wortgetreue Wiedergabe von Hosea 11, 1 als Beweis dafür gelten, daß der vorgefundene Wortlaut dieser Stelle dem Gedanken des Mt wirklich entsprach, daß also dieser bei Hosea nicht eine Vorhersagung der Flucht Jesu nach Ägypten und seiner Rückkehr von dort, sondern Aussage einer Geschichtstatsache gefunden hat, welche als solche für Mt die Bedeutung einer Weissagung auf ein Moment der Geschichte Jesu hatte. Es lag zunächst eine bedeutsame Parallele vor. Wie das Geschlecht Abrahams durch die Schuld der Brüder Josephs und die Not im hl. Lande nach Ägypten geführt und erst, nachdem es dort eine Zeit lang der ihm gewordenen Verheißung verlustig gegangen und selbst für seinen Beruf verloren zu sein schien, von Ägypten in das ihm verheißene Land zurückgerufen und seinem Beruf wiedergeschenkt worden ist, ähnlich auch Jesus. Außerhalb des Zusammenhangs der Geschichte Israels betrachtet, mochte es gleichgiltig scheinen, ob Jesus in Mesopotamien oder in Ägypten eine Zuflucht gefunden habe, ebenso wie auch, ob er in Nazareth oder in Bethlehem geboren sei. Aber jenes erscheint dem Mt so wenig zufällig, wie dieses, weil er, wie schon seine Behandlung der Genealogie gezeigt hat, die Geschichte Christi nicht nur als den äußeren Abschluß, sondern vielmehr als die Vollendung der Geschichte Israels und als die Erfüllung der in dieser vorliegenden Ansätze betrachtet. Daß das Messiaskind gerade nach Ägypten flüchte, hat Gott angeordnet und dem Joseph als seinen Willen verkündigen lassen, damit das jüdische Volk auch an solcher Kongruenz der Jugendgeschichte Jesu mit seiner eigenen Jugendgeschichte erkenne, daß Jesus der Messias sei. Anstatt der typischen Tatsache selbst das Prophetenwort zu nennen, in welchem sie auf einen kurzen Ausdruck gebracht war, wurde dadurch besonders nahegelegt, daß in diesem Spruch Israel mit einem Namen benannt war, welcher mit noch klarerem Recht dem Kinde Jesus gebührte. Nach dem Zusammenhang der bisherigen Erzählung kann Jesus nur darum der Sohn Gottes heißen, weil er ohne Zutun des Mannes von der Jungfrau geboren wurde (cf Lc 1, 35). Die Gottessohnschaft Israels, welche sich darauf gründet, daß Gott dieses Volk zu besonderem Zweck ins Dasein gerufen und gleichsam erzeugt hat (Deut 32, 18), ein Gedanke, der so lebhaft vorgestellt wird, daß Gottes Vaterschaft zu derjenigen Abrahams und Jakobs in ausschließenden Gegensatz tritt (Jes 63, 16), erscheint als ein Typus der Gottessohnschaft Jesu, welche wirklich die leibliche Vaterschaft des Davidssohnes Joseph ausschließt. Sollte es dann als Zufall gelten, daß alle Hoffnungen und Verheißungen, die an dieses wahrhaftige Gotteskind geknüpft waren, eine Zeit lang ebenso in Ägypten begraben schienen, wie die Verheißungen, die dem werdenden Gottessohn Israel gegeben waren? Auch diesen Punkt in der Geschichte Jesu durch ein förmliches Citat in das Licht der Weissagung zu stellen, wird Mt ebenso wie zu dem Citat in 1, 23 durch den Umstand veranlaßt gewesen sein, daß der ägyptische Aufenthalt des Kindes Jesus schon damals Gegenstand jüdischer Verunglimpfung geworden war. Die jüdische Sage, daß Jesus in Ägypten die Zauberkünste erlernt habe, durch deren erfolgreiche Anwendung er später viele seines Volks zum Glauben an ihn verleitet habe, läßt sich bis ins erste Jahrhundert hinauf verfolgen und ist mit Zügen ausgestattet, welche schwerlich auf Lesung von Mt 2, 13—15, sondern mit viel größerer Wahrscheinlichkeit auf eine über die Grenzen der jüdischen Christengemeinde Palästinas hinausgedrungene mündliche Tradition zurückzuführen sind.[4] Den so entstandenen Schmähungen gegenüber war es am Platz zu zeigen, daß die Flucht nach Ägypten durch die Schuld des jüdischen Königs veranlaßt, aber von Gott geboten war und zugleich der weissagenden Geschichte Israels entsprach. Daß die Magier seiner Aufforderung, ihm von dem Erfolg ihres Besuchs Bethlehems Bericht zu erstatten (v. 8), nicht nachkamen, erschien dem Herodes als eine tatsächliche Verhöhnung seiner Macht, und da er von der wirklichen Ursache ihres Fernbleibens von Jerusalem (v. 12) nichts wissen konnte, mußte er annehmen, daß die Fremden ihn durchschaut und daß die Zusage des Gehorsams gegen seinen Befehl, an der sie es selbstverständlich nicht hatten fehlen lassen, eine heuchlerische gewesen sei, mit der Absicht, ihn zu täuschen und seine mörderischen Absichten zu vereiteln. Kein Wunder, daß er in gewaltigen Zorn geriet. Während er gehofft hatte, durch Mitteilung der Magier den Namen und das Wohnhaus der Eltern des gefährlichen Kindes zu erfahren und dieses allein beseitigen zu können (v. 13. 20), was nur geringes Aufsehen verursachen konnte, wußte er nun seinen Willen nicht anders durchzusetzen als durch den Befehl, die sämtlichen Knaben im Alter von weniger als 3 Jahren 5) in Bethlehem und dessen Umgebung zu töten. So gewiß dies ein Ausbruch der vor keiner

---

[3]) LXX *καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα* (cod. A *μετεκαλέσατο*) *τὰ τέκνα αὐτοῦ*, setzt also בָּנָיו statt des masor. בְּנִי voraus. Wieder anders das Targum: „und von Ägypten (her) habe ich sie Söhne genannt“; Pesch. „habe ich ihn meinen Sohn genannt“. Aquila übersetzte wie Mt, nur *ἀπό* statt *ἐξ* (Field, Hexapla II, 957).

---

[4] Was der Jude des Celsus bei Orig. c. Cels. I, 66 von der Flucht

---

nach Ägypten sagt, ist lediglich eine hämische Kritik der Erzählung in Mt 2 (s. vorhin A 95). Dies gilt aber keineswegs von der Aussage desselben I, 38 cf I, 28. 46; III, 1 extr., daß Jesus „nachdem er im Dunkel aufgewachsen, in Ägypten als Lohnarbeiter gedient und sich in gewissen Wunderkünsten versucht (oder geübt) habe, von dort zurückgekehrt sei und sich wegen jener Wunderkünste für einen Gott ausgegeben habe". Hier ist nicht wie I, 66 vom Kinde Jesus, von Flucht vor einem gegen dasselbe gerichteten Mordplan, von einem zum zweiten Mal dem Joseph erschienenen Engel und vom „eigenen Sohn Gottes" die Rede, sondern an die Stelle der I, 66 kritisirten und verworfenen Erzählung des Mt ist die echt jüdische Überlieferung gesetzt. R. Elieser ben Hyrkanos (c. 80—120), welcher noch mit einem Jünger Jesu, Jakob von Kephar Sekanja, persönlich verkehrt und ein von diesem angeführtes, nicht in den Evv aufbewahrtes Wort Jesu gebilligt hat, was ihm den Vorwurf der Hinneigung zur Ketzerei, zum Christentum zuzog (bab. Aboda sara fol. 16^{b}. 17^{a}; Midrasch zu Kohel. 1, 8 Wünsche S. 14), hat in einer Diskussion angeführt, daß Jesus „Zauberkünste aus Ägypten mitgebracht durch Einritzen (der Formeln) in sein Fleisch" (bab. Schabbat 104^{b}; kürzer jer. Schabbat 13^{d}; Tosephta ed. Zuckermandel p. 126). Viel jünger ist die Überlieferung, daß Jesus mit seinem Lehrer Josua ben Perachja zur Zeit des Königs Jannai (a. 104—78 vor Chr.!) nach Alexandrien geflüchtet sei (bab. Sanhedrin fol. 107^{b} cf Sota 47^{a}). Da dieselbe Geschichte jer. Chagiga fol. 77^{d} von einem namenlosen Schüler jenes Josua erzählt wird, und der im bab. Talmud vorliegende Anachronismus bei einer wirklich alten Überlieferung sehr sonderbar wäre, so ist anzunehmen, daß der Name Jesu erst später in diese Geschichte eingetragen worden ist, cf Laible, Jes. Chr. im Talmud S. 40 ff. — Auch Simon magus soll in Ägypten seine Zauberkünste erlernt haben (Clem. homil. II, 22—24).

5) *ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω* (D u. Lat *κάτω*) „von (dem) zweijährigen (anfangend) und (von da) abwärts (weitergehend)", wie 1 Chr 27, 23 (*καὶ κάτω*); häufiger *ἀπὸ εἰκοσαετοῦς καὶ ἐπάνω* Ex 30, 14; 38, 26; Num 1, 3—45 (15 mal).

Gewalttat zurückschreckenden Wut war, von welcher dieser Despot besonders in der letzten Zeit seiner Regierung blutige Proben genug geliefert hat,[6]) war es doch auch ein wohlberechtigtes Mittel, seinen Zweck zu erreichen. Die Ausführung dieses Befehls, welche Mt in *ἀποστείλας ἀνεῖλεν* mit der Anordnung und der Absendung der mit der Ausführung beauftragten Personen zusammenfaßt,[7]) wird dem bisher beobachteten Stil entsprechend nicht näher beschrieben. Dagegen wird auch hier durch ein Citat gezeigt, daß, was aus Anlaß der Geburt Jesu in Bethlehem geschah, Erfüllung prophetischer Weissagung sei. Es kann jedoch nicht zufällig sein, daß Mt im Unterschied von den beiden vorigen Fällen, wo er solchen Nachweis gegeben hat (1, 22; 2, 15; in jeder Hinsicht anders geartet ist 2, 5), diesmal erstens statt *ἵνα πληρωθῇ* schreibt *τότε ἐπληρώθη*, daß er zweitens *ὑπὸ κυρίου* wegläßt und dagegen drittens den Propheten mit Namen nennt.[8]) Das erste und zweite wird daraus zu erklären sein, daß es dem Gefühl des Mt widerstrebte, die grausige Tat des Herodes ebenso wie die wunderbare Geburt des Messias und die Bergung des Kindes in Ägypten als ein von Gott bezwecktes und geradezu geweissagtes Ereignis hinzustellen. Der Name aber des Jeremia, des tränenreichen Propheten (Jer 8, 23; 9, 16 ff.; 13, 17; 14, 17) und Dichters der Klagelieder, entspricht der Stimmung, in welche der teilnehmende Leser durch v. 16 versetzt ist. Auch hier hat Mt nichts dazu getan, die geschichtliche Aussage eines Propheten in eine Weissagung zukünftiger Ereignisse umzuwandeln. Es ist daher dem Ausleger nicht gestattet, ihm einen anderen Gedanken unterzuschieben, als daß die von Jeremia (31, 15) ausgesagte Tatsache selbst, diese aber so angeschaut, wie der Prophet sie geschildert hat,[9]) eine Weissagung sei, welche aus Anlaß des Kindermordes in Bethlehem in Erfüllung gegangen ist. Nach einer glänzenden Schilderung der Wiederherstellung des gesamten Israel als Gottes Volk, der Rückführung der Verbannten und der Wiederbevölkerung des Landes, insbesondere der längst verödeten Gebiete des Reiches Ephraim (Jer 30, 3—31, 14, besonders 31, 5 f. 9 cf v. 18—22) wendet der Prophet sich für einen Augenblick wieder der traurigen Gegenwart zu mit den Worten (31, 15): „Eine Stimme ward in Rama gehört, ein Klagen, bitteres Weinen, (das ist) Rahel, die über ihre Söhne weint; sie hat sich geweigert, sich trösten zu lassen; denn sie sind nicht mehr da“. Rahel, die Mutter Josephs und Benjamins, also die Ahnin der Stämme Ephraim und Benjamin, ward in untröstlichen Schmerz versetzt, als die assyrischen Eroberer ihre Nachkommen teils hinmordeten, teils gefangen hinwegschleppten; und sie ist noch immer untröstlich. Aber Gott spricht ihr Trost zu: „Halte ab deine Stimme vom Klagen und deine Augen vom Weinen; es ist ein Lohn vorhanden für deine Mühe (d. h. sie soll ihre Kinder nicht umsonst mit Schmerzen geboren haben); sie werden heimkehren aus Feindesland“. In Rama, oder *Ha-rama* (heute *Er-ram*), etwa 8 Kilometer nördlich von Jerusalem, auf einem der Ausläufer des Gebirgs Ephraim, welches einst vom König des Nordreichs Baesa zur Grenzfestung gegen Juda gemacht worden war (1 Reg 15, 17), hört Jeremia das Weinen; dort sieht er im Geist die untröstliche Stammesmutter stehen. Dieses hochpoetische Bild scheinen diejenigen Ausleger nicht verstanden zu haben, welche meinten, Jeremia habe angenommen, daß Rahel in Rama begraben liege, und habe sie sich als im Grabe weinend vorgestellt. Abgesehen davon, daß dies schwerlich den atl Vorstellungen von Grab und Scheol entspricht, so ist nach Gen 35, 16—20; 48, 7 Rahel nahe bei Ephratha begraben worden, welches nicht nur an diesen Stellen, sondern auch Micha 5, 1; Ruth 4, 11; cf 1 Chr 4, 4; LXX Jos 15, 59—60 mit Bethlehem identificirt wird.[10]) Ein zweites mehr nördlich gelegenes Ephrata anzunehmen, welches in den glossenartigen Bemerkungen Gen 35, 20; 48, 7 mit dem Ephrata-Bethlehem in Micha 5, 1; Ruth 4, 11 verwechselt worden wäre, gibt jedenfalls Jer 31, 15 keinen Anlaß, wo weder vom Grabe Rahels noch von der begrabenen Rahel noch von Ephrata noch von einem Ort in der Nähe von Rama, sondern von Rama selbst und von der dort weinenden, also als lebend vorgestellten Rahel die Rede ist.

---

[6]) Die Hinrichtung seiner eigenen Söhne Alexander und Aristobul samt 300 Anhängern Jos. ant. XVI, 11. 7; bell. I, 27, 6, später auch seines Sohnes Antipater ant. XVII, 7; die Tötung zahlreicher Pharisäer und ihm selbst nahestehender Hofbeamter XVII, 2, 4; die Verbrennung des Rabbi Matthias und seiner Genossen XVII, 6, 4 und der letztwillige Befehl, eine große Zahl vornehmer Juden, die im Hippodrom zu Jericho eingesperrt waren, in der Stunde seines Todes zu erschießen XVI, 6, 5. Die Behauptung, daß alle diese Taten durch die Ermordung der Knaben von Bethlehem würden überboten sein (Holtzmann 193), ist mehr kühn als einleuchtend. Wir kennen die damalige Einwohnerzahl des Dorfs oder Städtchens Bethlehem nicht (oben S. 98 A 87). Bei uns kommen auf 1000 E. durchschnittlich etwa 35—40 lebende Knaben der drei letzten Jahrgänge. Es mag in Bethlehem ebensoviele Knaben unter 3 Jahren gegeben haben; vielleicht handelte es sich aber auch nur um 10—20 Söhne unansehnlicher Leute.

[7]) Cf Ap 1, 1; Gen 27, 45; Ex 9, 15; Num 20, 16; ebenso *πέμψας* Mt 11, 2; 14, 10; AG 19, 31; 20, 17.

[8]) Nur unbedeutende Zeugen haben den Namen hier weggelassen, während Ss 1, 22 (hier auch Sc Sh S^3, D Iren III, 21, 4, viele Lat) und 2, 15 (hier irrtümlich statt Hosea) „Jesaja" eingeschoben hat.

[9]) Eben dies und nicht die Worte des Propheten sind *τὸ ῥηθὲν διὰ*

Ἰερεμίου. Deutlicher als 1, 22; 2, 15 zeigt dies 3, 3 *ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου* sc. *ἄνθρωπος.* Übrigens s. zu 2, 15 oben S. 106 f.

[10]) So auch die Lokaltradition vom 4. Jahrhundert an bis heute (Euseb. Onom. ed. Lagarde p. 252, 7—11; Pilger von Bordeaux, Itin. Hieros. ed. Geyer p. 25, 2; Hier. in Anecd. Maredsol. III, 2, 19). Ob 1 Sam 10, 2 wirklich eine abweichende Tradition über Rahels Grab vorliegt, ist hier nicht zu untersuchen.

Dies alles gilt aber auch von Mt. Wie dieser überhaupt den Spruch des Jeremia sehr treu widergibt,[11] so hat er auch die Ortsangabe, die er leicht wie einige Hss der LXX durch die appellative Fassung „in der Höhe“ hätte verwischen können, unverändert gelassen. Es ist ihm also gar nicht unbequem, ein Wehklagen, das zur Zeit des Jeremia in Rama sich hat hören lassen, als Weissagung auf ein Wehklagen, das zur Zeit Jesu in Bethlehem zu hören war, zu deuten. Daß er das etwa 8 Kilometer nördlich von Jerusalem gelegene Rama mit dem ebensoweit südlich von Jerusalem gelegenen Bethlehem, zwei zu seiner Zeit unter diesen beiden Namen fortbestehende Dörfer, gedankenlos mit einander verwechselt; oder daß er ohne jeden Anhalt im AT und ohne jede Andeutung einer so wunderlichen Absicht Bethlehem bewußtermaßen mit Rama identificirt oder Rama für einen mystischen Namen von Bethlehem gehalten haben sollte,[12] oder daß er die Kinder von Bethlehem, dessen Zugehörigkeit zum Stamm Juda er so stark betont hat (2, 1. 5. 6), stillschweigend als Ephraimiten oder Benjaminiten statt als Judäer, also als Nachkommen der Rahel, statt der Lea (cf Gen 35, 23 f.) angesehen haben sollte: das sind lauter Absurditäten, zu deren ausdrücklicher Verneinung nicht der Wortlaut von 2, 17 f., sondern nur die Geschichte der Auslegung dieser Stelle Anlaß gibt.[13] Sollte Mt, was sich bei dem Mangel jeder Andeutung nicht beweisen läßt, aber doch möglich wäre, bei seiner Erzählung von dem, was in Bethlehem geschah, sich daran erinnert haben, daß nahe bei Bethlehem Rahel bei der schweren Geburt Benjamins ihr Leben gelassen hat und begraben worden ist (Gen 35, 16—20), so könnte ihm diese Erinnerung höchstens als ein Faden der Gedankenverbindung gedient haben, welcher ihn von dem eben berichteten Unglück, das über Bethlehem gekommen war, gerade zu einer solchen prophetischen Schilderung früheren Leidens in Israel hinüberleitete, in welcher der Name Rahel genannt war. Zu dem, was Mt sagt und sagen will, würde eine solche sehr äußerliche Ideenassociation jedenfalls nicht gehören. Während ihm 2, 6 und 2, 15 gerade die Identität der in der Weissagung und der in der Geschichte genannten Örtlichkeit bedeutsam erschien, ist es hier eine in der poetischen Darstellung des Jeremia an eine ganz andere Örtlichkeit geknüpfte Geschichte, deren erfüllende Vollendung Mt in der Tötung der Knaben Bethlehems erblickt. Hier wie dort handelt es sich um ein beklagenswertes Unglück, das die Unschuldigen mit den Schuldigen hinrafft, aber die Verwirklichung der dem Volk Israel gegebenen Verheißungen nur scheinbar, nicht wirklich vereitelt. Mt scheint die Ermordung der Knaben von Bethlehem als das letzte Unglück dieser Art in der Geschichte Israels, als das letzte vor der Offenbarung des Messias und daher als Erfüllung des Jer 31, 15 geschilderten Unglücks zu betrachten. Was 70 oder 75 Jahre später an äußerlich vergleichbarem Leid über das jüdische Volk, besonders über Jerusalem kommen sollte, ist ein Strafgericht für die Verwerfung des Messias (Mt 23, 37f.; 27, 25; Lc 19, 41—44; 21, 25—34; 23, 28—31). Die mitleidige Klage um die Hinmordung der Kinder wird nicht unterdrückt, aber im Zusammenhang der Erzählung liegt der Trost, daß der, um dessenwillen sie starben und dessen Leben dadurch vor fernerer Verfolgung bewahrt wurde, eben der ist, welcher sein Volk von seinen Sünden retten und zu diesem Zweck dereinst freiwillig sein Leben hingeben sollte (1, 21; 20, 28). Obwohl die Geschichtlichkeit dessen, was Mt erzählt, zu prüfen,[14]) nicht Aufgabe des Auslegers, sondern des Geschichtsforschers ist, drängt sich doch auch jenem in Anbetracht des bisher nachgewiesenen apologetischen Charakters unseres Ev die Frage auf: Ist es denkbar, daß der Schriftsteller Mt oder daß die halb bewußt dichtende Sage der Gemeinde eine Geschichte erfunden haben sollte, welche die Geburt Jesu in Bethlehem als Ursache eines großen unverschuldeten Unglücks für so manches Haus in Bethlehem darstellt? Dadurch würde dem Urteil des jüdischen Volks über Jesus als den Verderber seines Volks in mutwilliger Weise neue Nahrung zugeführt worden sein, während Mt sich vielmehr überall beflissen zeigt, die wirkliche und seinen Lesern den Grundzügen nach bekannte Geschichte Jesu jenem Urteil gegenüber als die von Gott geleitete Geschichte des verheißenen Erlösers Israels darzustellen.

---

[11] Obwohl der griech. Mt sich in der Wahl der Worte einigermaßen durch LXX beeinflußt zeigt, übersetzt er doch den hebr. Text (s. oben die deutsche Übersetzung desselben) viel genauer als LXX. Diese hat *θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ* in Abhängigkeit von *φωνή*, ferner *Ῥαχήλ* nicht als Apposition zum vorigen, sondern als Subjekt eines selbständigen Satzes mit *οὐκ ἤθελεν κτλ.* als Prädikat gefaßt. Diese Konstruktion hat Mt durch Einschiebung eines *καί* vor *οὐκ ἤθ.* ausgeschlossen. Ferner hat er בכי תמרורים, wörtl. „Weinen der Bitterkeiten“, was LXX durch zwei koordinirte Substantive falsch wiedergibt, richtig als Stat. constr. erkannt und das zweite Wort nur frei durch *πολύς* statt *πικρός* übersetzt. Die alte und weitverbreitete LA (CDKL etc., ScSs), welche unter Beibehaltung dieses *πολύς* doch mit LXX drei Substantiva bietet (*θρῆνος καί* vor *κλαυθμός*) ist eben dadurch als ein Mischtext erwiesen. Frei von diesem Zusatz sind ℵBZ, Just. dial. 78 (Otto^3 p. 282), ShS^1S^3, Sah Kopt. Lat. — Auch im Midrasch zu Thren (übers. von Wünsche S. 31) wird die Stelle mit Einschluß des nachfolgenden Trostwortes Jer 31, 16 ähnlich wie von Mt angewandt ohne jede Rücksicht auf die Örtlichkeit und auf den besonderen Teil Israels, dessen Stammutter Rahel war.

[12] Erst auf grund lange herrschender exegetischer Tradition konnte die Lokaltradition dazu gelangen, ein Rama am Wege von Jerusalem nach Bethlehem zu erfinden oder den Ort des Grabes Rahels Rama zu nennen cf Eusebius (Onom. ed. Lagarde p. 289, 38); Antoninus von Piacenza um 570 (Geyer p. 178, 1) und die Mosaikkarte von Madaba. Andere, welche wie Op. imperf. p. 33 die Geographie nicht meistern wollten, deuteten das *ἐν Ῥαμά* = *in excelso* d. h. im Himmel sei das Weinen gehört worden.

[13] Die Bezugnahme auf Rahels Grab bei Bethlehem schon bei Just. dial. 78 und noch bei Holtzmann 194 ohne jeden Anhalt im Text.

---

[14]) Nicht das Schweigen des Josephus, welches seiner grundsätzlichen Umgehung der Person Jesu und der ganzen von ihm ausgegangenen Bewegung (cf Forsch VI, 301—305) entspricht, sondern die Erzählung des Lc, welche den Inhalt von Mt 2 auszuschließen scheint (Lc 2, 21. 22. 39), kann ernste Bedenken erregen. Aber weder hierüber, noch über die Anekdote vom Hof des Augustus bei dem Neoplatoniker Macrobius, Saturn. II, 4 ist das letzte Wort schon gesprochen. Die beliebte Herleitung der Erzählung von der Errettung des Jesuskindes aus Ex 1, 15—2, 10 cf Jos. ant. II, 9, 2 hat außer der Wortparallele zwischen Mt 2, 20^b und Ex 4, 19 (s. folgende A) keinerlei Stütze im Text. Wie wenig solche Wortanklänge an atl Erzählungen bedeuten, zeigen die Bemerkungen zu 1, 21; 3, 1. Nicht mit der Geschichte des Moses, sondern mit derjenigen Israels hat Mt die Geschichte des Jesuskindes verglichen.

Wie schon v. 13 in Aussicht gestellt war, wird Joseph nach dem Tode des Herodes, wiederum durch einen im Traum ihm erscheinenden Engel, hievon benachrichtigt[15]) und angewiesen, in „das Land Israels“ zu reisen, wie Palästina hier zweimal in echt jüdischem Stil heißt.[16]) Nicht in „das Land Juda's (cf v. 6; Ruth 1, 7; 1 Sam 30, 16) d. h. nach Bethlehem soll er zurückkehren, sondern nur der Gegensatz des fremden heidnischen Landes, in dem er mit Weib und Kind eine Zuflucht gefunden, und des heiligen Landes, wohin der Messias gehört, ist im Befehl ausgedrückt. Stufenweise wird dann das Ziel näher bestimmt. Erst nachdem die Reisenden den Boden Palästinas betreten haben (*εἰσῆλθεν* v. 21), erfährt Joseph, was im Augenblick des Todes des Herodes noch nicht feststand[17]) und daher auch nicht mit der

---

[15]) Der Ausdruck scheint in Erinnerung an das Wort gewählt zu sein, womit Ex 4, 19 die göttliche Weisung an Moses, aus der Fremde in sein Geburtsland Ägypten zurückzukehren, begründet wird: LXX *τεθνήκασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν.* Mt, welcher nicht ohne Grund das *πάντες* unterdrückt, will nach v. 15. 19 unter dem Plural nur den einen Herodes verstanden haben. Man kann fragen, ob hier ein Majestätsplural vorliegt cf Jes 19, 4 (im hebr. Plural und Singular wechselnd, LXX nur Plural), oder ob vermöge einer Art von Zeugma Herodes, der gestorben ist, mit den Vollstreckern seiner Mordbefehle (v. 16), die zwar noch leben mögen, nun aber nicht mehr zu fürchten sind, zusammengefaßt ist, oder ein Plural der Kategorie: „Herodes und damit die ganze Klasse der Todfeinde des Messiaskindes“ cf Blaß Gr. § 32, 5; Viteau, Etude sur le Grec du NT (1896) p. 118ff.

[16]) Im NT nur hier v. 20. 21, nie bei Philo u. Josephus, auch im AT nicht allzuhäufig 1 Sam 13, 19; 2 Chr 34, 7; Ez 40, 2; Tob 1, 4; 14, 4 Sin.: dagegen in Talmud und Midrasch zahllos oft, regelmäßiger Ersatz für die in dieser Literatur fehlenden Ausdrücke „heiliges“ oder „gelobtes, verheißenes Land“ cf Neubauer, Géogr. du Talmud p. 2.

[17]) In seinem letzten Testament hatte Herodes dem Archelaus Judäa und Samaria mit der Königswürde, dem Herodes Antipas Galiläa und Peräa mit dem Titel eines Tetrarchen zugedacht Jos. ant. XVII, 8, 1; bell. I, 33, 7. Darnach wurde später von Augustus im wesentlichen verfügt, nur daß dem Archelaus vorerst nur der Titel eines Ethnarchen gegeben und nur für den

Todesnachricht zugleich in Ägypten bekannt wurde, daß Archelaus im südlichen Teil des herodäischen Reiches, in Judäa die Regierung angetreten habe. Gleichzeitig muß Joseph auch gehört haben, daß Archelaus sie bis dahin ganz in der Art seines Vaters geführt hatte, „um nicht für einen unechten Sohn des Herodes gehalten zu werden“ (Jos. bell. II, 6, 2). Daher trug Joseph Bedenken, sich wieder in Judäa niederzulassen, wie er sonst getan haben würde, wobei vorausgesetzt wird, daß das jüdische Bethlehem vorher sein ständiger Wohnsitz gewesen war. Zu diesem negativen Ergebnis gelangte er durch eigene Erwägung der Verhältnisse. Die Frage aber, in welchem anderen Teil des israelitischen Gebiets er nunmehr seinen Wohnsitz nehmen solle, wurde ihm durch eine erneute göttliche Kundgebung im Traum beantwortet, aber nur so allgemein, daß er sich in die galiläischen Gebiete begeben solle. Daß der Befehl nicht speciell auf eine einzelne Ortschaft in Galiläa lautete, zeigt die Erzählung von dem, was Joseph daraufhin tat. Als unmittelbare Folge der göttlichen Weisung wird nur das angegeben, daß er sich in die galiläischen Landesteile zurückzog, und als eine hievon zu unterscheidende neue Handlung wird die Niederlassung in einer Stadt mit Namen Nazareth 18) angereiht. Warum Joseph

---

Fall guter Führung der Königstitel in Aussicht gestellt wurde (ant. XVII, 11, 4). Mt versetzt uns 2, 22 in die Zeit vor dieser Entscheidung und hat die blutigen Wirren gleich nach dem Tode des Herodes im Auge, wobei unter anderem 3000 Festpilger bei Jerusalem von den Reitern des Archelaus niedergehauen wurden ant. XVII, 9, 3; bell. II, 6, 2. Zumal in bezug auf die Zeit vor der kaiserlichen Entscheidung der Titelfrage war der Ausdruck *βασιλεύειν* von der Regierung des Archelaus wohl berechtigt. Jos. ant. XVIII, 4, 3 cf bell. II, 6, 2 (Niese § 88–92) nennt ihn geradezu *βασιλεύς*, wie Mt 14, 9 den Herodes Antipas, obwohl ihm dessen genauer Titel bekannt ist 14, 1.

18) Sieht man von den gleichgiltigen Varianten *Ναζαρεϑ*, *—αϑ*, *—ετ* ab, so ist der Name innerhalb und außerhalb des NT's in doppelter Form überliefert: a) *Ναζαρεϑ* (*τ*) an allen Stellen des NT's stattlich bezeugt, besonders Mt 21, 11. Die älteren syr. Übersetzer Sc Ss S^1 durch alle Evv konstant נָצְרַת. Wenn Sh נזרת und S^3 נאזארהת transskribiren nach der Regel, daß ζ = ז sei, so hat das ebensowenig zu bedeuten als die ganz unsemitische Schreibung ישוס für *Ἰησοῦς* in Sh. Für die Vertauschung von צ und ז cf hebr. und bibl. aram. צדק und syr. זדק, auch die Inkonsequenzen im paläst. Syrisch (Schultheß Lexikon p. 54) und in jüdischen Transskriptionen griech. Wörter Krauß, Lehnwörter I, 3. 9. Das γ in Nazareth ist nicht nur durch die ältere syrische Tradition und die arabische Schreibung des Namens bezeugt, sondern auch durch das ausdrückliche Zeugnis des Hieron. interpr. hebr. nom. (Lagarde, Onom. 62, 26), sowie durch die Juden der talmudischen und der späteren Zeit. In der talmud. Literatur kommt הַנּוֹצְרִי als Beiname Jesu und der Plural als Bezeichnung der Christen mehrmals vor (s. unten A 29). Gut bezeugt ist aber auch b) *Ναζαρα*, besonders Mt 4, 13 (א^b B* Z, Orig. tom, 10, 14 in Jo. *τὴν Ναζαρα*, k *relicta Nazara*) und Lc 4, 16 (א B* Orig. tom. 10, 2 in Jo. *εἰς Ναζαρα*, vorher auch *ἐν Ναζάροις*). So Africanus bei Eus. h. e. I, 7, 14 (*ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβα κωμῶν Ἰουδαϊκῶν*, sonderbar wechselnd zwischen deklinabelem Nazara und indeklinabelem

von den vielen Städten und Dörfern Galiläas gerade Nazareth zum Wohnsitz wählt, wird weder durch eine göttliche Weisung noch durch eine Andeutung besonderer Vorzüge dieser Stadt motivirt. Der Leser muß annehmen, daß Joseph von früher her Beziehungen zu Nazareth hatte und deshalb, sowie ihm feststand, daß er in Galiläa wohnen solle, sofort auch entschlossen war, sich in Nazareth niederzulassen.[19]) So ist das Messiaskind durch eine Kette göttlicher Fügungen und Kundgebungen, aber auch menschlicher Erwägungen

---

Kokaba), auch Eus. demonstr. VII, 2, 46 u. 50 *ἐν Ναζάροις* neben indeklin. *Ναζαρα*, Hieron. loc. hebr. (Lagarde Onom. 143, 16—21) unterscheidet deutlich die biblische Form *Nazareth* und die zu seiner Zeit ortsübliche *Nazara*. Letztere Form wird auch durch *Ναζωραῖος* trotz der dunkleren Aussprache des Mittelvokals vorausgesetzt (Mt 2, 23; 26, 71; Jo 18, 5. 7; 19, 19; AG 7—8 mal; dafür Mr 1, 24, wahrscheinlich auch 14, 67; 16, 6 und Lc, wo er von Mr abhängt, die latinisirende Form *Ναζαρηνός*, in ScSsS¹ unterschiedslos נְצָרְיָא). — Daß *Ναζαρα* eine נְצָרָה zu schreibende weibl. Nebenform zu *Ναζαρεθ* (נְצָרַת) sei (so Dalman, Gramm. S. 152), und nicht vielmehr wie Bethesda, Bethsaida, Golgotha, Kokaba etc. ein Stat. emphat., erscheint mir wenig glaublich. Es wird neben der fem. Form נְצָרַת (cf die Ortsnamen צָרְפַת, *Sarepta* Obadja 20; 1 Reg 17, 9. 10; דִּבְרַה Jos. 19, 12; 21, 28; 1 Chr 6, 57) eine masc. Form נצר, aram. st. emph. נצרא bestanden haben. So ist neben צפת (jer. Rosch hasch. II, 2 fol. 58ᵃ; Tob. 1, 1 Vulg *Sephet*, heute *Safed*) auch *Σεφ* oder *Σεπφ* üblich gewesen (Jos. bell. II, 20, 6 cf Neubauer, Géogr. du Talmud p. 227; Buhl, Geogr. S. 235), und umgekehrt neben vorherrschendem גניסר Onkelos Num 34, 11; *Γεννησαρ* 1 Makk 11, 67: Jos. bell. II, 20, 6; III, 10, 1, *Γεννησαρα* ant. XIII, 5, 7 ist die weibl. Form *Γεννησαρετ* (*θ*) wenigstens Lc 5, 1 sicher überliefert, obwohl ScSsS¹ hier wie überall diese längere Form verschmähen, wie bei Nazareth die kürzere. Cf auch das Verhältnis von בָּרְקַת Ez 28, 13 und בָּרֶקֶת Ex 28, 17 (Smaragd) zu בָּרָק (Blitz) oder von בָּשְׂמַת (weibl. nom. propr. Gen. 26, 34; 1 Reg 4, 15) zu בָּשָׂם und בֶּשֶׂם. Von der kürzeren mask. Form נצר, hebr. vielleicht נֹצֶר gesprochen, haben die Rabbinen ihr הַנּוֹצְרִי gebildet, von derselben mask., nur aramaisirten und determinirten Form נצרא (griech. *Ναζαρα*) die Zeitgenossen und Landsleute Jesu ihr נצריא (griech. *Ναζωραῖος*). Ob in aram. Stücken der jüdischen Literatur das Adjektiv erhalten ist, weiß ich nicht. Die Vokalisation der Peschittha נְצָרְיָא entspricht nicht genau dem konstant überlieferten *Ναζωραῖος*, und Sh, bei dem an einigen Stellen z. B. Mt 26, 71 נזוריא neben נזריא überliefert ist, hat durch ersteres nur die griech. Form mechanisch transskribirt.

[19]) Wie der Leser bei *τῆς Ἰουδαίας* und dem darauf bezüglichen *ἐκεῖ* Mt 2, 22 sofort an Bethlehem denken soll und muß (cf v. 1. 5. 6), so deutet Joseph aus Gründen, die der Erzählung des Mt nicht zu entnehmen sind (cf dagegen Lc 1, 26), das weitschichtige *τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας* auf Nazareth. — *ἀναχωρεῖν* heißt nicht, wie *ἀνακάμψαι* v. 12, an den früheren Aufenthaltsort zurückkehren, sondern sich zurückziehen, zurückweichen, so daß dabei ein Ziel der Bewegung nicht notwendig genannt sein muß (2, 13; 9, 24; 12, 15; 27, 5). Daß Furcht vor Gefahren der Grund davon ist, so daß *ἀναχωρεῖν* synonym mit *φεύγειν* wird, liegt nicht im Wort, sondern ist hier nur aus v. 14 und wie manchmal dem Zusammenhang zu entnehmen. — Zu *ἐλθών* v. 23 ist nicht *εἰς τὴν Γαλιλαίαν* zu ergänzen; es faßt in unlösbarer Verbindung mit *κατῴκησεν* (cf 4, 13; 8, 7; 9, 10) die Ankunft in Nazareth mit der Niederlassung daselbst als dem Zweck der Hinkunft zusammen.

und sogar frevelhafter Handlungen von Bethlehem, dem verheißungsvollen Ort seiner Geburt, über Ägypten nach der galiläischen Stadt Nazareth geführt worden, von wo aus der Mann Jesus unter seinem Volk aufgetreten ist. Während Nazareth, wie schon die Form seiner Einführung andeutet (cf 26, 36; Lc 1, 26; 7, 11; Jo 4, 5; 11, 54 und andrerseits Mt 2, 1; 4, 13; 15, 21; 16, 13; 20, 29), eine ganz unberühmte, nach Jo 1, 46 in der Umgegend sogar verrufene, in keiner Weissagung und im ganzen AT nicht erwähnte Stadt ist, soll doch auch die Niederlassung Josephs mit Weib und Kind gerade in Nazareth dazu gedient haben, prophetische Weissagung zur Erfüllung zu bringen. Aber welche Weissagung? Indem man die Eigentümlichkeit der diesmal angewandten Citationsformel nicht gehörig beachtete, suchte man von altersher nach einer Stelle des AT's, wo wenigstens scheinbar zu lesen sei, was man für das von Mt citirte Prophetenwort hielt: *(ὅτι) Ναζωραῖος κληθήσεται.* Weil dies oder ähnliches im AT nicht zu lesen war, so griff man entweder zu der Annahme, daß Mt aus einer seither verloren gegangenen hl. Schrift geschöpft habe (Chrys., Bengel), oder man begnügte sich damit, in „Nazaraeus“ einen allgemeinen Gedanken zu finden, der auch im AT ausgesprochen sei. Lange bemühte man sich, eine unklare Verbindung zwischen dem von Nazara gebildeten Heimatsnamen und dem Begriff des Nasiräers (נָזִיר) herzustellen,[20] bis Hieronymus durch Judenchristen, welche selbst Nazaräer genannt wurden, sich auf das Wort נֵצֶר in Jes 11, 1 hinweisen ließ.[21] Man kann es nicht als eine Verbesserung dieser judenchristlichen Erklärung bezeichnen, wenn Neuere, um der Vielheit der Propheten, auf welche Mt sich beruft, gerecht zu werden, mit Jes 11, 1, wo der verheißene Davidssohn bildlich als ein aus den Wurzeln des Geschlechtes Isai's aufsprießender Schößling (נֵצֶר) dargestellt wird, andere Stellen verbunden wissen wollten, wo derselbe in ebenso bildlicher Rede durch das synonyme צֶמַח bezeichnet wird Jer 23, 5; 33, 15, und wieder andere Stellen, wo letztere bildliche Bezeichnung wie ein Eigenname gebraucht wird (Sach 3, 8; 6, 12). An keiner dieser Stellen steht etwas mit dem Satz *ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται* auch nur entfernt Ähnliches. Es fehlt vor allem eine Ankündigung, wie die in Jes 7, 14; 9, 5 oder Jer 23, 6 (dies dicht neben einer der zur Erklärung herangezogenen Stellen Jer 23, 5), daß nämlich der Verheißene irgend einen bestimmten Namen tragen oder erhalten werde. Die bildliche Anwendung der Worte נֵצֶר, חֹטֶר, צֶמַח auf den Messias enthält doch nicht die Weissagung, daß der Messias eines dieser Worte als Name oder Beiname führen werde, geschweige denn, daß er in Nazareth aufwachsen und von dieser Stadt den Zunamen הנוצרי oder aram. נצריא erhalten werde. Wenn Mt wirklich des Gedankens fähig gewesen wäre, daß die bildliche Anwendung des Wortes נצר auf den Messias ganz abgesehen von dem Sinn dieses Wortes, nur wegen des etymologischen Zusammenhangs zwischem dem Namen Nazareth oder Nazara und jenem Wort als Weissagung auf den Beinamen Jesu *Ναζωραῖος* aufzufassen sei, so konnte er nicht gleichzeitig in Rücksicht auf andere Stellen des AT's, wo das mit נצר nur der Bedeutung nach, aber durchaus nicht etymologisch verwandte צמח vom Messias gebraucht war, die Behauptung aufstellen, daß die Propheten geweissagt haben, Jesus werde der Nazarener genannt werden. Dieser und ähnlicher Unglaublichkeiten würden wir überhoben sein, wenn es anginge, *ὅτι Ναζ. κτλ.* nicht als Einführung eines wörtlichen Citats in direkter Redeform, sondern als eine von Mt sehr frei gestaltete Wiedergabe verschiedener atl Weissagungen in Form der indirekten Rede anzusehen. Mt hätte nur sagen wollen: im AT sei geweissagt, daß der Messias in Niedrigkeit erscheinen und von seinem Volk werde verkannt werden; und er hätte diesem Gedanken die der Geschichte Jesu entlehnte Form gegeben: die Propheten haben geweissagt, daß Jesus der Nazarener werde genannt werden.[22] Aber wie konnte er erwarten, daß man seinen Gedanken aus dieser anachronistischen Verkleidung erkennen werde? Vergleicht man die Form des Satzes v. 23ᵇ mit den zunächst vergleichbaren Anführungen prophetischer Worte 1, 22; 2, 15, so ergibt sich ein dreifacher Unterschied. Erstens entspricht dem dortigen *ἵνα* hier *ὅπως*.[23] Vergleicht man die übrigen Stellen, wo Mt atl Citate ebenso einführt, so scheint er nicht sowohl die Übersiedelung nach Nazareth selbst, als den dadurch begründeten Zustand für etwas im AT Geweissagtes zu erklären oder doch jene nur als eines der Mittel anzusehen, ohne die es nicht zu derjenigen Erfüllung der Weissagung gekommen wäre, welche in der ev Geschichte vorliegt. Zweitens ist hier nicht ein einzelner Prophet, aber auch nicht eine Mehrheit von solchen, sondern die Gesamtheit der Propheten als das Organ genannt, durch welches Gott seinen in der Geschichte Jesu zu verwirklichenden Willen im voraus verkündigt hat. Wir werden an den prophetischen Teil des AT's oder an das ganze AT, sofern es prophetischen Charakters ist, zu denken haben (cf 26, 56; 11, 13; AG 3, 18. 21. 24; Rm 1, 2). Damit ist dem Leser auch bereits gesagt, daß er kein Citat zu erwarten habe; selbstverständlich kein genaues in Form der direkten Rede,[24] da mehrere Propheten nur sehr ausnahmsweise einmal buchstäblich das Gleiche gesagt haben.[25] Dagegen spricht auch die dritte Eigentümlichkeit der hiesigen Berufung auf das AT. An den 13 Stellen, wo Mt sonst noch atl Worte anführt, um deren Erfüllung nachzuweisen, leitet er das mehr oder weniger genaue Citat durch ein zu dem Namen oder Titel des atl Schriftstellers hinzutretendes *λέγων* ein;[26] hier fehlt ein entsprechendes *λεγόντων*. Wo dagegen sonst wie hier eine Berufung auf die prophetischen Schriften überhaupt vorliegt, folgt auch kein Citat, weder in direkter noch in indirekter Redeform.[27] So wird das auch hier nicht der Fall sein. Das *ὅτι* bringt wie an anderen vergleichbaren Stellen nicht eine Angabe des Inhalts der prophetischen Schriften, wozu die Worte *Ναζ. κληθ.* auch ganz ungeeignet wären, sondern eine Begründung und Erläuterung der voranstehenden Berufung auf die Weissagung der Propheten durch den Satz: „denn Nazaräer soll (sollte) er genannt werden.“[28]

---

[20] So Theoph. lat. Forsch II, 34; Tert. c. Marc. IV, 8 (unter Berufung auf Thren 4, 7); Orig. (Delarue III, 747: der stets Gotte Geweihte); Eus. demonstr. VII, 2, 46-51 (unter Hinweis auf Lev 21, 12, daher *Ναζωραῖος* = *Ναζιραῖος* = *Χριστός*). Später vertraten diese Ansicht noch Grotius und H. Ewald, letzterer zugleich mit der Annahme, daß Mt eine verlorene apokryphe Schrift citire. LXX haben für נָזִיר *ναζειραῖος*, *ναζιρεῖος*, *ναζείρ* Judc 13, 5. 7; 16, 17; Thren 4, 7, *ἁγιασμός* u. *ἡγιασμένος* Amos 2, 11. 12. *ὁ εὐξάμενος* Num 6, 13—21 (hier Symmachus *ναζηραῖος*). Auch Jos. ant. IV, 4, 52 (s. den Apparat von Niese); IX, 6, 1 immer *ναζιραῖος*. Selbst für einen richtigen Hellenisten, was Mt nicht war, lag kaum eine Versuchung vor, dabei an Nazareth zu denken oder umgekehrt einen Einwohner von Nazareth für einen Nasiräer zu halten, ganz abgesehen davon, daß Jesus gar nicht als Nasiräer gelebt hat.

[21] Comm zu Jes 11, 1 (Vall. IV, 155; GK II, 688) cf v. ill. 3. So auch z. St. als zweite Möglichkeit neben der Deutung auf Nasir = *sanctus*.

---

[22] So etwa Hofmann, Weiss. u. Erfüllung II, 64—66 unter Hinweis auf Jes 49, 7; 53, 1. 3; ähnlich auch schon Paulus I, 229f.

[23] S. oben S. 81 A 52. Während es sich an allen Stellen mit *ἵνα* 1, 22; 2, 15; 4, 14; 21, 4 (26. 56 ist nur halb vergleichbar) um ein Einzelereignis sowohl in der Geschichte Jesu als in der Weissagung handelt, ist es an den Stellen mit *ὅπως* 8, 17; 13, 35 (vielleicht auch 12, 17 so zu lesen) ein gewohnheitsmäßiges Handeln, eine in Beispielen geschilderte Art des Verhaltens Jesu, was einer gleichfalls allgemein gehaltenen Beschreibung im AT entspricht. Während *ἵνα* den direkt angestrebten Zweck ausdrückt, lenkt *ὅπως* den Blick auf die Art der Mittel und Wege, die zu dem vielleicht gar nicht angestrebten Ziele hinführen, z. B. 2, 8; 5, 16. 45; 23, 35.

---

[24] Grammatisch möglich wäre dies; denn das recitative *ὅτι*, welches Gersdorf, Beiträge S. 138 ff. dem Mt absprechen wollte, ist abgesehen von textkritisch unsicheren Stellen wie 5, 31; 8, 18; 21, 16; 26, 65 anzuerkennen 7. 23; 26, 74; 27, 43. 47, wahrscheinlich auch 19, 8; 26, 72. 75.

[25] Jes 2, 2—4 = Micha 4, 1—3. Cf jedoch auch Jo 6, 45.

[26] Cf 1, 22; 2, 15. 17; 3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 27, 9 *διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος*, 13, 14 *ἡ προφητεία ἡ λέγουσα*, 15, 7; 22, 43 *λέγων*, cf auch 22, 31. Es vertritt *λέγων* geradezu das recitative *ὅτι* in cod. D zu Mt 26, 72. Beides ist entbehrlich hinter *γέγραπται* 2, 5; 4, 4. 6. 10.

[27] Mt 26, 56; Mr 14, 49; Lc 24, 25—27. 44; Jo 17, 12; AG 3, 21. 24. Auch Mt 26, 54 ist *ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι* nicht Zusammenfassung des weissagenden Inhalts der Schriften; denn abgesehen von der Parallele 26, 56 und Mr 14, 49, könnte *ὅτι* im Sinne von „daß“ nur von einem zu *αἱ γραφαί* gehörigen, aber nicht überlieferten *αἱ λέγουσαι, μαρτυροῦσαι* oder dgl. abhängen. Also ist *ὅτι* kausal zu fassen.

[28] Über Mt 26, 54 s. vorige Anm. Noch genauer vergleichbar ist AG (1, 16—17. — Der Gebrauch von *ὅτι* zur Einführung nicht des Realgrundes (= weil), sondern einer rechtfertigenden Erläuterung (denn, nämlich), im

Daß als Subjekt dieses Satzes nicht mehr, wie v. 19—23^a beharrlich, Joseph, sondern die Hauptperson der ganzen Geschichtserzählung zu denken sei, war so selbstverständlich, daß Mt nicht nötig fand, es eigens und genau auszudrücken. Alles, was von Joseph erzählt wird, hat nur Bedeutung, sofern es das Kind der Maria betrifft. So auch seine Niederlassung in Nazareth. Sofern damit gegeben war, daß das Messiaskind in Nazareth aufwuchs, kann man sagen, daß sie an ihrem Teil dazu gedient habe, die Weissagung der Propheten vom Erlöser Israels in Erfüllung zu bringen; denn von dieser Stadt hat Jesus selbst und haben seine Verehrer den Beinamen Nazaräer bekommen, in welchem die ablehnende Haltung der Juden Palästinas gegen Jesus und seine Gemeinde ihren kürzesten Ausdruck gefunden hat.[29]) Es ist also

---

ganzen NT nicht ungewöhnlich, auch Mt 5, 3—12. 45; 6, 5. — Der Gedanke, daß die Benennung Jesu als Nazaräer, welche zur Zeit des Mt längst eine geschichtliche Tatsache geworden war, in dem durch 2, 19—23 vergegenwärtigten Moment noch der Zukunft angehörte, wäre deutlicher auszudrücken gewesen durch ἔμελλε γὰρ Ναζωραῖος κληθῆναι cf Jo 4, 47; 7, 39; 11, 51. Aber dieses Imperfektum der periphrastischen Konjugation (*nomen Nazareni erat accepturus*), welches Mt nie gebraucht, kann man auch anderwärts vermissen. Der in Johannes bereits gekommene Elias wird Mt 11, 14 gleichwohl vom Standpunkt der früheren Erwartung als ὁ μέλλων ἔρχεσθαι charakterisirt; von demselben 17, 11 im Futur, 17. 12 im Aorist; Rm 4, 24 vom Standpunkt Abrahams μέλλει statt ἔμελλεν. Cf übrigens Kühner-Gerth, Syntax I, 173, A 2; S. 176 über Futur in Nebensätzen. Das aram. oder hebr. Imperfektum bereitet vollends der obigen Erklärung keine Schwierigkeiten.

[29]) Schon als Galiläer (Jo 7, 41. 52; Mt 26, 69; Mr 14, 70; Lc 22, 59), vollends als Bürger des verheißungslosen und in Galiläa selbst verrufenen Nazareth (Jo 1, 46) stand Jesus von vornherein in ungünstiger Beleuchtung, sogar für seine eigenen Mitbürger und Landsleute (Mt 13, 54 ff.; Lc 4, 22 ff.). Daß ihm die Herkunft aus Nazareth zum Schimpf gerechnet wurde, zeigt der Gebrauch von ὁ Ναζαρηνός mit der nachträglichen Apposition Ἰησοῦς Mr 14, 67 (in Mt 26, 71 verwischt), ferner das ziemlich häufige יֵשׁוּ הַנּוֹצְרִי im Talmud (6—8 mal in den Auszügen von Dalman hinter Laible, Jesus im Talmud S. 7*—15* mit den Randlesarten); sodann die Übertragung dieses Gentilnamens auf die ganze christliche Gemeinde AG 24, 5; bab Taanith 27^b (in einigen Ausgg. gestrichen s. Levy u. Jastrow s. v.). Auch der Name eines angeblichen Schülers Jesu *Nezer*, welcher sich auf Jes 11, 1 beruft, aber auf Jes 14, 19 verwiesen wird (bab. Sanhedrin 43^a), ist bezeichnend. Die Versicherung des Hieronymus (zu Jes 5, 18 f.; 49, 7; 52, 4; Amos 1, 11; Vall. IV, 81. 565. 604; VI, 235 cf Epiph. haer. 29, 9), daß die Juden die Christen in ihren Synagogen unter dem Namen der Nazaräer zu verfluchen pflegen, ist ohne ausreichende Gründe (auch von mir GK II, 663) beanstandet worden. Nach der neuerdings bekannt gewordenen palästinischen Recension des Achtzehngebetes heißt es in dem berühmten 12. Absatz: „und die Nozrim und die Minim mögen plötzlich vergehen; mögen sie ausgelöscht werden aus dem Buch des Lebens und nicht mit den Gerechten angeschrieben sein" (Dalman, Worte Jesu S. 300 f. auch A 9 und cf die babyl. Recension S. 303). Für die starke Verbreitung dieser Bezeichnung der Christen bei den Juden des Orients zeugt auch der gleiche Sprachgebrauch der Muhammedaner.

für die Geschichte Jesu unter seinem Volk nichts weniger als gleichgiltig, daß er in Nazareth statt in Bethlehem oder Jerusalem aufwuchs. Ist es andrerseits, wie Mt hier als bekannt voraussetzt, ein wesentlicher Zug in dem prophetischen Bild vom Messias, daß derselbe unscheinbar auftreten und von seinem eigenen Volk werde verkannt werden,[30] so konnte Mt auch durch den Hinweis auf die Bedeutung, welche das Aufwachsen Jesu in Nazareth für das Verhältnis Israels zu ihm nachmals gewinnen sollte und wirklich gewonnen hat, seine Behauptung begründen, daß die Niederlassung Josephs gerade in Nazareth kein Zufall, sondern eine Fügung Gottes gewesen sei, welche einerseits zwar dazu beigetragen hat, Jesum zu einem Skandalon für sein Volk zu machen, andrerseits aber auch dazu gedient hat, die geschichtliche Erscheinung Jesu der richtig verstandenen atl. Weissagung entsprechend zu gestalten. Der Ausdruck des Gedankens, womit Mt den ersten in sich gleichartigen Abschnitt seines Werks abschließt, ist, wie die Geschichte der Auslegung zeigt, nicht unmißverständlich geraten, man kann zweifeln, ob nur infolge übermäßiger Treue und Ungeschicklichkeit, oder auch infolge eines Mißverständnisses des Übersetzers.

II. Der Vorbote und die ersten Schritte des Messias 3, 1—4, 11.

1. Der Täufer 3, 1—12. Während alles bis dahin Erzählte durch die Verkettung der Tatsachen selbst sowie durch die Form der Verbindung der einzelnen Stücke als ein zusammenhängendes Ganzes von Ereignissen sich darstellte, werden wir durch *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*, wahrscheinlich ohne ein überleitendes *δέ*,[1] in einen etwa 30 Jahre späteren Zeitpunkt versetzt und doch zugleich in der Vorstellung der Zeitlage, wie sie durch 2, 23 gezeichnet war, festgehalten. Während Jesus noch in der Verborgenheit des galiläischen Städtchens lebt, wohin seine Eltern ihn als Kind gebracht haben, tritt Johannes der Täufer auf. Die Ähnlichkeit mit Ex 2, 11, wo mit den gleichen Worten von der Unterbringung des Kindes Moses am Hof der Pharaonen zu der Zeit fortgeschritten wird, da er, nach der Tradition 40 Jahr alt (AG 7, 23), in die Geschichte seines Volkes eingriff, wird um so weniger als zufällig

---

[30] Diese Anschauung wird 4, 14 ff., besonders aber durch die den Schilderungen des Knechtes Jahve's in Jes 40—66 entnommenen Citate 8, 17; 12, 17—21 ausgedrückt.

[1] Das durch ℵBCUΓ bezeugte *δέ* wurde leichter zugesetzt als gestrichen und hat gegen sich außer der Masse der Unc u. Min die ältere Tradition im Occident (D b d ff^1 g^1 q Hil. u. vor allem k) wie im Orient (Ss) sowie die Analogie von 11, 25; 12, 1; 13, 1; 14, 1; 18, 1 (hier wiederum von den ägyptischen Zeugen B Sah Kop zugesetzt); 26, 55. Formell wäre daher 2 Reg 20, 1; Jes. 38, 1 noch vergleichbarer wie Ex 2, 11.

zu betrachten sein, als wir schon zu 2, 20 an die Erzählung von Moses Ex 4, 19 erinnert wurden.[2]) Mt erzählt absichtlich im Ton der atl Geschichte. Um so wunderlicher erscheint die Meinung, daß er die uns fremdartige Zeitbestimmung ungeschickter Weise aus Mr 1, 9 entlehnt habe,[3]) was doch nur dann denkbar wäre, wenn er sie an der entsprechenden Stelle der Erzählung, also 3, 13 angebracht hätte, wo sie aber andrerseits auch nichts Auffälliges hätte und daher auch keiner besonderen Erklärung bedürfte. Als eine den Lesern unter diesem Namen und Titel bekannte Persönlichkeit wird Joh. der Täufer eingeführt.[4]) Da weder Ausgangs- noch Endpunkt seines Kommens angegeben ist (2, 1; 3, 13), so bezeichnet *παραγίνεται* wie Lc 12, 51 und sonst *ἔρχεσθαι* Mt 5, 17; 10, 34; 11, 18f. das Auftreten auf dem Schauplatz der Geschichte, von letzterem nur etwa dadurch unterschieden, daß durch *παραγίνεσθαι* die Vorstellung des Eintreffens, Ankommens im Gegensatz zu der vorangehenden Erwartung erweckt wird (Hb 9, 11; Mr 14, 43). Da schon der Beiname des Joh. an sein Taufen erinnert hat, kann die Tätigkeit, mit welcher er auftrat, um so unbedenklicher als ein Predigen bezeichnet werden, wie anderwärts ebenso einseitig als ein Taufen (v. 11; 21, 25). Wenn Mt als Schauplatz seines Predigens und somit seines gesamten Wirkens die Wüste Judäas nennt, so ist das als geographische Angabe sehr ungenügend, mindestens der Näherbestimmung aus v. 5f. und anderen Stellen sehr bedürftig. Wenn man dagegen im Auge behält, daß in c. 2, besonders 2, 22 der Gegensatz zwischen Bethlehem und Nazareth als ein Gegensatz zwischen Judäa und Galiläa kenntlich gemacht und betont worden ist, wird man die gleiche Absicht auch hier nicht verkennen dürfen. In Judäa wirkt der Täufer, ohne mit seiner Taufe und Predigt je nach Galiläa zu kommen. Der von Galiläa zu ihm kommende Jesus dagegen tritt nach der Verhaftung des Joh. mit der gleichen Predigt in Galiläa auf (4, 12—17; 3, 13). Unter *midbar J^{e}huda* (nur Judc 1, 16; Ps 63, 1 so genannt) verstand man die wüstenartige Gegend zwischen dem Hauptkamm des judäischen Gebirges und dem Toten Meer, soweit dieselbe im Stammgebiet Judas lag. Da aber die Gegend nördlich davon wesentlich den gleichen Charakter an sich trägt und sich weiterhin im unteren Jordantal d. h. in der Araba,[5] dem heutigen Ghor, gleichartig fortsetzt, so paßt der Ausdruck des Mt auf dieses ganze Gebiet, soweit es zu dem Judäa seiner Zeit gehörte. In das Jordantal werden wir durch v. 5f. gewiesen; und wenn der Täufer eine Zeit lang seinen Standort am östlichen Ufer des Flusses, also nicht in Judäa, sondern in Peräa (Jo 1, 28), im Herrschaftsgebiet des Herodes Antipas (Mt 14, 3) gehabt hat, so war das für Mt kein Grund, einen anderen und jedenfalls umständlicheren Ausdruck zu wählen; denn das Gebiet an beiden Ufern des Jordan ist eine einzige „Araba“, und die Ungenauigkeit des Ausdrucks ist keine größere, als wenn jenes Bethsaida = Julias, das auf der östlichen Seite des Jordan im Gebiet des Tetrarchen Philippus lag, zu Galiläa gerechnet wurde (Joh 12, 21; Ptolem. V, 16, 4). Hat aber Joh. eine Zeit lang nicht am Jordan oder auch nur in dessen Nähe, sondern im inneren Judäa und zwar wahrscheinlich im Süden des Landes gewirkt (Jo 3, 23), so war der Ausdruck „in der judäischen Wüste“ hier, wo der Schauplatz der gesamten Wirksamkeit des Täufers kurz beschrieben werden sollte, um so mehr am Platz. Wie Mt hier, von unerheblichen Veränderungen und wechselnden Einzelheiten absehend, das Ganze der geschichtlichen Erscheinung in grobem Umriß zeichnet, so faßt er auch alles Predigen des Täufers in einen einzigen, von ihm selbst geschaffenen und, abgesehen von der Wiederholung in 4, 17, im ganzen NT nur hier zu findenden Satz zusammen.[6] Ohne die Leute, denen seine Predigt gilt, zu charakterisiren, also an alle, die ihn hören wollen, an das gesamte Volk ohne Unterschied richtet Joh. die Aufforderung, die Denkweise zu ändern, und begründet diese Forderung durch die Versicherung, daß das Königreich der Himmel nahe gekommen sei. *Μετανοεῖν*, in LXX zumeist Übersetzung von נִחַם „Reue empfinden, seine Meinung ändern“, anderwärts auch für שׁוּב „sich bekehren“,[7] ist an sich kein religiöser Begriff, sondern bezeichnet jede Änderung des *νοεῖν*, des Denkens und der gesamten Tätigkeit des *νοῦς*, jede Änderung der Sinnesrichtung. Man könnte „umdenken“ übersetzen, wenn man das Denken nicht einseitig als einen intellektuellen Vorgang vorstellen, sondern die, sei es vorübergehende, sei es stetige Richtung des Willens, die Absicht und die Gesinnung mithinzurechnen wollte. Daß es sich um die Gedanken, Absichten und Gesinnungen der Zeitgenossen in religiöser und moralischer Beziehung handelt, ist durch die Persönlichkeit und die sonstige Rede des Volksredners verbürgt. Wie bei allen Worten, die eine Veränderung ausdrücken, überwiegt auch bei *μετανοεῖν* die Vorstellung der Abwendung vom bisherigen Zustand oder Verhalten,[8]) während in dem synonymen *ἐπιστρέφειν* die Zuwendung zu dem Neuen stärker hervortritt, obwohl in der Tat das Eine von dem Anderen nicht getrennt zu denken ist. Gerade der völlige Mangel jeder Näherbestimmung des Rufs *μετανοεῖτε* will sagen, daß nach dem Urteil des Joh. die gesamte Denkweise und Lebensrichtung seiner Zeitgenossen auf falsche Bahnen geraten und daher unhaltbar sei. Hierin bei sich selbst Wandel zu schaffen, ist jetzt für jeden Israeliten darum eine unaufschiebbare Pflicht, weil in nächster Zukunft die große Umwälzung der Dinge eintreten wird, welche das Kommen der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* mit sich bringt. Dieser von Mt 32 oder 33 mal gebrauchte Ausdruck [9]) findet sich außerdem vielleicht

---

[2]) S. oben S. 113 A 15. — Den pedantischen Zusatz der LXX *ταῖς πολλαῖς* zu *τ. ἡμ.* hat Mt ebenso wie Onkelos für überflüssig gehalten.

[3]) So früher Holtzmann (Die Synopt. Evv 1863 S. 172), im Handk. S. 195 nicht wiederholt; auch Weiß Mt S. 100f. findet dies nicht mehr wahrscheinlich und nimmt statt dessen an, daß die angeblich von Mt benutzte „apostol. Quelle“ mit diesen Worten begonnen habe. Die Bemerkung, daß die Zeitbestimmung „ganz in der Luft schwebe“ (Wellhausen), trifft unseren Mt ebensowenig wie den Vf von Ex 2, 11, sondern lediglich den Kritiker, welcher das wohlgeordnete Buch zerpflückt, anstatt es im Sinn des Vf's zu deuten.

[4]) Cf Jos. ant. XVIII, 5, 2 *Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ.* Ebenso Herodes der König und der Tetrarch Mt 2, 1; 14, 1. Anders Jo 1, 6; Lc 1, 5; 3, 2; cf Mt 9, 9. 18; 27, 32.

---

[5] Deut 3, 17; Jos. 11, 2; 2 Reg 25, 4. Cf Jos. bell. III, 10, 7 a. E.; IV, 8, 2; ant. XVI, 5, 2 a. E. Die Gegend um Jericho und das nördlicher gelegene, aber auch noch zu Judäa gerechnete Gebiet von Phasaëlis waren Oasen in der Wüste. Dabei ist jedoch zu erinnern, daß unter מִדְבָּר und dem synonymen עֲרָבָה nicht eine Sandwüste, sondern ein unkultiviertes, an menschlichen Wohnsitzen armes, vielfach aber zur Viehweide ganz geeignetes Land zu verstehen ist. Cf überhaupt Buhl, Geogr. S. 17ff. 96ff. 111ff. In der talmudischen Literatur wird Juda in dem weiteren Sinn von Judaea gebraucht, wonach z. B Jericho und Lydda dazu gehören Mischna. Schebiith IX, 2 cf Neubauer, Géogr. p. 59f. Der griech. Mt, welcher Juda und Judaea zu unterscheiden weiß (2, 1. 6), hat hier passend *Ἰουδαίας* gewählt.

[6] Das die direkte Rede einleitende *λέγων* (v. 2) ist nur von אB Sah Kop und einigen jüngeren Lat nach Analogie von 1, 20. 22; 2, 2. 13. 15. 17. 20 ohne das hinter *κηρύσσων* ungern entbehrte *καί* überliefert.

[7] Dem hebr. לֹא שָׁב Sir 48, 15 entspricht *οὐ μετενόησεν* cf 17, 19; Jesus nennt Mt 12, 41 (cf 11, 21) *μετανοεῖν*, was Jona 3, 8. 10 Umkehr (שָׁב:) vom

---

bösen Wege heißt. Jes 46, 8f. ist das Verhältnis des hebr. und des griech. Textes unklar. Sonst überall ist *μετανοεῖν* = נִחַם (14 mal in LXX), welches jedoch manchmal auch durch *μεταμελεῖσθαι* wiedergegeben wird (z. B. 1 Sam 15, 35; Ps 110, 4). Jos. vita 4 gebraucht *μετανοεῖν* von Änderung der politischen Parteistellung, c. 66 *λαβεῖν μετάνοιαν* vom Aufgeben des bewaffneten Widerstandes. Andrerseits finden wir *μετάνοια* = *μεταμέλεια* als Bedingung des *σωθῆναι* beinah schon im Sinn des NT's Ceb. tab. c. 10. 11. 35. Luthers „Buße tun“ ist Übersetzung nicht des Originals, sondern des wenig zutreffenden *poenitentiam agere* der Vulg (so Mt 3, 2 schon vor Hier. nach cod. a b g¹, dagegen k hier wie Mr 1, 15 auch Vulg *poenitemini*). Diese lat. Redensart (Plin. epist. VII, 10) heißt: die Reue oder Meinungsänderung zum Ausdruck bringen, darstellen. Trefflich dagegen Tert. c. Marc. II, 24 *in graeco sono poenitentiae nomen non ex delicti confessione, sed ex animi demutatione compositum est.*

[8]) Cf die häufige Konstruktion mit *ἀπό* Jer 8, 6 LXX; AG 8, 22; Hb 6, 1 und *ἐκ* Ap 2, 21 f.; 9, 20 f.; 16, 11, selten mit *εἰς* AG 20, 21; 2 Tm 2, 25. Die Zuwendung zum Guten wird daneben durch *ἐπιστρέφειν*, *πιστεύειν*, *πίστις* ausgedrückt AG 3, 19; 26, 20; Mr 1, 15; Hb 6, 1. Das atl שׁוּב umfaßt beides und erträgt gleich gut die Konstruktion mit מִן (1 Reg 8, 35; Jer. 23, 14; Sach 1, 4) und mit אֶל (1 Sam 7, 3; 1 Reg 8, 33; Jer 4, 1).

[9]) Zweifelhaft ist der Text Mt 19, 24. — Jo 3, 5 würde unbedingt mit א* *τῶν οὐρανῶν* zu lesen sein, wenn nicht die Schriftsteller, die es bezeugen, einer Beeinflussung durch Mt 18, 3 verdächtig wären cf jedoch GK I, 523 ff. — Auch das Hebräerev hat *regnum coelorum* Frg. 10 GK II, 694. Ganz anderer Art ist die Vorstellung in 2 Tm 4, 18. Seit der Erhöhung Christi liegt der Schwerpunkt des von ihm gestifteten Reichs im Himmel (Phl 3, 20 und richtet sich dorthin das Streben der lebenden (Kl 3, 1 f.) und die Hoff-

noch Jo 3, 5, sonst nirgends im NT. Daß damit dieselbe Sache gemeint sei, wie mit dem auch von Mt zuweilen gebrauchten *βασ. τοῦ ϑεοῦ*,[10] ergibt sich ohne weiteres aus der Vergleichung der mehrfach überlieferten, abgesehen von der Vertauschung dieser beiden Ausdrücke, gänzlich oder wesentlich identischen Sprüche.[11] Daß Mt jenen, in den Sprachgebrauch der ev Predigt und Literatur der heidenchristlichen Gemeinden nicht übergegangenen Ausdruck bevorzugt, und daß er ihn dem Täufer in den Mund legt, muß mit der allgemeinen Abzweckung seines Buchs zusammenhängen, ist aber nicht zu bestimmen ohne näheres Eingehen auf den Begriff der *βασ. τ. οὐρ.* und der *βασ. τ. ϑεοῦ* überhaupt. Es scheint aber nicht überflüssig, im voraus zu bemerken, daß im gemeinen wie im biblischen Gebrauch von *βασιλεία* zwei Hauptbedeutungen zu unterscheiden sind, eine abstrakte, welche die ursprüngliche, in der älteren klassischen Literatur durchaus vorherrschende ist, und eine konkrete. Es heißt 1) das Königsein, die königliche Regierung, Herrschaft, Würde, auch das Königtum als eine besondere Art der Staatsregierung und 2) das Königreich, das von einem König beherrschte Gebiet oder auch Gemeinwesen.[12] Erstere Bedeutung

---

nung der sterbenden Christen (Phl 1, 23; 2 Kr 5, 1—9). Der populäre Gebrauch von „Himmelreich“ zur Bezeichnung des jenseitigen Wohnorts Gottes und Christi, der Engel und der selig Gestorbenen kann sich auf 2 Tm 4. 18 stützen. Diese Vorstellung ist aber aus Mangel an geschichtlichem Verständnis von jeher auch in die Auslegung der Predigt des Täufers und Jesu eingetragen worden. So von Chrys. p. 142 „er gedenkt des Himmels und des dortigen Königreichs und sagt weiterhin nichts von der Erde“.

[10] Mt 6, 33; 12, 28; 21, 31. 43; vielleicht noch 19, 24. Dazu kommt *βασ. τοῦ πατρός* 6, 10; 13, 43; 26, 29 cf 25, 34; auch Reich Christi 13, 41; 16, 28 (?); 20, 21. Endlich die dem Mt eigentümlichen Verbindungen *τὸ εὐαγγέλιον* 4, 23; 9, 35; 24, 14, *ὁ λόγος* 13, 19, *οἱ υἱοὶ τῆς βασ.* 8, 12; 13, 38, zu welchen *τοῦ ϑεοῦ* allemal sich von selbst supplirt.

[11] Mt 5, 3 = Lc 6, 20; Mt 13, 11 = Mr 4, 11 = Lc 8, 10; Mt 11, 11 = Lc 7, 28.

[12] Cf Bildungen wie *δουλεία, δεσποτεία, ἡγεμονία, ὑπατεία.* Für die abstrakte Bedeutung in ihren mannigfaltigen Schattirungen cf aus der griech. Bibel Num 21, 18; 1 Sam 10, 16; 11, 14; 15, 28; 28, 17; 1 Reg 2, 22; 2 Reg 24, 12; 25, 1; Jes 1, 1; Hosea 1, 4; Dan 4, 28; 1 Chr 29, 30; 1 Mkk 1, 10. — Lc 1, 33; 19, 12. 15; AG 1, 6; 1 Kr 15, 24; Ap 17, 12. 17. Für die konkrete Bedeutung Gen 10, 10; Deut 3, 21; 1 Sam 10, 18; Jes 23, 17; Dan 5, 7; Esra 1, 1f. — Mt 4, 8; 12, 25; Hb 11, 33. — Im älteren Hebräisch haftet die abstrakte Bedeutung vorwiegend an מְלוּכָה 1 Sam 10, 16. 25; 11, 14; Ps 22, 29; Obadja 21, die konkrete an מַמְלָכָה Gen 10, 10; 20, 9; 1 Sam 10, 18; Amos 6, 2; auch noch 1 Chr 29, 30 neben jenem mit deutlicher Unterscheidung. Das jüngere מַלְכוּת, aram. מַלְכוּ, מַלְכוּתָא hat unterschiedslos beide Bedeutungen cf Dan 1, 1; 4, 28; 1 Chr 12, 23; Esra 4, 24 einerseits, Dan 9, 1; 2 Chr 11, 17; Esther 5, 3. 6 andrerseits. Daß Luther im NT ohne Unterscheidung der Bedeutungen durchweg Reich Gottes, Himmelreich, niemals Herrschaft, Regierung übersetzte, ist im älteren deutschen Sprachgebrauch begründet, aber doch zu bedauern, wie auch daß er nur ganz ausnahmsweise den Gedanken der königlichen Herrschaft zu hörbarem Ausdruck gebracht hat z. B. Lc 1, 33.

hat das Wort nicht nur da, wo es geradezu die Regierung bezeichnet, die der König ausübt, oder die regierende Stellung, die er einnimmt, oder die Würde, womit bekleidet er auftritt,[13] oder die tatsächliche Herrschaft und Gewalt, die einem zufällt,[14] sondern auch da, wo vom Herankommen oder Eintreten der *βασιλεία* die Rede ist.[15] Die konkrete Bedeutung ergibt sich von selbst da, wo die *βασ.* als ein Gebiet vorgestellt wird, in welches man eintritt oder von welchem man ausgeschlossen wird.[16] Von da aus ergibt sich auch die Übertragung auf das von dem König beherrschte Gemeinwesen und die Genossenschaft seiner Untertanen.[17] In der Natur der Sache liegt es, daß die eine Bedeutung manchmal fast unmerklich in die andere übergeht; denn wo immer einer die Regierung als König wirklich angetreten hat, gibt es auch ein Königreich.[17a] Regierende Könige ohne Land und Leute gibt es nicht. Nach dem AT ist Gott einerseits König der ganzen von ihm geschaffenen Welt, andrerseits König Israels. Der Ausleger des NT's, dessen Schriftsteller ebenso wie die von ihnen redend eingeführten Israeliten das AT als eine in allen Teilen gleich maßgebende Offenbarungsurkunde betrachteten, hat keinen Anlaß zu untersuchen, welcher dieser beiden Gedanken der ältere sei, und wie sich der eine aus dem anderen entwickelt habe. Es wäre nur etwa zu erinnern, daß an sehr in die Augen fallenden Stellen wie Ex 19, 5—6 das Verhältnis, welches sich Gott als König zu seinem Volke gibt, auf seine die ganze Welt umfassende Herrschaft gegründet wird, und daß alles, was Gott tut, um sein besonderes Verhältnis zu Israel zu begründen, zu fördern und zu vollenden, als ein Schritt zur Herstellung seiner königlichen Herrschaft überhaupt, seiner Weltherrschaft dargestellt wird.[18] Nachdem das menschliche Königtum, welches zuerst mit der Königsherrschaft

---

[13] Mt 16, 28 (cf Esther 5, 1 מַלְכוּת königliches Gewand); Lc 23, 42; Mt 20, 21 (*ἐν τῇ βασ. σου = ἐν τῷ βασιλεύειν σε*); Lc 22, 30.

[14] Obadja 21; Ps 22, 29; Dan 7, 18. 22. 27; Lc 12, 32; Ap 11, 15; 12, 10.

[15] Mt 3, 2; 4, 17; 10, 7; Mr 1, 15; Lc 10, 9 (cf 21, 8) *ἤγγικεν*, Mt 12, 28; Lc 11, 20 *ἔφθασεν*, Mt 6, 10; Mr 11, 10; Lc 11, 2; 17, 20; 22, 18 (cf auch Micha 4, 8) *ἔρχεσθαι*, Lc 19, 11 *ἀναφαίνεσθαι*, diesem entsprechend auch *ἰδεῖν τὴν β.* im Sinne des Erlebens Mr 9, 1; Lc 9, 27; Jo 3, 3.

[16] Mt 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23f.; Jo 3, 5; AG 14, 22 *εἰσέρχεσθαι*, dahin gehört die Vorstellung vom Verschließen Mt 23, 13; 25, 10f., vom Hinausgeworfenwerden Mt 8, 12; 13, 41.

[17] Ps 79, 6 (*ἔθνη = βασιλεῖαι*); Ex 19, 6 (Israel eine aus lauter Priestern bestehende מַמְלָכָה und ein heiliges Volk). Nach letzterer Stelle (in richtigerer Übersetzung als LXX und 1 Pt 2, 9) der ursprüngliche Text (*βασιλείαν*) von Ap 1, 6; 5, 10. So auch Mt 13, 41; 16, 19.

[17a] Während Mt 12, 25f. *βασ.* das vom Satan beherrschte Gemeinwesen bezeichnet und daher mit *πόλις* und *οἰκία* wechseln kann, wird doch 12, 28 von der *βασ. τ. θεοῦ* als dem jetzt eingetretenen Weltzustand geredet.

[18] Ex 15, 18; Jes 24, 21—23; 52, 7—10; Obadja 21; Ps 22, 28f.; 47, 2—10; Sach 14, 9ff.

Gottes in Israel unverträglich erschien (Judc 8, 23; 1 Sam 8, 7), in David und seinem Geschlecht sich mit dieser vermählt hat, ja zu einer sichtbaren Darstellung der Gottesherrschaft in Israel geworden ist, gilt auch von diesem Reiche Jahve's und seines Gesalbten, daß seine Grenzen schließlich nicht enger sein können als die der Welt (Ps 2, 8; 47, 2—10; 72, 8 ff.). Aber die Entwicklung der Sonderherrschaft Gottes über Israel bis dahin, wo sie mit der zur vollen Wahrheit gewordenen Weltherrschaft Gottes zusammenfällt, vollzieht sich nicht auf dem geraden Wege allmählicher Steigerung. Das davidische Königtum und damit die irdische Verkörperung der Gottesherrschaft wird zerstört, um auch nach dem Exil nicht wieder aufgerichtet zu werden. Der Gedanke einer in Israel gegründeten, an das davidische Haus geknüpften, aber zuletzt alle Völker umfassenden Königsherrschaft Gottes ist nicht aufgegeben, aber er mußte eine andre Gestalt annehmen, seitdem sein irdisches Substrat vernichtet war. Gott hat sich vor seinem Volk verborgen und sein königliches Walten hat sich in die Unsichtbarkeit des Himmels zurückgezogen. Zu einer Wiederaufnahme des abgerissenen Fadens der Geschichte Israels und zur Erfüllung der alten, dem Volk und dem Königshaus gegebenen Verheißungen kann es nicht anders kommen, als so, daß Gott „vom Himmel darein sieht“, ja „den Himmel zerreißt und herabfährt“, wieder zu seinem Volk kommt, allem Fleisch auf Erden sich sichtbar macht und wieder wie in den Anfangszeiten der israelitischen Geschichte durch Erweisungen seiner Obmacht über die Welt zu seinem Volk sich bekennt.[19]) Diese Erwartung veranschaulicht im Traumgesicht Nebukadnezars der vom Berge ohne Menschenhände sich losreißende, das Bild der Weltmonarchien zertrümmernde, lawinenartig anwachsende und die ganze Erde einnehmende Stein. Fast deutlicher als die Deutung sagt es das Bild selbst, daß das durch diesen Stein abgebildete Königreich im Unterschied von den vorangegangenen Weltreichen nicht durch eine natürliche Fortentwicklung der irdischen Verhältnisse oder durch menschliche Anstrengungen, sondern durch ein Eingreifen Gottes vom Himmel her zu stande kommen werde.[20]) Es ist nicht weniger, sondern in viel vollständigerem Sinne wie die vorangegangenen großen Weltmonarchien ein die ganze Welt umfassendes Königreich; es ist auch wie jene ein Weltzustand, in welchem ein Volk der Inhaber der Herrschaft über die anderen Völker ist, nämlich „das Volk der Heiligen des Höchsten“, die Gemeinde Gottes, das Volk Israel (Dan 7, 22. 27 cf 2, 44). Aber es ist zugleich, seiner Entstehung entsprechend, die endgiltige königliche Herrschaft Gottes über die Welt. In diesem Anschauungskreis wurzelt auch der von Mt so sehr bevorzugte Name der Gottesherrschaft *ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν*. Da derselbe in der Literatur des Talmud und des Midrasch ziemlich häufig vorkommt[21]) und selbstverständlich nicht infolge Entlehnung aus dem Mtev sich dort eingebürgert hat, so wird ihn der Täufer, wenn anders schon er ihn gebraucht hat, auch nicht neu geschaffen, sondern dem jüdischen Sprachgebrauch seiner Zeit entnommen haben. Es ist aber höchst unwahrscheinlich, daß wir den mit diesen Worten ausgedrückten Begriff aus den Aussprüchen der Rabbinen der Zeit nach a. 70 und deren sehr viel späteren Aufzeichnungen sicherer bestimmen können, als aus den Reden des Täufers und Jesu. Wenn jene von מַלְכוּת שָׁמַיִם redeten, so mögen sie den Wortsinn, der doch sicher der ursprüngliche gewesen ist,[22]) gar nicht mehr empfunden, sondern nach Analogie anderer ihrer Redensarten „Himmel“ als eine Verhüllung des Namens Gottes angesehen haben (cf Dan 4, 23?). Aber im ganzen NT findet sich weder Himmel, noch irgend eines der anderen Worte, wodurch die Juden Gott zu umschreiben liebten, wie הַמָּקוֹם, הַשֵּׁם u. dgl., so gebraucht, noch auch eine Spur der Scheu vor der Nennung Gottes, welche solche Redeweisen erzeugt hat.[23] Ferner verstehen die Rabbinen unter der malchuth schamajim (oft in der Formel „das Joch des Himmelreichs auf sich nehmen“) durchweg die durch die Gesetzgebung begründete und seither bestehende, von allen frommen Israeliten anerkannte Herrschaft Gottes d. h. also die ständige Herrschaft des Gesetzes.[23a] Dieser Gedanke hat mit der geweissagten Herstellung der endgiltigen Königsherrschaft Gottes und den „Tagen des Messias“ wenig zu schaffen; er entbehrt des prophetischen, des eschatologischen Gehalts. Es ist der schale Gedanke, für welchen Josephus den Namen *ϑεοκρατία* gebraucht, vielleicht auch geschaffen hat (c. Apion. II, 16). Joh. hat nach aller vorhandenen Überlieferung überhaupt nicht vom mosaischen Gesetz und dessen Herrschaft geredet, dagegen aber mit der Zuversicht des Propheten verkündigt, daß demnächst die Königsherrschaft Gottes werde aufgerichtet werden. Er hat auch nicht vergessen, daß diese durch einen mächtigen Mann hergestellt werden soll, dessen längst verheißene Königsherrschaft eins ist mit der endgiltigen, alle andere Herrschermacht in der Welt ausschließenden Königsherrschaft Gottes. Joh. war ein Schüler nicht der Rabbinen, sondern der Propheten.[24]

---

[19]) Aus dem vor allem in Betracht kommenden zweiten Jesajabuch seien hervorgehoben 40, 3—11; 43, 15; 44, 6; 52, 7; — 55, 3; — 63, 15. 19.

[20]) Dan 2, 34 f. 44 f. Wenn Gott auch sonst öfter „Gott des Himmels“ oder „im Himmel“ genannt wird Dan 2, 19. 28 und gerade auch da, wo er als der Verleiher aller menschlichen Herrschermacht betrachtet wird 2, 37, so ergibt sich doch das oben Gesagte aus dem Gegensatz von 2, 44 zu der Beschreibung des Aufkommens der Weltmonarchien v. 39 ff., ferner aus dem mehrmaligen „ohne Hände“ v. 34. 35. — Die nationale Gebundenheit des Reiches, 2, 44 mehr vorausgesetzt, ist deutlicher 7, 22. 27 ausgesprochen. Die Bemerkung Lightfoots hor. 213 *Desumitur haec phrasiologia „regnum coelorum“ a Daniele c. 7, 13, 14* (cf v. 27; 1 Kr 6, 2) ist ein wenig kurz und grob, aber richtiger als vieles neuerdings Gesagte.

---

[21]) Cf außer den alten Sammlungen bei Lightfoot p. 212f., Schoettgen I, 1147ff.; II, 22 besonders Schürer, Jahrb. f. prot. Th. 1876 S. 166—187; Weber S. 58f.; Dalman, Worte Jesu S. 75ff.

[22]) Schon die konstante Artikellosigkeit von שמים in dieser Verbindung spricht dagegen, daß dies ursprünglich ein Ersatz für „Gott“ sein sollte (cf dagegen הַמָּקוֹם, הַשֵּׁם in gleicher Verwendung) und spricht dafür, daß ursprünglich ein freieres attributives Verhältnis dadurch ausgedrückt wurde: die himmlische d. h. die vom Himmel stammende Königsherrschaft cf Jo 18, 36. Daß in dieser Form die Herkunft ausgedrückt werden kann, beweisen, wenn es dessen bedürfte, Beispiele wie *δικαιοσύνη θεοῦ* Rm 1, 17; 10, 3 = *ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη* Phl 3, 9; *δόξα τῶν ἀνθρώπων* Jo 12, 43 = *παρὰ ἀνθρώπων* Jo 5, 41. 44. Es hat auch nichts auf sich, daß bei dieser Auffassung unausgesprochen bleibt, um wessen Herrschaft es sich handelt. Mt gebraucht ja auch sonst *ἡ βασ.* ohne solchen Genitiv des Subjekts und ohne jede andere Näherbestimmung als Bezeichnung des Gottesreiches 4, 23; 8, 12; 9, 35; 13, 19; 24, 14. Daß dies ein späterer Sprachgebrauch der christlichen Gemeinde sei, welchen man bei Jesus und dem Täufer nicht voraussetzen dürfe (so Dalman S. 79), ist wenig einleuchtend. Rabbinen des 2. und 3. Jahrhunderts, die dies doch wohl nicht der Sprache der Kirche entlehnt haben, drücken sich gelegentlich ebenso aus cf Toscfta Berach. 2, 1 Zuckerm. p. 3, 17 (cf ebenda p. 10, 22ff. das Königtum im Stamme Juda). In bab. Berachoth 40^b heißt dasselbe, was in der Anrede an Gott „dein Name und deine Königsherrschaft“ heißt, unmittelbar vorher „der Name“ und „die Königsherrschaft“ schlechthin (s. unten zu 6, 10). Wie echt jüdisch diese abgekürzte Redeweise sei, zeigt nicht nur die Analogie des absoluten הַשֵּׁם = Name Gottes und schließlich Gott selbst, sondern auch der jüdische Gebrauch des absoluten מלכות = „die römische Regierung“ (s. die Lexika). Joh. und Jesus, die Prediger des Gottesreiches, brauchten kein Mißverständnis zu fürchten, wenn sie vom Reich schlechthin sprachen, zumal wenn sie es als das vom Himmel kommende bezeichneten; denn dies gilt von keiner anderen Herrschaft, als derjenigen Gottes.

---

[23] Gegenüber den jüdischen Schwurformeln, die den Namen Gottes vermieden, weist Jesus beharrlich auf Gott hin, der hinter der Verhüllung steht Mt 5, 34f.; 23, 16—22. Der Himmel ist ihm nicht Gott, sondern der Thron Gottes 5, 34. Aus Mt 21, 25 (cf AG 5, 38f.) folgt ebensowenig, daß Jesus Himmel für Gott gebraucht habe, wie etwa aus der Gegensetzung von Gott und Welt Jo 13, 1; 16, 28, daß an diesen Stellen *ὁ κόσμος* die Menschheit bezeichne. Es ist nur vorausgesetzt, daß von Gott kommt, was vom Himmel als dem Throne Gottes kommt. Lc 15, 18. 21 zeigt schon der Gebrauch von *εἰς* neben *ἐνώπιον*, daß nicht die Versündigung gegen Gott derjenigen gegen den irdischen Vater gegenübertritt, sondern daß die Vorstellung beidemale eine örtliche ist. Die Sünde des verlorenen Sohnes steht nicht nur dem irdischen Vater vor Augen, sondern ist auch gen Himmel aufgestiegen d. h. in das Bewußtsein Gottes und seiner Engel eingetreten cf Gen 4, 10; AG 10, 4; Jk 5, 4.

[23a] Die oft citirte Stelle des Midrasch zu Cant 2, 11—13 (übers. von Wünsche S. 72: „es ist die Zeit herangekommen, daß das Himmelreich offenbar werde“) scheint ein ziemlich vereinzeltes Zeugnis für den ursprünglichen Sinn zu sein cf auch Weber S. 366. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß den Rabbinen die מלכות oder ממלכה Gottes nicht auch eine Sache der eschatologischen Erwartung gewesen sei, cf z. B. die von Schlatter, Sprache des 4. Ev. S. 40 citirten Stellen der Mechilta zu Ex 17, 14 u. 16.

[24] Wie kräftig deren Gedanken fortlebten, zeigen außer vielfachen Äußerungen des Volks in den Evv sowie den Reden und Liedern in Lc 1—2 besonders die Psalmen Salomos. Von dem Gedanken, daß Gott allezeit der

Hat er, was zu bezweifeln kein Grund besteht, die kommende Herrschaft „Gottes und seines Gesalbten“ manchmal מלכות שמים genannt, so hat er damit in bewußtem Gegensatz zu gewissen Bestrebungen und Erwartungen seiner Gegenwart und der letzten Vergangenheit [25]) betont, daß die neue und endgiltige Ordnung der Dinge in Israel und der Welt, in welcher Gott wahrhaft der König sein wird, nicht von der Erde, sondern vom Himmel stamme, nicht durch menschliches Handeln, sondern durch Taten Gottes hergestellt werde. Den besten Kommentar dazu liefert, was Jesus von seiner *βασιλεία* Jo 18, 36 f. sagt. Wenn der auf Erden stehende Prophet sagt, daß die *βασιλεία* nahegekommen sei, so ist damit auch das ohnehin nach dem AT Selbstverständliche, daß die Erde der Schauplatz der *βασιλεία* sei, deutlich genug ausgesprochen. Dagegen ist an eine Präexistenz derselben im Himmel nicht zu denken. Mag immerhin der Gedanke, daß an dem jenseitigen Wohnsitz Gottes das gottfeindliche Wollen nicht so wie während dieses Weltlaufs auf Erden sich geltend machen kann (cf Mt 6, 10), auch dem Täufer geläufig gewesen sein: die von ihm erneuerte Verkündigung der alten Propheten meint eine Königsherrschaft Gottes, welche erst dadurch entsteht, daß Gott sie auf Erden aufrichtet. In dem Sinn dieser Verheißung wird Gott erst dadurch König, daß er allen auf Erden vorhandenen Widerstand gegen seine Herrschaft über die Welt für immer bricht (Ap 11, 15—19 cf oben S. 124 ff.). Daß diese abschließende Tatoffenbarung Gottes nahe sei, haben die alten Propheten oftmals angekündigt.[26]) Während der Jahrhunderte, in welchen Israel eines zuverlässigen Propheten entbehren mußte (1 Makk 4, 46; 9, 27; 14, 41), war es das Gebet der Frommen, daß sie bald erfolgen möge.[27]) In Joh. ist wieder ein Prophet aufgetreten, welcher mit einer andringenden Gewalt wie keiner der alten Propheten (cf Mt 3, 7—12) dem Volk zu predigen wagt, jetzt, in allernächster Zukunft werde Gott vom Himmel her seine Herrschaft aufrichten. Hierauf beruht auch die Energie seines Bußrufs. Es gilt für jeden einzelnen Israeliten, der im Kommen begriffenen neuen Ordnung der Dinge sich im voraus innerlich anzupassen,

---

„über den Himmeln“ thronende König und Richter über alle Könige der Erde ist (2, 30. 32), ist zu unterscheiden, daß er der König Israels ist (5, 19; 17, 1, 46). Als solcher hat er sich erwiesen in der Stiftung des davidischen Königtums (17, 4) und wird er sich erweisen in der Aufrichtung des Königtums des Davidssohnes (17, 21—45), welches identisch ist mit der erhofften Königsherrschaft Gottes selbst (5, 18).

[25]) Man denke besonders an den Galiläer Judas, seine ganze Familie und an seine nach wie vor der Zeit des Täufers bestehende Partei, die Zeloten s. oben S. 97 A 86.

[26]) Jes 13, 6; 51, 5; Joel 1, 15—4, 21; Zeph 1, 14; Mal 3, 1. 19.

[27]) Ps. Salom. 17, 21. 45; Lc 2, 25 f. 38; AG 26, 7; viele Stellen in den messianischen Texten hinter Dalman, Worte Jesu z. B. S. 300 nr. 11—14; S. 305 Z. 1—3; S. 306 Z. 7—9; S. 309.

damit die Taten Gottes, durch welche sie aufgerichtet werden wird, ihn nicht zermalmen. Daß Joh. zu solcher Predigt berechtigt war, bestätigt und erklärt Mt durch die Versicherung, daß dieser Mann es war, von dem schon Jesaja 40, 3 geredet habe (v. 3). Dem für seine Sünden genugsam gestraften, in die Fremde verbannten und zerstreuten Volk verkündigt der Prophet, daß Gott, der sich vor ihm verborgen hat, sich ihm wieder in seiner Herrlichkeit und Macht offenbaren, es befreien und in das verödete Land seiner Väter zurückführen werde.[28] Da das nach Mesopotamien verbannte Israel wiederum wie zur Zeit des Auszugs aus Ägypten durch eine große Wüste von dem ihm verheißenen Land getrennt ist, so geht der Weg des zu erlösenden Volks und des zu seiner Erlösung kommenden Gottes durch die Wüste. Die weglose Wüste wird ungesucht zum Bilde alles dessen, was Israel von seinem Gott und der Erfüllung der ihm gegebenen Verheißungen trennt, der Hindernisse, die überwunden werden müssen, damit sie erfüllt werden. Daß diese Hindernisse wesentlich in dem religiösen und sittlichen Zustand des Volkes liegen, wird Jes 59, 1 ff. ausführlich gezeigt. Daher wird auch nicht verheißen, daß Gott die Hindernisse beseitigen werde, sondern die Menschen werden aufgefordert, dies zu tun. Eben dieser Gedanke verkörpert sich dem Propheten in einem Ruf, welcher dazu auffordert (v. 3): „Eine Stimme eines Rufenden[29] (läßt sich hören): In der Wüste bahnet den Weg Jahves, ebnet in der Steppe eine Straße für unseren Gott.“ Nach Jo 1, 23 hat der Täufer selbst unter Ablehnung aller hohen Titel in dieser poetischen Darstellung des prophetischen Gedankens, daß dem Kommen Gottes zur Erlösung seines Volks eine Beseitigung aller in Israel selbst vorhandenen Hindernisse vorangehen müsse, die treffende Beschreibung seiner Berufstätigkeit erkannt. Eine Folge hievon wird es sein, daß dieser Spruch in der christlichen Beurteilung des Joh. eine feste Stelle gewonnen hat, woraus sich dann auch erklärt, daß er Mr 1, 3; Lc 3, 4 in der gleichen Form wie von Mt citirt wird. Daß die Evv wie schon LXX das dem „in der Wüste“ entsprechende „in der Steppe“ des zweiten Versgliedes unübersetzt lassen, läßt sich nur daraus erklären, daß sie jenes gegen den Sinn des Grundtextes von der Rede der rufenden Stimme abtrennten und es mit *βοῶντος* verbanden, eine sachlich zulässige Änderung, weil die Stimme, die zum Bau einer Straße auffordert, naturgemäß eben da sich hören läßt, wo die Straße gebaut werden soll. Den Evv,30) welche diese Konstruktion nicht erfunden haben, mußte sie um so näher liegen, weil Joh., was auch Mr 1, 4; Lc 3, 2 nicht unbemerkt bleibt, mit seiner Predigt in der Wüste auftrat. Bei keinem der Evv jedoch ist der Ort seiner Predigt in einer Weise betont, daß man annehmen dürfte, sie hätten eben hierin den Hauptpunkt erkannt, in welchem Weissagung und Erfüllung zusammengetroffen seien. Dies ist vielmehr der Inhalt der Predigt hier und dort. Das *μετανοεῖτε* des Joh. ist das Jes 40, 3 anbefohlene Bahnen des Weges für den Gott Israels, und indem Joh. das baldige Kommen der Himmelsherrschaft Gottes verkündigte, verkündigte er das dort in Aussicht gestellte Kommen Gottes zu Gericht und Erlösung. Daß dieses ein durch den Messias vermitteltes sein werde, ist in der kurzen Zusammenfassung der gesamten Predigt des Joh. ebensowenig ausgesprochen, wie Jes 40, 5. 9. Die Evv, welche aus den Worten des Täufers wie Mt 3, 11 ff. und aus der Erfahrung der Geschichte wußten, daß diese Ankündigung des Täufers zunächst in nichts anderem als in dem Kommen und Wirken des Messias Jesus sich erfüllt habe, erleichterten ihren Lesern die direkte Beziehung von Jes 40, 3 auf den menschlichen Messias, indem sie das *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* am Schluß des Citats durch ein *αὐτοῦ* ersetzten, welches auf *κυρίου* im ersten Versglied zurückweist. Zwar ist auch hier das artikellose *κύριος* wie 1, 20. 22 etc. Ersatz des Jahvenamens, aber dieser Ausdruck ließ doch Raum für den Gedanken, dessen kein christlicher Schriftsteller und Leser jener Zeit sich entschlagen konnte, daß der Gott Israels in dem, welchen die Gemeinde *ὁ κύριος* nennt, zu seinem Volk gekommen ist. Daß hieraus nicht unmittelbar weittragende, christologische Folgerungen zu ziehen sind, braucht nicht bewiesen zu werden. — Von der Beschreibung des Berufs des Joh. wird mit *αὐτὸς δὲ ὁ Ἰω.* v. 4 übergegangen zu einer Schilderung seiner persönlichen Erscheinung, welche sich jedoch darauf beschränkt zu sagen, wie er durch die von ihm gewählte Kleidung und Nahrung sich selbst charakterisierte. Die Worte „sein Gewand hatte er von Kamelhaaren“ verbieten noch entschiedener als der Ausdruck Mr 1, 6 die Deutung, nach welcher die Maler den Knaben und den Mann Joh. darzustellen liebten: mit einem um den Leib geschlungenen und durch einen Gurt zu-

---

[28] Nach Jes 40, 9—11 kommt Jahve zu den Städten Judas und zwar als der sein Volk einerseits durch Taten der Macht befreiende, andrerseits mit der liebenden Fürsorge des Hirten heimführende König. Daher kann man schwanken, ob schon 40, 3—5 dieses Einherziehen Gottes an der Spitze seines heimkehrenden Volkes cf 62, 11, oder ein demselben vorangehendes Kommen Gottes zu seinem noch im Exil befindlichen Volk vorgestellt ist. Das Targum will ersteres, indem es an die Stelle Jahves das Volk Jahves und an die Stelle unseres Gottes die Gemeinde unseres Gottes setzt. Jedenfalls drängt sich schon hier die Vergleichung mit dem Auszug aus Ägypten auf cf Jes 63, 11 ff.

[29] Man kann auch übersetzen: „eine Stimme ruft“. An eine bestimmte wirkliche Person, die so ruft, ist hier ebensowenig wie Jes 13, 4; 40, 6; 66, 6 zu denken. Cf auch Jer 31, 15 zu Mt 2, 18.

---

30) Ob auch Jo 1, 23 *ἐν τῇ ἐρήμῳ* zu *βοῶντος* zu ziehen sei, läßt sich aus dem dort stark abgekürzten Citat nicht erkennen. Ebenso zweifelhaft scheint, ob das Targum so wie LXX und Mt, Mr, Lc konstruiert haben will (so z. B. Delitzsch, Komm. zu Jesaja, 1889 S. 410).

sammengehaltenen Kamelfell notdürftig bekleidet. Er trug vielmehr ein wirkliches Gewand (ἔνδυμα 6, 25. 28; 22, 11 ff.; 28, 3), welches sich von dem gewöhnlichen Oberkleid nur dadurch unterschied, daß der Stoff, aus dem es angefertigt war, aus Kamelhaaren gewebt[31]) und daher gröber und rauher anzusehen und anzufühlen war, als die aus Schafwolle, Flachs oder Seide gewebten Kleiderstoffe der Wohlhabenden (Mt 11, 8; Lc 16, 19; Jk 2, 2). Außerdem besagt der Ausdruck, daß dieses härene Gewand sein einziges Kleidungsstück war (cf dagegen 5, 40). Auch der lederne Gürtel ist Tracht der ärmeren und arbeitenden Klasse. Es fragt sich aber, ob diese Tracht nur ein Stück der harten Lebensweise und Sinnbild der strengen Lebensansicht des Joh. sein soll. Nach Sach 13, 4 cf Jes 20, 2 galt der härene Mantel als Tracht der alten Propheten, welche auch die falschen Propheten anzulegen pflegten; und nach 2 Reg 1, 8 erkennt der König Ahasja an der Beschreibung des Unglückspropheten, den seine Boten ihm nicht zu nennen wußten, als eines Mannes in haarigem Gewand und mit einem ledernen Gürtel um seine Lenden sofort, daß dies Elia sei. Der mit 2 Reg 1, 8 sehr ähnliche Ausdruck des Mt mußte den bibelkundigen Leser an Elia erinnern. War dies auch schon die Absicht des Joh. bei der Wahl dieser Tracht?[32]) Zu der geringen Kleidung paßt die geringe und leicht zu beschaffende Nahrung. Die Heuschrecken, welche noch heute in Palästina, besonders im Ostjordanland, auch in Arabien und Äthiopien nicht selten gegessen werden und armen Leuten, zumal in Zeiten der Hungersnot, auch als eigentliches Nahrungsmittel dienen, pflegen im Frühjahr oder bei Gelegenheit von Heuschreckenschwärmen ohne Mühe in Massen gefangen, gedörrt oder geröstet, eingesalzen und teils in diesem Zustand aufbewahrt, teils gemahlen und zu einer Art von Brot verbacken zu werden.[33]) Ob sie in der einen oder anderen Form von Johannes gegessen wurden, kann der Ausdruck nicht entscheiden. Als Zukost diente ihm wilder Honig d. h. solcher, den er nicht von Bienenzüchtern oder Händlern zu kaufen brauchte, sondern in Felsspalten, Höhlen oder hohlen Baumstämmen seiner Umgebung fand, in welchen Bienenschwärme sich angebaut hatten.[34])

---

[31]) Mr 1, 6 ist dasselbe gemeint, cf zum Ausdruck Lc 16, 19, zur Sache Rieger, Versuch einer Technologie der Handwerke in der Mischna I, 5. Um einen etwas weicheren Stoff zu gewinnen, wurde Kamelhaar und Schafwolle in verschiedenem Verhältnis zusammengewebt Kilajim IX, 1. In einer rabbinischen Diskussion über Gen 3, 21 (Beresch. rabba cap. 20 a. E., übers. von Wünsche S. 95) bilden Kleider von Kamel-, Hasen- oder Ziegenhaaren einen Gegensatz zu verschiedenen Arten von Fellen und Pelzen. Schneller, Kennst du das Land, 11. Aufl. S. 144 f., der sich für das Kamelfell entscheidet, bekennt doch, noch nie einen so gekleideten Menschen, sondern nur Leute in Schafpelzen (cf Hb 11, 37) gesehen zu haben. Wenn Apollonius hist. mir. 20 nach Ktesias und ebenso Aelian. hist. anim. XVII, 34 ohne Quellenangabe von wunderbar weicher Kamelwolle erzählen, woraus Kleider für Priester und Fürsten gemacht würden, so wird dadurch nur bestätigt, daß in der Regel aus Kamelhaaren nur grobe Stoffe und Kleider für geringe Leute verfertigt wurden. Die Neigung, den Joh. als büßenden und sich kasteienden Mönch vorzustellen, hat auch dazu verleitet, die Absonderlichkeit seiner Kleidung zu übertreiben. Hier. *de pilis, non de lana*; Op. imperf. *de asperioribus setis* (Borsten) *cameli*. Der Wüstenheilige Banus (Jos. vita 2) kleidete sich in Baumrinde oder Blätter.

[32]) Cf Mt 11, 14; 17, 10—13; Lc 1, 17. Auch Jo 1, 21 widerspricht nicht; denn Jo 1, 31 spricht Joh. sich die Aufgabe zu, welche nach jüdischer Schulmeinung dem Elia zukommt (cf Just. dial. 8, 49; Weber, System S. 352 f.), und Jo 3, 28 muß an Mal 3, 1. 23 erinnern. Joh. verneint nur die Meinung von persönlicher Identität mit Elia cf Mt 16, 14.

---

[33]) Der Pilger Arkulf (Itin. Hier. ed. Geyer p. 272) berichtet von den Heuschrecken in der Gegend, wo nach der Tradition Johannes gewirkt: *coctae per oleum pauperem praebent victum*; Niebuhr, Beschr. von Arabien (1772) S. 171; Burckhardt's Reisen ed. Gesenius I, 382; Schneller, Kennst du das Land S. 135 cf schon Strabo XVI, p. 772. Vier Arten waren zu essen erlaubt Lev 11, 22. Tatian, ein Gegner jeder animalischen Nahrung (Orat. ad Graecos 23 cf Forsch I, 276 A 4), hat nach den sich gegenseitig ergänzenden und korrigirenden Angaben der Syrer Ischodad, Dionysius Barsalibi und Barhebräus im Diatessaron „Milch und Berghonig“ als Nahrung des Joh. angegeben (cf Harris, Fragm. of the comm. of Ephraem p. 17; Th. Ltrtrzt. 1895 S. 498; 1896 S. 2). Aber auch nachdem die syr. Übersetzer der 4 Evv die Heuschrecken wieder eingesetzt hatten, haben orthodoxe Syrer zum Teil mit leiser Änderung des syr. Namens der Heuschrecken (קמצא) aus den Heuschrecken allerlei Pflanzen, Wurzeln u. dgl. gemacht s. Ischodad bei Harris l. l.; Barhebr. in Mt ed. Spanuth p. 8; Leben Petrus des Iberers ed. Raabe p. 126; Schatzhöhle übers. von Bezold S. 61: „Er nährte sich von der Wurzel, welche קמיץ genannt wird, welches wilder Honig ist“. Die Erklärung gibt vielleicht Burckhardt l. l.: „Die Einwohner Syriens essen keine Heuschrecken“. Dagegen wird es aus den vegetarianischen Grundsätzen der Ebjoniten zu erklären sein, daß in ihrem Ev von Joh. gesagt war: *καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ* Epiph. haer. 30. 13 cf GK II, 725. 733. Alles zusammenfassend sagt die Erzählung von der Enthauptung des Joh., angeblich vom Evangelisten Marcus (Patrol. orient. IV, 526): *ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον καὶ τὸ γλύκαμα τὸ ἐν ταῖς βοτάναις.*

[34]) Durch das Attribut *ἄγριον* ist jedes künstlich von Menschen hergestellte Surrogat des Bienenhonigs ausgeschlossen, wie der Dattelhonig (Jos. bell. IV, 8, 3; Mischna Nedarim 6, 8) und der Traubenhonig, von den Arabern *dibs* (= hebr. דְּבַשׁ, Honig) genannt cf Robinson, Palästina II, 717; Schneller S. 118, bei Plin. h. n. 14, 80 *defrutum*, wovon wie von anderen künstlichen Präparaten gilt: *ingenii non naturae opus est* und *omnia in adulterium mellis excogitata.* Auch auf den von Blättern verschiedener Bäume und Sträucher ausgeschwitzten klebrigen süßen Stoff, woran schon der Vf des Ebjonitenev (s. vorige A) gedacht zu haben scheint und noch Fritzsche dachte, würde das Attribut *ἄγριον* schlecht passen, welches den Gegensatz des durch menschliche Pflege erzielten Honigs fordert, eben damit aber auch voraussetzt, daß es sich um wirklichen Honig handelt An Honig, den wilde, nicht von Menschen in Körbe und Kästen eingefangene Bienen erzeugt haben, wird auch 1 Sam 14, 25—29; Deut 32, 13; Ps 81, 17, wohl auch Jes 7, 15f. zu denken sein cf Winer, Realw. I^3, 510f.; auch II, 53f. Die Übersetzung der alten Lateiner, die Hier. nicht korrigirte, *mel silvestre* veranlaßte die unzutreffende Vergleichung von Plin. h. n. 11, 41. Besser die Syrer „Honig des Feldes“ (Sc S^1) oder „des Berges“ (Ss Sh) oder

Joh. „aß und trank nicht“ (Mt 11, 18); er lebte nicht nur als Nasiräer (Lc 1, 15), sondern wie ein Einsiedler der Wüste (Lc 1, 80). — An die allgemeine Schilderung der Predigt, der geschichtlichen Bedeutung und der äußeren Erscheinung des Täufers (v. 1—4) wird mit *τότε*, welches hier nur sagen will: „nachdem er aufgetreten war“, eine Beschreibung der alsbald sich einstellenden Wirkung seines Auftretens angeschlossen (v. 5). Während wir aus Mt 11, 7—9 erfahren, daß auch aus Galiläa das Volk in großer Zahl zum Standort des Täufers strömte (cf Jo 1, 44), wird dies hier nur von Jerusalem, von ganz Judäa und der Umgebung des Jordan, also auch vom Ostufer des Flusses gesagt.[35] Während durch letzteres der nicht ganz genaue Ausdruck von v. 1 einigermaßen ergänzt wird, bestätigt sich der Eindruck, daß Mt die Wirksamkeit des Täufers ebenso als eine zunächst auf Judäa und die zunächst angrenzenden Gebiete beschränkte darstellen will, wie von 4, 12 an diejenige Jesu als eine galiläische. Die Taufe, welche durch *ἐβαπτίζοντο* v. 6 als ein bereits festgeprägter Kunstausdruck bezeichnet wird, wird durch diese passive (cf v. 13) wie durch die aktive Form (v. 11) als eine Handlung des Täufers vorgestellt, ohne daß gesagt würde, worin sein Handeln bestand. Ob er den Täufling, der in das Wasser hinabstieg (cf v. 16) und untertauchte, dabei an der Hand hielt oder ein segnendes Wort über ihn sprach, wissen wir nicht; die ersten Leser des Mt werden es gewußt haben. Ebensowenig wissen wir, ob das die Taufe begleitende Bekenntnis der Sünden seitens der Täuflinge in Worten abgelegt wurde, ober ob die Übernahme der Taufe selbst als ein tatsächliches Sündenbekenntnis galt. Wahrscheinlicher ist das letztere; denn als eine selbständige Handlung neben der Taufe konnte ein solches Bekenntnis der Natur der Sache nach der Taufe nur vorangehen, was dann aber durch *ἐξομολογησάμενοι* ausgedrückt sein würde. Obwohl Mt nicht so förmlich wie Mr 1, 4; Lc 3, 3 die Bedeutung der Taufe ausspricht (v. 11 genügt dafür nicht), erkennt der Leser doch aus der selbstredenden Symbolik des Vollbades eben das, was Mr und Lc sagen, daß nämlich diese Taufe als Handlung des Täuflings das Eingeständnis enthielt, einer Reinigung bedürftig zu sein, und als Handlung des Täufers und des Gottes, der ihm zu taufen befohlen hatte, die Erklärung, daß

„der Berge“ (Tatian nach Ischodad), wobei zu bemerken ist, daß טורא in Sh nicht nur *ὄρος*, sondern auch *ἀγρός* wiedergibt.

[35] Wie 2, 3 cf 11, 20 ff. wird Stadt und Land statt der Bewohner genannt; was alte Übersetzer (Ss Sc „die Söhne Jerusalems“) und Bearbeiter (Mr 1, 5) zu verbessern nötig fanden. Da *πᾶσα ἡ περίχ. τ. Ἰορδ.* Gen 13, 10 f. (cf 19, 17; *ἐν τῷ περιχώρῳ τοῦ Ἰορδ.* 2 Chr 4, 17) Übersetzung von כָּל־כִּכַּר הַיַּרְדֵּן ist, so wird auch hier damit die vom Jordan in seinem unteren Lauf durchströmte Bodensenkung bezeichnet sein cf Buhl, Geogr. S. 112. Ss hatte sachlich nicht so Unrecht, da das Westufer schon in „ganz Judäa“ inbegriffen ist, hiefür das Ostjordanland zu setzen.

die Unreinheit hinweggenommen, die Sünde vergeben werde. — Es folgt v. 7—12 eine Rede des Täufers, welche im Unterschied von der Zusammenfassung seiner gesamten Predigt v. 2 als eine einzelne, eines Tages gehaltene Rede dadurch charakterisirt wird, daß als Veranlassung derselben nicht ein beharrender Umstand oder ein gewohnheitsmäßiges Geschehen, sondern ein Ereignis genannt wird. Der Anblick vieler Mitglieder der pharisäischen und der sadducäischen Partei, die zur Taufe kamen, veranlaßte den Täufer, an diese die folgenden Worte zu richten. Nach v. 5f. ist nicht zu denken, daß nur Pharisäer und Sadducäer die Rede hörten, und aus dem Verlauf der Rede, besonders aus v. 11 ergibt sich, das Joh. einen weiteren Hörerkreis im Auge hat.[36] Trotzdem bleibt das *αὐτοῖς* v. 7 in Kraft. Den unter dem übrigen Volk sich einstellenden Vertretern der *ἀκριβεστάτη αἵρεσις* des Judentums (AG 26, 5), deren inniger Zusammenhang mit der Zunft der Rabbinen aus Mt 5, 20; 12, 38; 23, 2ff. und aller sonstigen Überlieferung bekannt ist, und der sadducäischen Partei, d. h. der hohepriesterlichen Aristokratie und ihres Anhangs (AG 5, 17; 4, 1. 5. 6), gilt die Rede und insbesondere die erste Anrede zunächst. Es enthielte schon v. 5 eine arge Übertreibung, wenn nicht auch manche Angehörige dieser beiden führenden Parteien sich von Jerusalem in die Nähe des Joh. begeben hätten.[37] Es fragt sich nur, mit welchen Absichten. Der Unterschied des *ἐπὶ τὸ βάπτισμα* von *τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ᾽ αὐτοῦ* v. 13, welches die entschiedene Absicht ausdrückt, sich taufen zu lassen, ist unverkennbar. Andrerseits beweist die Tatsache, daß diese Kreise sich nicht der Forderung des Täufers unterworfen haben (21, 24—32; Lc 7, 29f.), keineswegs, daß sie mit der ausgesprochenen Absicht, sich nicht taufen zu lassen, und nur als kritische Zuschauer zu Joh. gekommen sind. Da sie ohne äußerliche Unterscheidung von der übrigen Volksmenge, scheinbar der allgemeinen Bewegung sich anschließend, zur Taufstätte kommen, redet Joh. sie als Leute an, die sich taufen lassen wollen. Daß er ihnen aber keinen wirklichen Gehorsam gegen den an alles Volk gerichteten Bußruf zutraut, zeigt die Anrede als Schlangenbrut, Erzeugnisse von Nattern.

---

[36] Ebenso verhält es sich mit der Bergpredigt 5, 1f.; 7, 28. Daher konnte Lc 3, 7—10 (*ἔλεγεν*, nicht *εἶπεν*) wesentlich die gleiche Rede als eine Darstellung des gewöhnlichen Redens zum Volk verwenden. — Wie 5, 1 und an manchen anderen Stellen des Mt vermißt hier der Nichtsemit ein *ποτέ* oder *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* (in den Evv nur Lc 5, 17; 8, 22; 20, 1).

[37] Dies bezeugt auch Jo 1, 19 (die priesterliche Gesandtschaft des Synedriums) und 1, 24 (davon zu unterscheidende Pharisäer) s. Bd. IV, 109. 113. In Galiläa hat Jesus nach Mt es durchweg nur mit Pharisäern und Schriftgelehrten zu tun 5, 20; 9, 3. 11. 34; 12, 2. 14. 24. 38; 15, 1—20. Erst in der letzten Zeit kommen auch Sadducäer hinzu 16, 1—12, dann erst wieder in Jerusalem 22, 23.

Diese auch von Jesus an Pharisäer gerichtete Anrede[38]) will nicht nur sagen, daß die arglistige Gesinnung, deren Bild die Schlange ist, bei ihnen bereits von Geschlecht zu Geschlecht sich fortgepflanzt habe und gleichsam zur anderen Natur geworden sei, sondern soll an die „alte Schlange“ (Ap 12, 9; 20 2) erinnern, deren Geschlecht nicht aufhört mit dem Menschengeschlecht im Kampf zu liegen und Gottes gnädigen Absichten über die Menschen entgegenzuwirken (Gen 3, 15). Dem entspricht die Frage, wer ihnen einen Wink gegeben oder sie angewiesen habe, vor dem im Kommen begriffenen Zorn sich zu flüchten. Beachtet man den Unterschied zwischen *ὑπέδειξεν*[39]) und *ἔδειξεν*, zwischen *φυγεῖν ἀπὸ τῆς ὀργῆς* und *ἐκφυγεῖν* oder *ὅτι ἐκφεύξεσθε*[40]) *τὴν ὀργήν*, so erscheint nur diese Übersetzung, nicht diejenige Luthers möglich. Das Kommen der Angeredeten zur Taufe ist dem Schein nach ein Versuch, durch Bekehrung sich gegen den Zorn Gottes zu schützen, ohne dessen Offenbarung die Aufrichtung der Herrschaft Gottes nicht zu denken ist.[41]) Die Frage, wer ihnen den Rat gegeben habe, dies zu tun, könnte den Sinn haben, daß Joh. sie nicht dazu angewiesen habe, daß er bei seinem Bußruf von ihnen als von unverbesserlichen Feinden der wahren Himmelsherrschaft von vornherein abgesehen habe. Wahrscheinlicher ist jedoch gemeint, daß sie nicht aus eigenem inneren Antrieb, sondern nur unter dem Druck der Stimmung des Volks (Mt 21, 26), das sie sonst zu verachten (Joh 7, 49) und zu knechten (Mt 23, 4) pflegen, gekommen sind. Joh. behandelt sie noch nicht als völlig unzugängliche Feinde, sondern fordert sie v. 8

---

[38]) Mt 12, 34; 23, 33 (hier mit *ὄφεις* davor). Daß in der Parallele Lc 3, 7 das scharfe Wort beibehalten ist, obwohl an das Volk gerichtet, läßt sich dadurch rechtfertigen, daß ähnliche Urteile auch sonst auf das ganze Volk in seiner Mehrheit ausgedehnt werden, ohne daß erfreuliche Ausnahmen dadurch ausgeschlossen wären Mt 12, 39. 45, besonders aber Jo 8, 44, wie hier, im Gegensatz zur Abrahamssohnschaft. Es ist zu bedenken, daß der Pharisäismus vielfach in den Familien erblich war AG 23, 6; Gl 1, 14, daher die durch *γεννήματα* ausgedrückte Vorstellung um so näher lag. Zu diesem Ausdruck cf Sir 10, 18 *γεννήματα γυναικῶν* (hebr. ילוד אשה) = *γεννητοὶ γυναικῶν* Mt 11, 11. — Sir 41, 5 (al. 8) *τέκνα ἁμαρτωλῶν*.

[39]) An sich könnte dies heißen, eine gegenwärtige oder zukünftige Tatsache unter der Hand, heimlich oder andeutend zu wissen geben 2 Chr 20, 2; Tob 1, 19; 4, 2. 20 (א); AG 9, 16. Wo aber dies Verb als Akkusativobjekt (gleichviel ob Substantiv oder Infinitiv) ein Handeln dessen hat, dem die Anzeige gemacht wird, heißt es „zu verstehen geben oder Anweisung geben, daß er so handle“, cf Epist. Clem. ad Jac. 9. Ebenso *ὑποσημαίνω* c. inf. Philo, Joseph. 36.

[40]) Lc 21, 36; Rm 2, 3; 2 Kr 11, 33. Auch Mt 23, 33 ist nicht gesagt, daß die Pharisäer dem Gericht nicht entrinnen werden, sondern gefragt, wie sie vor demselben zu fliehen oder sich zu schützen gedenken. Cf auch 1 Kr 6, 18 (die Unzucht meiden) mit 1 Kr 10, 14 (sich aus der gefährlichen Nähe des Götzendienstes hinwegbegeben).

[41]) Zeph 1, 15 (*dies irae dies illa*); 2, 2; Mal 3, 2 ff. 18 f. 23. — 1 Th 1, 10 *ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης*.

auf, eine Frucht hervorzubringen, welche der Sinnesänderung entspricht,[42] d. h. ein Verhalten zu zeigen, welches durch seine Gleichwertigkeit mit der *μετάνοια* beweist, daß letztere vorhanden sei; und zwar gründet er diese Forderung, wie die Anknüpfung durch *οὖν* zeigt, auf die v. 7 ausgesprochene Tatsache, daß ihr Kommen zur Taufe nicht aus innerem Herzensdrang hervorgeht und also kein Beweis wirklicher *μετάνοια* ist. An die positive Forderung schließt sich v. 9 als deren Ergänzung (*καί*) die Warnung vor Gedanken, durch welche sie sich über die Unerläßlichkeit der Forderung hinwegtäuschen könnten. „Laßt euch nicht einfallen,[43] in euch selbst zu sagen: zum Vater haben wir den Abraham.“ Es wird nicht leicht ein Pharisäer oder auch Sadducäer behauptet haben, daß jeder Israelit als Nachkomme Abrahams auch ohne persönliche Frömmigkeit und Sittlichkeit im Gericht Gottes bestehen werde. Aber Joh. bestreitet hier auch nicht ein ausgesprochenes Dogma, sondern warnt vor weitverbreiteten Gedanken, welche darum nicht weniger einflußreich sind, weil sie die Umsetzung in Lehrsätze nicht ertragen. Einer dieser Gedanken war die Meinung, daß die Gerechtigkeit, das Verdienst der Väter, insbesondere Abrahams und der anderen Erzväter einen Schatz bilde, aus welchem als einem Gemeingut der Nation alle Glieder derselben Ergänzung ihrer unvollständigen Gerechtigkeit und Sühne ihrer Sünden empfangen.[44] Noch wichtiger war die Vorstellung vom Gericht. Das Gericht, welches den kommenden Tag Jahves zu einem großen und schrecklichen Tag der Offenbarung des Zornes Gottes macht, war von den Propheten einerseits als ein Gericht über die gegen Gott und sein Volk ankämpfenden Heidenvölker, als eine richterliche Entscheidung des seit so vielen Jahrhunderten schwebenden Prozesses zwischen Israel und den Heiden, zwischen Gott und den Abgöttern geschildert, aber andrerseits auch als ein

---

[42] Die alte Variante *καρποὺς ἀξίους* (L U, Ss Sc S¹, Chrys. und viele Väter) kann gegen *καρπὸν ἄξιον* (א B C D K etc., Sah Kop, k und viele Lat) um so weniger aufkommen, als die Erinnerung an Lc 3, 8 und die dort v. 10—14 folgende Specialisirung den Plural zu empfehlen schien. Der Singular Mt 3, 8. 10 faßt das gesamte Verhalten als einheitliche Lebensäußerung zusammen. Die sprachlich mögliche Auffassung von *μετανοίας* als Gen. apposit. (die in *μετάνοια* bestehende Furcht) hat abgesehen von Lc 3, 8; AG 26, 20 gegen sich 1) den oben nachgewiesenen Zusammenhang, 2) die dabei befremdliche Artikellosigkeit von *καρπόν*, 3) daß Mt durch *καρπὸν καλόν* (so 3, 10; 7, 17—19; 12, 33) oder durch die Wortstellung den Leser daran gehindert haben würde, in *τῆς μετ.* den zur Vervollständigung des Begriffs *ἄξιος* dienenden Genitiv zu finden.

[43] Aus dem Gebrauch von *δοκῶ* c. inf. = *mihi videor* (Jo 5, 39; 1 Kr 3, 18; 8, 2; 10, 12) entwickelt sich in Fällen, wo der Infinitiv ein gewolltes Handeln bezeichnet, die Bedeutung „ich nehme mir vor, lasse mir beikommen, erdreiste mich“ 1 Kr 11, 16; Phl 3, 4. Den Übergang bezeichnen Stellen wie Jk 1, 26; Jo 16, 2; AG 26, 9.

[44] Cf Weber S. 292—297. 326 ff.

Gericht an Israel, welches ohne Ansehn der Person die Frommen von den Gottlosen scheiden wird. Ohne daß letzteres geleugnet wurde, überwog die erstere Vorstellung. Israel wird Recht behalten; den Söhnen Abrahams gehört die kommende Welt. Formell widerspricht Joh. dem nicht; aber er denkt anders von der Natur des bevorstehenden Gerichts und von den Voraussetzungen der Zugehörigkeit zum Abrahamsgeschlecht. Die Unhaltbarkeit der Berufung auf die leibliche Abstammung von Abraham gegenüber der Forderung aufrichtiger Bekehrung begründet er durch die Erinnerung, daß Gott Macht hat, aus den am Boden umherliegenden Steinen, auf die Joh. mit dem Finger weist (τούτων), dem Abraham Kinder zu erwecken. Wenn es sich nur um den Gegensatz lebloser Steine zu Menschen handelte (Lc 19, 40), möchte es genügen, hierin den Gedanken zu finden, daß Gott an Stelle von Menschen, die bei allem Schein der Frömmigkeit ihm gegenüber ihre Pflicht versäumen, andere Menschen, die nicht darnach aussehen, als ob sie heiligen Lebens fähig wären, zu solchem Leben erwecken werde, wobei dann die Voraussetzung bestehen bliebe, daß diese wie jene, Pharisäer und Sadducäer wie Zöllner und Sünder, Israeliten wären. Da es sich aber gerade um einen Gegensatz zu den geborenen Abrahamssöhnen handelt, so kann die Meinung nur die sein, daß Gott die Macht habe, aus solchen, welche dies nicht sind, also aus geborenen Heiden Abrahamssöhne zu machen. Diese Erinnerung an Gottes Können wäre eine leere Rede gewesen, wenn Joh. nicht überzeugt war, daß es wirklich so kommen werde, daß an Stelle der unwürdigen Söhne Abrahams, welche das Gericht Gottes ausscheiden wird, Nichtisraeliten der Gemeinde Gottes, deren Ahnherr Abraham bleibt, werden einverleibt werden. Der schon durch den Übergang von c. 1 zu c. 2 hierauf vorbereitete und vollends der auf 8, 10—12; 21, 43; 24, 14; 28, 19 vorblickende Leser konnte nicht anders verstehen.[45] Neben die Warnung vor trügerischen Ausflüchten tritt die Versicherung v. 10, welche zeigt, daß die Forderung von v. 8 keinen Aufschub leide.[46] Unter dem schon durch καρπούς v. 8 angedeuteten Bilde wird die unmittelbare Nähe des Gerichts veranschaulicht. Die Axt ist nicht nur zum Hieb erhoben, sondern schon an der Wurzel der Bäume, die gefällt werden sollen, angelangt. Gefällt aber wird jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt. Also nicht nach Abstammung von Abraham, auch nicht nach etwaigen früheren Leistungen der einzelnen,[47] sondern nach der im Gesamtverhalten sich darstellenden sittlichen Beschaffenheit wird im Gericht gefragt werden. Alle Israeliten, welche der in v. 8 zugespitzten Forderung der *μετάνοια* nicht alsbald nachkommen, werden in diesem Gericht um ihre bisherige Stellung gebracht und dem Verderben überliefert. Die Vorstellung des baldigen und unerbittlichen Gerichts wird auch in den Schlußsätzen v. 11. 12 festgehalten, obwohl der Hinweis auf den, der es vollstrecken wird, auch noch andere Saiten mit erklingen läßt. Nur um die Gestalt des kommenden Richters zu heben, spricht Joh. im Gegensatz zu diesem von seiner eigenen Berufstätigkeit. Das durch zweimaliges ὑμᾶς bezeichnete Objekt seiner Tätigkeit, sowie derjenigen des kommenden Mannes sind selbstverständlich nicht mehr die v. 7—8 angeredeten Individuen für sich, sondern alles Volk, dessen Vertreter die Anwesenden sind. Nur darum kann Joh. auch als Zweck seines Taufens die Sinnesänderung nennen. Bei den Einzelnen, die sich der Taufe unterzogen, war dies nicht ein Mittel zum Zweck der *μετάνοια*, sondern vielmehr der Ausdruck ihrer durch die Predigt des Joh. bereits bewirkten *μετάνοια*. Daß aber Joh. überhaupt diese Taufe ausübte, diente allen, die sich noch nicht hatten taufen lassen, als eine Aufforderung zur *μετάνοια*, und diese zu wirken, ist der wesentliche Zweck aller Berufstätigkeit des Joh. Mehr als dies jedoch wird durch die Wortstellung und durch den Gegensatz betont, daß er mittelst Wassers taufe,[48] d. h. daß ihm kein wirksameres Mittel als dieses zur Verfügung stehe und daher auch keine Kraft beiwohne, mehr zu bewirken als *μετάνοια*. Der hinter ihm drein Kommende aber ist stärker als er und hat kräftigere Mittel zu seiner Verfügung. Dieser Satz zeigt, daß Joh. bereits so oft und so deutlich, daß er allgemeine Kenntnis davon voraussetzen konnte, von einem kommenden Nachfolger seiner selbst geredet hatte;[49]

---

[45] Was die Geschichtlichkeit dieser Anschauung des Joh. anlangt, sei nur erinnert an die Bedeutung des Proselytentums jener Zeit und die Beteiligung der Pharisäer an der Heidenbekehrung cf 23, 15. Gerade Abraham galt den Rabbinen als ein Vater der Proselyten und Anfänger der Heidenbekehrung, Weber S. 266f.

[46] Das in der antiochenischen Recension (Chrys S^1S^3 und die jüngeren griech. Hss) zu ἤδη δέ hinzugefügte καί stammt aus Lc 3, 9 und ist ebenso entbehrlich wie das bei den Lat (d k haben noch *jam autem*) eingedrungene *enim* für δέ. Der Gedanke des Mt ist: Bringt die rechte Frucht (v. 8), aber sofort muß dies geschehen (v. 10).

---

[47] Das auch Lc 3, 9 stehende *ποιοῦν* im Unterschied von *ποιῆσαν* ist zu beachten. Das *καλόν*, dessen Echtheit hier trotz Ss (*καρπούς* ohne *καλούς*) sicher, bei Lc aber zweifelhaft ist, geht insofern über das Bild hinaus, als bei wirklichen Bäumen vor allem gefragt wird, ob sie überhaupt Frucht tragen (Mt 21, 19; Lc 13, 6 ff.); bei den dadurch abgebildeten Menschen dagegen sind stets irgendwelche, den Früchten vergleichbare Lebensäußerungen vorhanden, um deren Qualität es sich handelt cf 7, 16—20.

[48] Da v. 6. 13. 17 *βαπτίζειν* ohne Rücksicht auf die Etymologie und die Grundbedeutung „eintauchen" als eine vollständige Bezeichnung des Taufaktes gebraucht wird, kann auch hier *ἐν* nicht die Flüssigkeit einführen, worein der Täufling getaucht wird, sondern nur das Mittel, dessen sich der Täufer bedient, genauer den Stoff, in und mit dem er arbeitet.

[49] Diesem auch zu Jo 1, 15. 27 zu stellenden Postulat entspricht einigermaßen Mr 1, 7; Lc 3, 16.

gerade so wie das Wort vom kommenden Zorn (v. 7) voraussetzt, daß in seiner v. 2 zusammenfassend geschilderten Predigt die Verkündigung einer Offenbarung des Zornes Gottes im Gericht enthalten war. Auch die nur relativisch angehängte Bemerkung, daß er sich nicht einmal für geeignet oder würdig genug halte, jenem die Sandalen zu tragen oder wohl richtiger bei Seite zu stellen,[49a] klingt nicht wie eine neue, für den Zusammenhang der vorliegenden Rede wesentliche Aussage, sondern wie Erinnerung an bereits früher Gesagtes zu dem Zweck, die Vorstellung des größeren, über seinen Vorläufer unendlich erhabenen Nachfolgers lebendig zu machen. Die für den Zusammenhang wesentliche Aussage aber ist die, daß dieser sein Nachfolger stärker, also zu ganz anderer Wirkung befähigt sei als Joh. (cf Lc 11, 22; 1 Kr 1, 25; 10, 22). Hieran schließt sich der von vornherein beabsichtigte Satz: „er, dieser Stärkere (αὐτός cf 1, 21) wird euch mit heiligem Geist und Feuer taufen“. Dem Wasser, welches den Gegenstand, über den es hinströmt, nur oberflächlich berührt und zwar reinigt, aber keine bleibende Wirkung zurückläßt, tritt gegenüber der Geist, welcher, wo er überhaupt wirkt, in das Innere eindringt und dort Leben erzeugend und zu Lebensäußerungen anregend wirkt,[50] und das Feuer, welches den Gegenstand ergreift und entweder zum Schmelzen bringt oder, was nach v. 10 und 12 hier zutrifft, völlig verzehrt. Vermöge der Stellung dieses Satzes zwischen dem, was v. 10 und was v. 12 vom Feuer gesagt ist, kann nicht zweifelhaft sein, daß es auch hier ein Bild des im Gericht entbrennenden und die Gottlosen verzehrenden Zornes Gottes ist und nicht etwa eine Begleiterscheinung des Geistes oder nur eine bildliche Beschreibung der Art und Wirkung des hl. Geistes.[51] Der belebende Geist und das verzehrende Feuer können nicht beide zugleich auf dasselbe Objekt angewandt werden. Es teilt sich vielmehr das Volk (ὑμᾶς) in solche, welche der Nachfolger des Joh. mit hl. Geist begaben, und solche, die er im Feuer des Gerichts vernichten wird. Damit ist auch gegeben, daß Joh. die doppelte Tätigkeit seines Nachfolgers nur uneigentlicher Weise ein Taufen nennt, um sie mit der seinigen in gegensätzlichen Vergleich zu stellen;52) denn Feuer und Geist sind keine Flüssigkeiten, die als Mittel eines *βαπτίζειν* im eigentlichen Sinne dieses Worts gedacht werden könnten. Daß die Begabung der Einen mit Geist und die Vernichtung der Andern durch das Gericht bald eintreten werde, ist schon damit gesagt, daß der dem Täufer auf dem Fuß folgende Mann beides bringen soll; es wird noch lebhafter durch v. 12 ausgedrückt. Joh. sieht seinen Nachfolger bereits dastehen mit der Wurfschaufel in der Hand, im Begriff im nächsten Augenblick seine Tenne gründlich zu reinigen, indem er das dort aufgehäufte gedroschene Getreide mit der Schaufel worfelt, um sodann das gereinigte Getreide in die Kornkammer zu bringen, die ausgeschiedene Spreu aber zu verbrennen. Das übrigens so lebensvoll gezeichnete Bild wird in dem letzten Worte *ἀσβέστῳ* vom Gedanken durchbrochen; denn dies Attribut des Feuers paßte nicht auf die als Bild dienende Handlung des Ackerbauers, sondern nur auf das Gericht, welches die Gottlosen endgiltig von der Gemeinde Gottes ausscheiden wird (Jes 66, 24; Mal 3, 19). Dem Anlaß und ganzen Verlauf der Rede entsprechend fällt auf diese Seite der bevorstehenden Entscheidung der stärkere Ton; aber sie soll und kann nicht zur Anschauung gebracht werden ohne ihre Kehrseite, die Taufe mit Feuer nicht ohne die Taufe mit hl. Geist, die Vertilgung der Gottlosen nicht ohne die Sammlung der Frommen zu einer neuen, durch den Geist neu belebten Gemeinde. Auch damit erneuert Joh. nur alte Verheißungen.53) Das Neue besteht darin, daß Joh. erstens mit einer beispiellosen Bestimmtheit die unmittelbare Nähe sowohl des Gerichts als der Sendung eines neuen Geistes und der inneren Umwandlung der Gemeinde durch denselben verkündigt, und daß er zweitens diese beiden Werke, die bei den alten Propheten als Handlungen Gottes dargestellt werden, als Handlungen seines menschlichen Nachfolgers darstellt. Dieser erscheint als der vollgiltige Repräsentant Gottes, neben dessen Handeln für ein ebensolches Handeln Gottes kein Raum bleibt. Wie der Ev (s. zu v. 3), so hat auch schon der Täufer das verheißene Kommen Gottes zu Gericht und Erlösung als ein durch einen gewaltigen Menschen vermitteltes vorgestellt. Er ist der Geistspender und der Richter; sein ist nicht nur die Wurfschaufel, sondern auch die Tenne, das Korn und die Kornkammer.54) Er

---

[49a] Cf für diese Bedeutung von βαστάζειν Jo 12, 6 und Bd IV^3, 500 A 13. Zu den Obliegenheiten des aufwartenden Dieners gehört es nicht nur, dem geladenen Gast die Sandalen loszubinden, was Mr 1, 7; Lc 3, 16; Jo 1, 27 gesagt wird, sondern auch sie bei Seite zu stellen, was nur Mt statt dessen angibt. Wieder an andere Dienstleistungen wird Lc 7, 44—47; 17, 8 erinnert.

[50] Cf Mt 1, 18. 20; 4, 1; 10, 20; 12, 28; 22, 43 cf Jo 3, 6—8; 6, 63.

[51] So Chrys.: das Feuer sei eine Epexegese zum Ausdruck der unaufhaltsamen Gewalt der Gnade. So unter Berufung auf AG 2, 3 Pseudo-Cyprian de rebapt. 17; Theoph. lat. I, 3; Calvin u. a. Zwischen dieser Deutung und der auf das Gericht schwankte Hier. An das läuternde Feuer der Anfechtung und des Leidens, dessen auch die Frommen nicht entbehren können, dachten Op. imperf. 38f., Menken 81. Aber daß Jesus selbst zuerst mit Geist, dann mit Feuer getauft worden sei, läßt sich auf Lc 12, 49f. nicht gründen.

---

52) Ähnliche Übertragung Mr 10, 38f.; Lc 12, 50.

53) Joel 3, 1—5; Jes 44, 3—5; 57, 16; Ez 36, 25—38 cf Jer 31, 31—34.

54) Während *αὐτοῦ* hinter *ἅλωνα* unbestritten ist, ist es teils hinter *σῖτον* zugesetzt, dafür aber hinter *ἀποθήκην* ausgelassen (א C K M), teils umgekehrt (E L U Ss Sc S¹ S³, so Lc 3, 17 ziemlich sicher), teils hinter beiden Worten gesetzt (B L), teils beidemale ausgelassen (a q, Iren IV, 33, 11).

ist also nicht nur ein Werkzeug, durch welches Gott seine Königsherrschaft auf Erden gründet, sondern ist auch der Herr und König der durch sein Handeln gegründeten *βασιλεία*. Um so bemerkenswerter ist, daß Joh. weder in dieser Rede noch sonst, wo man es erwarten sollte, den Namen *ὁ Χριστός* gebraucht.[55] Er wird ihn aus demselben Grunde vermieden haben, aus welchem er die himmlische Herkunft der *βασιλεία* betont hat. Er wollte gewissen, bei seinen Volksgenossen herrschenden Vorstellungen vom Messiasreich und der Art seiner Aufrichtung nicht Vorschub leisten, sondern denselben entgegentreten. Mt aber hat es sich angelegen sein lassen, den Täufer nicht nur in seiner Übereinstimmung mit den Grundgedanken der atl Weissagung, sondern auch in seinem rückhaltlosen Widerspruch gegen die herrschende Denkweise, gegen die nationale Selbstüberhebung und gegen die führenden Parteirichtungen des jüdischen Volks seiner Zeit darzustellen. Mit der darin zu Tage tretenden polemischen Absicht verbindet sich eine apologetische; denn der Täufer ist der die ganze Bevölkerung Judäas (v. 5), später auch Galiläas (11, 7 ff.) anziehende große Prophet, dem auch die Pharisäer und Sadducäer sich nicht völlig zu entziehen gewagt haben (3, 7; 21, 25 ff. cf Jo 5, 35), und er ist der bahnbrechende Vorläufer des Nazareners. Entweder in diesem hat die vom Täufer wiederaufgenommene Weissagung der alten Propheten ihre Erfüllung gefunden, oder sie ist überhaupt nicht erfüllt worden, und Joh. ist ein falscher Prophet gewesen.

2. Die Taufe Jesu 3, 13—17. Mit einem *τότε*, welches nicht mehr nur wie v. 5 das Auftreten des Joh., sondern die v. 5—7 geschilderte Wirkung seines Auftretens auf die gesamte Bevölkerung Judäas zur Voraussetzung hat, wird hiezu übergegangen. Nun kommt auch Jesus von Galiläa her an den Jordan zu Joh., und zwar um sich von diesem taufen zu lassen. Der Leser gewinnt den Eindruck, daß Jesus einer der ersten, wenn nicht der erste Galiläer ist,[56] welcher der Predigt und Tauftätigkeit des Joh., deren Kunde nach Galiläa gedrungen ist, die Aufforderung entnimmt, sich taufen zu lassen. Die Erzählungsweise des Mt (oben S. 73. 103. 105 f.) bringt es mit sich, daß wir nicht erfahren, ob und wie Jesus sich bei Joh. eingeführt hat, ob bereits vorher Be-

---

[55] Cf besonders 11, 3; Lc 7, 20; ferner Lc 3, 16, wo hinter v. 15 ein *ὁ Χριστός* in der Verneinung zu erwarten war, wie es Jo 1, 20; 3, 28 wirklich zu lesen ist; aber auch Jo 1, 23. 26 f. 29—34; 3, 29—36 umschreibt der Täufer, wo er seine eigene Sprache spricht, die Stellung und Aufgabe seines Nachfolgers mit Umgehung dieses Titels.

[56] Dagegen spricht weder Lc 3, 21, noch Jo 1, 35—45 (cf 21, 2), wo wir in bezug auf einen Zeitpunkt nach der Taufe und Versuchung Jesu von Schülern des Joh. aus Galiläa hören. Sie können gleichzeitig mit Jesus oder noch später als er zu Joh. gekommen sein. Nach dem HE (Frg. 2 GK II, 688 f.) empfängt Jesus die Anregung dazu von Mutter und Brüdern.

ziehungen zwischen den beiden Männern bestanden haben, ob aus dem Einen oder dem Andern die Haltung zu erklären ist, welche Joh. der Absicht Jesu gegenüber annimmt, oder ob es eine den Propheten beim Anblick dieses Taufbewerbers durchzuckende Ahnung ist, die ihn dazu bestimmt. Er wehrt ihn beharrlich ab, wie das Imperf. *διεκώλυεν* sagt. Er hält es für unzulässig, daß Jesus die Taufe, welche einerseits ein Bekenntnis der Sünde einschließt, andrerseits die Sündenvergebung darbietet (oben S. 134), über sich ergehen lasse. Noch mehr sagen die begleitenden Worte. Wenn er seine Verwunderung darüber ausspricht, daß Jesus zu ihm komme, um sich taufen zu lassen, während doch Joh. es nötig hat von Jesus getauft zu werden, so kann damit nicht gemeint sein, daß in diesem Falle einmal die Rollen des Täufers und des Täuflings vertauscht werden sollten. So wenig Joh. dadurch, daß er nach Gottes Befehl allen anderen die Taufe erteilte, sich über alles Volk erhaben und von Sünde rein fühlte, ebensowenig konnte er Jesu, dem dieses Taufen nicht befohlen war, zumuten, daß er ausnahmsweise einmal ihn als Täufer vertrete. Er fordert ihn ja auch nicht dazu auf, dies zu tun, sondern weigert sich nur, ihn zu taufen. Er erkennt aber in Jesus nicht nur den ersten Sündlosen, der trotzdem die Taufe begehrt, sondern auch den stärkeren Mann, der mit hl. Geist taufen soll. Dieser Taufe kann auch der Täufer nicht entbehren, um in das von ihm angekündigte Königreich aufgenommen zu werden. Sowenig für Jesus die Wassertaufe des Joh. paßt, so notwendig ist für Joh. die Taufe mit Geist, welche nur Jesus erteilen kann. Wann und wie Jesus das tun werde, bleibt dahingestellt; Joh. bezeugt nur seine Bedürftigkeit in bezug auf die zukünftige Geistestaufe, weil sie neben der Nichtbedürftigkeit Jesu in bezug auf die Wassertaufe es vollends als unzulässig erscheinen läßt, daß Jesus von Joh. getauft werde. Mit der Antwort: „laß es jetzt, für diesmal geschehen“ [57] fordert Jesus zwar, daß Joh. seinen Widerstand aufgebe, erkennt aber die allgemeine Richtigkeit seiner Beurteilung ihres gegenseitigen Verhältnisses an. Daß Joh. seiner richtigen Empfindung in diesem Fall nicht die Folge geben soll, die er für notwendig hielt, wird ihm aber nicht als eine willkürliche Ausnahme, als eine erlaubte Inkonsequenz zugemutet, sondern aus einem Grundsatz abgeleitet, dem mindestens die gleiche Gemeingiltigkeit zukommt, wie der Erkenntnis des Joh. von der Erhabenheit Jesu über ihn und seine Wassertaufe. Für Jesus wie für Joh, gilt die Regel, daß sie jegliche Rechtsordnung [58] zu erfüllen haben,

---

[57] *ἀφιέναι* „geschehen lassen“ mit acc. c. inf. 8, 22; 13, 30; 23, 13; im Grunde auch 19, 14, da der fehlende Inf. bei dem gegensätzlichen *κωλύειν* nachfolgt; ohne ausgesprochenes Objekt 7, 4 „laß mich gewähren“. So hier zuerst, dann aber mit *αὐτόν*.

[58] Statt *δικαιοσύνη* sollte man *δικαίωμα* (Ex 15, 26; Lc 1, 6; Rm 2, 26) oder dgl. erwarten cf Einl II, 31 A 10 nr. 1. Ganz analoge Beispiele fehlen

Als eine solche betrachtet Jesus die von Joh. geübte Taufe. Wie dem Joh. geboten ist, alles Volk ohne Ansehn der Person zur Taufe aufzufordern und die, welche dazu willig sind, zu taufen, so betrachtet Jesus die durch den Propheten an alle Glieder des Volks gerichtete Forderung sich taufen zu lassen, als eine auch für ihn als Israeliten verbindliche göttliche Rechtsordnung. Und weil Joh. es unziemlich, der Stellung beider unangemessen gefunden hat, daß er Jesum taufe, erklärt Jesus, daß so, wie er es in diesem Falle fordere, in allen anderen Verhältnissen, wo eine für das ganze Volk giltige göttliche Rechtsordnung vorliegt, für Jesus wie für Joh. es geziemend sei, solche Rechtsordnung zu erfüllen. Es liegt auf der Hand, welche Bedeutung für unser Ev dieses erste in demselben berichtete Wort aus dem Munde Jesu hat. Jesus spricht damit den Entschluß aus, sich allem, was in Israel von Gott und Rechts wegen gilt, unterzuordnen, und auch diejenigen Rechtsordnungen, welche die Sünden des Volks, an welchen er persönlich keinen Anteil hat, zur Voraussetzung haben, als ein Glied dieses Volks zu erfüllen (cf 5, 17). Der Widerspruch des Täufers ist überwunden. Daß Jesus nach Empfang der Taufe d. h. Untertauchung im Jordan nicht länger im Wasser geblieben, sondern wie alle anderen sofort aus dem Wasser ans Land gestiegen ist, würde am wenigsten Mt, der die Taufhandlung selbst v. 15 nur mittelbar und v. 16 nur durch ein Particip ausdrückt (cf 1, 25; 2, 1), als etwas an sich bedeutsames ausgesprochen haben. Es dient nur zur Einleitung des überraschenden Vorgangs, der sich in dem Moment des Emporsteigens Jesu aus dem Wasser ans Ufer zutrug (*καὶ ἰδοὺ κτλ*). Logisch gehört *εὐϑύς* zu diesem Vorgang.[59]) Daß der Himmel sich öffnete, und daß Jesus Gottes Geist wie eine Taube herabkommen und auf sich zukommen sah, sind nicht zwei zeitlich getrennte Vorgänge, sondern nur dadurch, daß aus der Tiefe des Himmels eine sichtbare Erscheinung hervorbricht, entsteht der Eindruck, daß das geschlossene Himmelsgewölbe sich öffne oder spalte.[60]) Für den Sinn ziemlich gleichgiltig ist,

---

noch, cf jedoch LXX Ps 119, 172 *πᾶσαι αἱ ἐντολαί σου δικαιοσύνη*, Prov. 8, 15; Dan 8, 12.

[59]) Während Ss das *εὐϑύς* unübersetzt ließ, übersetzt Sc dem Sinn nach richtig: „und als Jesus getauft war, in diesem Augenblick, da Jesus aus dem Wasses stieg, siehe da“ etc. Vielleicht ist auch die Umstellung von *εὐϑύς* hinten *ἀνέβη* (C E K L etc. S^3) ein unzulänglicher Versuch, es zum Folgenden zu ziehen. Die Ungeschicklichkeit des Ausdrucks, welche dem Übersetzer zur Last fallen wird, der auch sonst in dem Wechsel zwischen Part. und Verb. fin. nicht immer glücklich war, wird geradezu unbegreiflich bei der Annahme, daß Mr 1, 10 dem Mt vorlag.

[60]) Mc 1, 10 (*σχιζομένους τοὺς οὐρ.*); Jo 1, 51; AG 7, 56; 10, 11 (in der Wiedererzählung 11, 5 fortgelassen). Den besten Kommentar liefert das *ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν* Mt 5, 2; AG 8, 35; 10, 34; 18, 14; Ap 13, 6 cf Lc 1, 64; Ap 12, 16.

ob man gegen die ältesten Zeugen[61] hinter ἀνεῴχθησαν ein αὐτῷ liest oder nicht; denn nachdem v. 16ᵃ Jesus als Subjekt von *βαπτισθείς* und *ἀνέβη* mit Namen genannt ist, kann unmöglich Joh. als Subjekt des folgenden *εἶδεν* gedacht sein. Ist es aber Jesus, der die aus dem Himmel sich herabbewegende Erscheinung des Geistes gesehn hat, so hat auch er die eben dadurch bewirkte Öffnung des Himmels wahrgenommen. Hierin kann es uns nicht irre machen, daß der Ruf vom Himmel v. 17 nicht wie Mc 1, 11: Lc 3, 22 die Form einer Anrede an Jesus, sondern einer Aussage über Jesus hat. Allerdings ist dies nur dann natürlich, wenn die Meinung ist, daß auch andre Anwesende, hier also der Täufer, dies hören sollten (cf 17, 5). Während also die sichtbare Erscheinung als eine zunächst für Jesus bedeutsame eingeführt ist, wird in der Wiedergabe des hörbaren Rufs die Anwesenheit des Täufers berücksichtigt. Das Eine schließt aber das Andere nicht aus,[62] und es ist der Wechsel in der Darstellung des Mt leicht genug zu begreifen. Die sichtbare Erscheinung ist sinnliche Verkörperung eines in das innere Leben Jesu selbst tief eingreifenden inneren Vorganges; die hörbare Verkündigung sagt nichts aus, was jetzt neu geschieht, sondern enthüllt ein längst vorhandenes Geheimnis, dessen Enthüllung für Joh., der es nur erst ahnend und tastend ergriffen hatte, notwendiger war, als für Jesus. Da der Geist als solcher und somit auch seine Bewegung an sich unsichtbar und überhaupt nicht sinnlich wahrnehmbar ist, so ist auch klar, daß nicht etwa das Herabkommen des Geistes mit dem Fluge einer Taube verglichen wird, in welchem Falle ganz ungesagt bliebe, in welcher Gestalt er sich sichtbar gezeigt habe, sondern daß der Geist in einer körperlichen Gestalt, welche einer von oben herabfliegenden, auf Jesus hin sich bewegenden Taube glich, für Jesus sichtbar geworden sei.[63] An sich wäre denkbar, daß eine wirkliche, wie man sagt, zufällig auf Jesus zufliegende Taube von ihm als eine Verkörperung des über ihn kommenden Geistes erkannt worden wäre. Der Ausdruck des Mt sagt jedoch nur, daß der sichtbar gewordene Geist wie eine Taube aussah; er scheint also sagen zu wollen, daß auf die Sinne Jesu (und etwa auch des Täufers) eine Wirkung stattfand, deren Ergebnis das gleiche war, wie wenn eine wirkliche Taube auf ihn herabgeflogen wäre. Wenn Mt sich hierüber nicht deutlicher ausspricht, so dürfen wir annehmen, daß es ihm gleichgiltig war, wie man sich die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung Jesu denke. Aus ganz anderem Grunde, weil dies nämlich ein selbstverständlicher und unvermeidlicher Unterschied zwischen der sinnlichen Erscheinung und dem dadurch versinnlichten geistigen Vorgang war, bleibt ungesagt, daß der von oben über Jesus kommende Geist in ihn einging, ihn erfüllte und bewegte.64) Was dagegen deutlich und mit feierlicher Umständlichkeit erzählt wird, ist dies, daß der innerliche Vorgang sich für Jesus äußerlich sichtbar darstellte, indem die innere Erregung seines Geisteslebens von dem Herabfliegen einer Taube begleitet war, welche er sofort als eine Verkörperung des ihn ergreifenden Geistes erkannte. Jesus selbst soll wissen, daß die innere Erregung, die er spürt, eine Wirkung des Geistes Gottes ist, welcher jetzt wie zuvor noch nicht von oben über ihn kommt, um ihn zu einem bis dahin noch nicht von ihm geübten Wirken auszurüsten und anzuregen. Der Leser weiß nach allem, was er seit 1, 1 gelesen hat, daß es die Ausrüstung zur nunmehrigen Ausübung des angeborenen Berufs Jesu als Messias gilt.65) Noch bestimmter sehen wir uns

---

[61] ℵ*B (falsch Wellb.), Sah, SsSc, Iren. III, 9, 3, jetzt auch griech. (Oxyrh. Papyri IV, 264). Es fehlt k für 3, 10—4, 2. Ähnlich ist die Bezeugung für *ἐρχόμενον* ohne *καί* davor. SsSc haben aus Jo 1, 33 *καὶ μένον* genommen. — *πνεῦμα θεοῦ* ohne Artikel (ℵB) wurde leicht nach Mr Lc Jo mit zweimaligem Artikel ausgestattet. Das aram. Original ließ dem griech. Mt hierin freie Hand. Cf. 1, 18. 20.

[62] Nach Jo 12, 28 ist der Ruf vom Himmel Antwort auf eine Bitte Jesu, also als zunächst ihm zugerufen dargestellt, und Jesus muß eigens aussprechen, daß sie hauptsächlich um des Volks willen erfolgt sei v. 30, welchem in der Tat der Ruf in verschiedener Weise hörbar geworden war v. 29. In AG 2, 2—6 wird die sichtbare Begleiterscheinung nur von den zunächst Beteiligten wahrgenommen, die hörbare auch von anderen. — Mt nimmt eine Mittelstellung ein zwischen Mr—Lc, welche die ganze zweiteilige Kundgebung als Erlebnis Jesu darstellen, und Jo 1, 32—34, wo dieselbe nur als Erlebnis des Täufers und als Quelle seiner Erkenntnis Jesu rückblickend dargestellt ist.

[63] Lc 3, 22 *σωματικῷ εἴδει* spricht den Gegensatz des an sich unsichtbaren Wesens und seiner sichtbaren Erscheinung (*πνεῦμα·σῶμα*) nur ausdrücklicher aus, als es schon durch *εἶδεν πνεῦμα* geschehen ist.

---

64) Das *ἐπιπίπτειν* AG 8, 16; 10, 44; 11, 15 oder *ἐφάλλεσθαι* 1 Sam 10, 6; 16, 13 oder *ἐπέρχεσθαι* Num 5, 14. 30 oder *ἐκχέεσθαι* Joel 3, 1; Sach 12, 10; AG 2, 17; Tit 3, 6 oder *ἐπαναπαύεσθαι* des Geistes Num 11, 26; 2 Reg 2, 15; Jes 11, 2 (cf die Taufgeschichte des HE, Frg. 3 GK II, 689 und *μένειν* Jo 1, 32 f.) hat immer ein Erfülltwerden mit Geist zum Zweck und Erfolg. Das Ebjonitenev bei Epiph. haer. 30, 13 war geschmacklos genug, die Inkongruenz zwischen Sache und Symbol dadurch zu beseitigen, daß es die Taube in Jesus hineinfliegen läßt.

65) 1 Sam 16, 13 (cf 10, 6. 9 f.); Jes 11, 2; 42, 1; 61, 1; Ps. Salom. 17, 37: „Gott machte ihn (den Messias) stark im heiligen Geist". — Das HE charakterisirt den über Jesus bei der Taufe gekommenen Geist als den der Prophetie, welcher schon in den Propheten, aber immer nur vorübergehend gewohnt hat und nun endlich in Jesus zur Ruhe gekommen ist, einen bleibenden Wohnsitz gefunden hat (Frg. 3 GK II, 689). Auf derselben Linie liegt die Vergleichung der Taube über dem Taufwasser mit derjenigen des Noah Gen 8, 8—12 in der Schatzhöhle, deutsch von Bezold S. 24 cf auch Chrys. Das HE hat die Taube wahrscheinlich in Rücksicht auf deren Bedeutung im Götzendienst beseitigt GK II, 715. Andrerseits wurde der wie ein Vogel über den Wassern schwebende oder brütende Geist Gen 1, 2 mit dem Geist des Messias Jes 11, 2 identificirt (Bereschith r. übers. von Wünsche S. 10) und gerade auch mit der Taube verglichen bab. Chagiga 15^a. Das Lob der Taube wird mannigfach gesungen im Midrasch zu Cant 1, 65; 2, 14; 4, 1 (Wünsche S. 49 f. 73 ff. 102).

auf diesen Zweck der Sendung des Geistes hingewiesen durch den Ruf vom Himmel, welcher gleichfalls durch *καὶ ἰδού* als ein sich unmittelbar anschließendes und überraschendes Ereignis eingeführt wird v. 17. Die hier vorliegende Fassung desselben drückt, wie schon bemerkt, den Gedanken aus, daß vor allem dem Täufer gesagt werden sollte, wen er vor sich habe. Die gleich beim Herankommen Jesu ihn beherrschende Empfindung wird durch ein von seinem Empfinden unabhängiges Zeugnis von oben bestätigt. Er vernahm eine בַּת קול, wie die Juden sagten, einen in seinem Ursprung unerkennbaren, in menschliche Worte gefaßten hörbaren Ruf cf Weber S. 80. 194f. Die mit jenem jüdischen Ausdruck gewöhnlich verbundene Vorstellung, daß es eine im Vergleich zur prophetischen Inspiration niedere Offenbarungsform sei, liegt nicht im Ausdruck selbst und ist hier, wo er nicht gebraucht ist, fern zu halten. Als der Redende ist Gott selbst eingeführt, und nicht, wie es das HE darstellt, der hl. Geist. Am wenigsten zweideutig sind die Schlußworte des Rufs: *ἐν ᾧ εὐδόκησα.* Diese enthalten nicht ein billigendes Urteil Gottes über Jesus, so daß sie mit *ὁ ἀγαπητός* ziemlich gleichwertig wären und als Exposition davon gelten könnten, etwa gleich *εὐάρεστος τῷ θεῷ* (Sap Sal 4, 10; Rm 14, 18), was ein anderes Verbum und vor allem ein anderes Tempus erfordern würde. Sie sagen vielmehr eine der Vergangenheit angehörige Handlung Gottes in bezug auf Jesus aus: Gott hat ihn zu etwas erkoren; Gottes Wahl und Beschluß ist auf ihn gefallen.66) Joh., der seit längerer Zeit das Kommen eines stärkeren Mannes angekündigt hatte, welcher, durch Geist und Feuer, Gottes und damit seine eigene Königsherrschaft herstellen sollte, und der beim Anblick Jesu diesen als den Geisttäufer erkannt hatte, konnte nichts anderes verstehen, als daß Gott Jesum für eben dieses Werk bestimmt, ihn zum Messias erkoren habe. Wann Gott dies getan habe, war nicht gesagt und war viel weniger wichtig zu wissen, als daß Jesus und kein Anderer der Erkorene sei. Hat der Täufer, wie anderwärts bezeugt und durch Mt nicht ausgeschlossen ist (s. oben S. 144 f.), die sichtbare Er-

---

66) Über den Gebrauch bei Polybius s. Raphel S. 199—205. Aus unpersönlichem *εὖ δοκεῖ τινί τι* entwickelt sich persönliches *εὐδοκεῖν* c. dat. rei (in der Bibel dafür regelmäßig *ἐν*) oder c. inf. oder inf. c. accus. „zustimmen, sich einverstanden erklären“, aber auch „aus eigener Initiative beschließen“. Die hier wie Mt 17, 5; Mr 1, 11; Lc 3, 22 vorliegende Konstruktion (cf 1 Kr 10, 5, *εἰς ὅν* 2 Pt 1, 17 und vielleicht Mt 12, 18) steht 2 Sam 22, 20 (in der Parallele Ps 18, 20 *ἠθέλησέν με*); Jes. 62, 4; Mal 2, 17 für חָפֵץ בְּ, anderwärts auch für רָצָה mit בְּ oder acc. Ps 44, 4; Jer 14, 10, meistens jedoch z. B. Ps 147, 10f.; 149, 4 nicht im Aorist und nicht mit persönlichem Gegenstand, was beides für den Sinn wesentlich ist. 1 Mkk 10, 47 *εὐδόκησαν ἐν Ἀλεξάνδρῳ* heißt: vor die Wahl zwischen Alexander und Demetrius gestellt, entschieden sie sich für Al. Für diese Fassung zeugt auch die wahrscheinlich ursprüngliche LA Jo 1, 34 *ὁ ἐκλεκτός* (statt *υἱὸς*) *τοῦ θεοῦ* cf Lc 9, 35; 23, 35.

scheinung, die vorangegangen war, gleichfalls wahrgenommen und ebenso wie Jesus als Versichtbarung der Ausgießung des Geistes über Jesus verstanden, so mußte er sich sagen, daß die göttliche Erwählung Jesu zum Messias der Ausrüstung für dieses Amt vorangegangen sein werde. Seine Leser hat Mt seit 1, 18; 2, 2. 4 gewöhnt, Jesus als den geborenen Messias zu betrachten; und die, welche gelesen hatten, daß schon alle Umstände vor und bei seiner Geburt von Gott so geleitet wurden, daß er daraus als der Messias erkannt werde, konnten das *ἐν ᾧ εὐδόκησα* nicht anders verstehen, als daß der schon vor der Geburt Jesu dem Joseph verkündigte Ratschluß Gottes, das Kind der Maria als den zukünftigen Erlöser seines Volks geboren werden zu lassen, bei Gelegenheit der Taufe Jesu und nach der Ausrüstung Jesu mit Gottes Geist laut vom Himmel her verkündigt worden sei. Wie aber verhält sich zu dieser Verkündigung das voranstehende *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός*? Soll auch damit Jesus als der Messias bezeichnet sein, wie vielfach als ausgemacht angenommen wird? Das ist schon, stilistisch betrachtet, sehr unwahrscheinlich. Der angehängte Relativsatz, statt dessen in anderen Berichten ein selbständiger zweiter Satz steht,67) würde nicht nur eine matte Wiederholung des bereits in viel wärmerem Ton ausgesprochenen Gedankens, sondern zugleich einen ungeschickten Übergang aus einer Vorstellung in die andere darbieten. Einen Sohn wählt sich der Vater nicht, sondern er zeugt ihn; und auch die Vorstellung, daß Gott unter mehreren Söhnen, die er etwa hätte, einen und zwar diesen zum Messias erkoren habe, ist ausgeschlossen durch das Attribut *ὁ ἀγαπητός*; denn in dieser Verbindung hat *ἀγαπητός* die fest geprägte Bedeutung des einzigen Sohnes = *μονογενής*.68) Wer den Messias als solchen durch den Titel „Gottes

---

67) Mr 1, 11; Lc 3, 22; die erste der drei Himmelsstimmen im Ev der Ebjoniten Epiph. 30, 13, dagegen 2 Pt 1, 17 hierin mit Mt. Doch haben auch Mt 3, 17 D, a, Ss Sc *λέγουσα πρὸς αὐτόν* (soweit auch b g^1 h) *σὺ εἶ κτλ.*

68) בֵּן יָחִיד Gen 22, 2. 12. 16, ebenso gemeint ohne בֵּן Amos 8, 10; Sach 12, 10; cf Mr 12, 5 (*ἕνα . . . υἱὸν ἀγαπητόν*) = Lc 20, 13f. = Mt 21, 37f. (*τὸν υἱόν μου . . . ὁ κληρονόμος*). Dafür *μονογενής* LXX Jud 11, 34 (Al. + *ἀγαπητή*); Ps 22, 21; Aquila Gen 22, 2; Jer 6, 26; Prov 4, 3; Hb 11, 17; cf Tob 3, 15 (3, 10 *μία*, Sin + *ἀγαπητή*); Lc 7, 12; 8, 42; 9, 38. Unter Berufung auf Odyss. II, 363—366 behauptet Athan. or. IV c. Arian. (Montf. I, 640), auch die philologisch gebildeten Hellenen wüßten, daß *ἀγαπητός* = *μονογενής*. Es besteht in der Tat keinerlei Unterschied zwischen dem *υἱὸς ἀγαπητός* der Synoptiker und dem *μονογενὴς υἱός* Jo 1, 14 (18?); 3, 16. 18; 1 Jo 4, 9. Hieran wird nichts dadurch geändert, daß *ἀγαπητός* außer Verbindung mit *υἱός* auch weitere Bedeutung hat z. B. als Übersetzung von יָדִיד Ps 60, 7 (wenn da nicht, wie Jer 31, 20 für יַקִּיר, eine LA יָחִיד zu grunde liegt) oder von בָּחִיר Mt 12, 18 (aus Jes 42, 1, wo LXX *ἐκλεκτός*, nicht von einem Sohn, sondern einem Knecht). — Das HE hat Mt 3, 17 *Tu es filius meus primogenitus*, vielleicht in Erinnerung an Ps 89, 28. Wie leicht der Übergang von der einen zur anderen Vorstellung sich vollzog, zeigt die Verbindung *υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ* in bezug auf Israel Ps. Salom. 18, 4;

einziger Sohn“ bezeichnen wollte, mußte auch seine Einsetzung in dieses Amt als Erzeugung, nicht als Erwählung vorstellen und ausdrücken. Ferner wird zwar an ganz wenigen Stellen des AT’s der König oder der Gesalbte Gottes als Sohn Gottes und einmal auch seine Einsetzung in das königliche Amt als Zeugung von seiten Gottes dargestellt.[69]) Aber erstens fehlt dort der durch *ὁ ἀγαπητός* ausgedrückte Gedanke, wie andrerseits hier die in Ps 2, 7 ausgesprochene Vorstellung der Einsetzung als einer Zeugung fehlt. Zweitens ist es unstatthaft, die anderwärts bezeugte Vorstellung, daß die Salbung Jesu mit Geist bei Gelegenheit der Taufe seine Einsetzung in das Amt des Messias, und daß diese nach Ps 2, 7 seine Erzeugung zum Sohne Gottes sei,[70]) in den vorliegenden Text ohne Anhalt in demselben einzutragen, welcher ebensowenig wie der gleichlautende Satz 17, 5 eine Aussage dessen ist, was der un-

---

IV Esra 6, 58; von dem Gerechten Ps. Salom. 13, 8 *ὡς υἱὸν ἀγαπήσεως* (= *ἀγαπητόν* cf Kol 1, 13) wechselnd mit *ὡς πρωτότοκον*.

[69]) Dies nur Ps 2, 6f. (cf Ps 82, 6 die Einsetzung der Richter in ihr Amt als Ernennung zu Göttern und Söhnen Gottes = Jo 10, 34). Der von David abstammende König ist Gottes Sohn 2 Sam 7, 14 = 1 Chr 17, 13 = 22, 10, der erstgeborene Sohn Gottes unter den Königen Ps 89, 28, wie Israel unter den Völkern Ex 4, 22 cf 19, 5f. Während von der Gottessohnschaft Israels und der Israeliten sehr oft die Rede ist, findet sich die Gottessohnschaft des Königs außer den genannten Stellen im AT nirgendwo erwähnt; sie ist auch später keine sehr volkstümliche Vorstellung gewesen, cf Orig. c. Cels. I, 49. Trotz der Erinnerung an die dem David zugeschworene Verheißung Ps. Salom. 17, 4 und an die Gottessohnschaft aller Israeliten 17, 27 wird Gott nicht der Vater, sondern etwa der König des Messias genannt 17, 34. Cf Dalman S. 219ff. „Psalm 2 in der jüdischen Literatur“. Die dort S. 226—240 folgende Ausführung über Mt 3, 17 und die Parallelen wird weder dem Begriff *υἱός*, der bei Mt und im NT nie mit *παῖς* unterschiedslos wechselt, noch dem *ἀγαπητός* in Verbindung mit *υἱὸς* gerecht, vollends nicht dem Tempus und der Bedeutung von *ἐν ᾧ εὐδόκησα*.

[70]) Während Ps 2, 7 (und 2 Sam 7, 14) Hb 1, 5 auf die Menschwerdung, AG 13, 33 auf die Auferstehung bezogen wird, sind für Lc 3, 22 die aus Ps 2, 7 genommenen Worte *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* als Wortlaut der Himmelsstimme gut bezeugt und vielleicht ursprünglich cf Einl. § 59 A 19 nr. 1. Hilarius war so sehr an diesen Text des Lc gewöhnt, daß er im Kommentar zu Mt 3, 17 p. 617 nur diesen zu grunde legt, den er auch trin. VIII, 25 und zu Ps 2 ed. Vindob. p. 59 als ev Text citirt, während ihm doch der gewöhnliche Text nicht unbekannt war trin. VI, 23; zu Ps 138 n. 6 p. 507. Die Frage, wie sich die genannten 3 Anwendungen von Ps 2, 7 zu einander verhalten, und ob die Beziehung auf die Taufe, vorausgesetzt daß sie Lc 3, 22 echt ist, sich mit Lc 1, 35 vertrage, berührt uns hier nicht, da der Bericht in Mt 3, 17 (= Mr 1, 11) keinen Anlaß gibt, sie auch nur zu stellen. Kerinth, welcher den Messias oder Gottes Sohn erst in der Taufe mit Jesus eine vorübergehende Personalunion eingehen ließ, fand die Geburtsgeschichten Mt 1 und Lc 1 mit der so verstandenen Taufgeschichte unvereinbar und beschränkte sich auf das Mrev (Iren. I, 26, 1; III, 11, 7 cf Einl § 51 A 16). Die gnostisch gerichteten Ebjoniten schufen sich ein eigenes Ev, welches wie Mr mit Joh. dem Täufer anfing (Epiph. haer. 30, 13f., GK II, 725ff.). Wesentlich ebenso urteilte Strauß I, 446 und bis heute viele.

mittelbar vorher erzählte Vorgang, hier die Ausrüstung mit Geist, dort die Verklärung der leiblichen Erscheinung Jesu, bedeute oder gewirkt habe. Drittens ergibt sich, wie später im einzelnen zu zeigen sein wird, aus Mt 11, 27; 14, 33; 16, 16; 26, 63—66, besonders deutlich aber aus 21, 37; 22, 41—45, daß nach unserem Ev „Sohn Gottes“ durchaus nicht ein Synonym von *ὁ Χριστός* ist, sondern die einzigartige Herkunft der Person Jesu von Gott bezeichnet, worauf das ihm allein eignende Verhältnis sowohl zu Gott als zur Welt und seine von allen übrigen Menschen ihn unterscheidende Eigenart beruht. Wie zu 2, 15 ist auch hier die Gottessohnschaft aus 1, 18—25 zu erklären. Sie bedeutet nicht ein amtliches, sondern ein persönliches Verhältnis; sie ist nicht identisch mit der Stellung als Messias, sondern bildet deren Voraussetzung. Weil Jesus der einzige oder eingeborene Sohn Gottes ist, darum hat Gott ihn auch dazu erkoren, daß er die Königsherrschaft Gottes auf Erden aufrichte durch Geist und Gericht. Nur der Sohn Gottes ohne gleichen ist dieser übermenschlichen Aufgabe gewachsen. Daß dies jetzt proklamirt wird, dient einerseits dazu, daß dem Täufer die prophetische Ahnung, in Jesus den Geisttäufer, Richter und Reichsgründer vor sich zu haben, besiegelt und zur Gewißheit werde, und andrerseits dazu, Jesu selbst zu bezeugen, daß der Geist, der über ihn gekommen ist, ihn dazu ausrüsten und anregen soll, seine angeborene Gottessohnschaft nunmehr in dem Beruf, zu dem er erkoren ist, zu betätigen. Nach der einen wie nach der anderen Seite sind die beiden Kundgebungen Gottes, welche der Taufe unmittelbar gefolgt sind, eine Erhöhung dessen, der sich in demütigem Gehorsam vor Gott und seinem Propheten erniedrigt hat.

3. Die Versuchung 4, 1—11. Die Taufe samt ihren Begleiterscheinungen hatte außer Jesus den Täufer zum Zeugen. Die Versuchung schließt nach Mt wie nach Mr 1, 12 f. Lc 4, 1—13 jeden menschlichen Zeugen außer Jesus aus. Während demnach die Kunde von der Taufe Jesu auf Mitteilungen des Täufers beruhen kann, von dessen Schülern nach Jo 1, 35 ff. mehrere bald nach diesem Ereignis an Jesus sich angeschlossen und den Grundstock von dessen Jüngerschaft gebildet haben, muß die Erzählung von der Versuchung entweder auf Mitteilungen Jesu an seine Jünger zurückgehen,[1] oder von einem, der sie erdichtet und zum ersten Mal erzählt hat, auf Mitteilungen Jesu zurückgeführt worden sein. Gegen die letztere und für die erstere Annahme spricht erstens, daß die drei vorhandenen Berichte zwar in der Hauptsache übereinstimmen, aber doch solche Verschiedenheiten zeigen, welche die Ableitung der einen literarischen Form aus der anderen aufs

---

[1] Das HE (Frg. 4 GK II, 690 ff.) läßt geradezu Jesum von seiner Entrückung auf den Berg erzählen.

äußerste erschweren. Hieraus folgt, daß die mündliche Erzählung in sehr früher Zeit eine weite Verbreitung und keinen wirksamen Widerspruch in den Gemeinden der Apostelzeit gefunden hat. Zu den Gemeinden, von welchen dies gilt, gehören, wie das in Palästina entstandene Mtev und das HE zeigen, vor allem auch die judenchristlichen Gemeinden Palästinas. Zweitens sind Worte Jesu überliefert, welche nicht nur im allgemeinen den Stempel der Unerfindbarkeit tragen, sondern gerade auch von der vorliegenden Erzählung formal ganz unabhängig sind und doch auf dasselbe Ereignis zurückweisen.[2]) Drittens ist schwer denkbar, daß ein kühner Dichter, der sich für seine Erfindung nur auf geheime Mitteilungen Jesu an einen einzelnen, etwa seither verstorbenen Jünger hätte berufen können, den Gedanken, daß Jesus ein Sieger über Teufel und Sünde war, in eine Erzählung gekleidet haben sollte, welche den in der Gemeinde angebeteten Herrn so ganz menschlich, hungernd, zur Sünde versuchbar, mit dem Bibelwort als der einzigen Waffe kämpfend dargestellt haben sollte. Die schlichte Größe der Darstellung entspricht der unvergleichlichen Bedeutung der Handlung. Geht aber die Erzählung auf Jesus selbst zurück, so ist auch nicht zu bezweifeln, daß die Versuchung von ihm als ein eigenes sehr ernsthaftes Erlebnis und nicht etwa als Parabel[3]) oder als Traum oder Vision erzählt worden ist.[4])

---

[2]) S. unten zu Mt 12, 29 (Mr 3, 27; Lc 11, 22). Auch Lc 10, 18 (cf zur Form des Gedankens Jo 12, 31) bezieht sich auf den einmaligen, seinem öffentlichen Wirken vorangegangenen Sieg Jesu über Satan.

[3]) Dies war die Meinung Schleiermacher's und mancher seiner Schüler z. B. Bleek's. Abgesehen davon, daß ein allgemeines Mißverständnis der ersten Hörer der Parabel anzunehmen bedenklich erscheint, fehlt dieser Erzählung die Ähnlichkeit mit den Parabeln Jesu. Während Jesus nicht selten sich selbst und sein Handeln in dritter Person unter der Figur einer fingirten Person dargestellt hat (Mt 9, 15; 21, 37; 22, 2; 24, 43. 45; 25, 10), hat er nie ein im Leben der Menschen häufig vorkommendes Geschehnis als sein eigenes, einmaliges Erlebnis dargestellt. Ferner lassen sich gewiß aus dieser Geschichte, obwohl sie von Versuchung des Sohnes Gottes und des berufenen Weltherrschers in dieser seiner Eigenschaft berichtet, sittliche Verhaltungsregeln für alle Menschen ableiten, aber die Einkleidung derselben in eine Erzählung von Erlebnissen Jesu, die nach Meinung der Vertreter dieser Ansicht niemals stattgefunden haben können, wäre ein unglaublicher Mißgriff des Parabeldichters.

[4]) In behaglicher Breite von Paulus I, 352—363 entwickelte Ansicht. Mit Unrecht macht Fritzsche S. 175 für dieselbe Theodorus Mops. verantwortlich, der nur von den Ortsveränderungen innerhalb der Versuchung, keineswegs aber von der Begegnung und dem Kampf mit Satan als einer *φαντασία* spricht. Die Auffassung als Mythus, die gegenüber rationalistischer Umdeutung schon vor Strauß von Fritzsche vertreten wurde, entbindet nicht von der unlösbaren Aufgabe, begreiflich zu machen, wie der, welcher die noch unbestimmte Sage in die bei Mt und Lc und auch im HE wesentlich gleiche dramatische Form gebracht hat, diese schon durch den Mangel jeder denkbaren Augenzeugenschaft unter allen ev Erzählungen einzig dastehende Geschichte zu einem Gemeingut der ältesten für uns erreichbaren christlichen Tradition machen konnte.

Doch bedarf bei der schwankenden Fassung des Begriffs der Vision die Ablehnung dieser Auffassung der näheren Bestimmung an der Hand des Textes. — Nicht nur durch das *τότε*, welches als Verbindung zweier Einzelereignisse stets die unmittelbare Zeitfolge ausdrückt (2, 7. 16; 9, 14), sondern mehr noch durch den Inhalt von v. 1. 3 ist die Versuchung unmittelbar an die Taufe angeschlossen. Von dem Geist, der bei der Taufe auf Jesus sich niedergelassen hat, und welcher im Rückblick auf 3, 16 hier als der von dort her bekannte und einer sonstigen Näherbezeichnung nicht mehr bedürftige schlechtweg *τὸ πνεῦμα* genannt wird, wurde Jesus in die Einöde emporgeführt. Da das Jordantal, wo die Taufe stattgefunden, zur Wüste von Judäa gerechnet wurde (3, 1), bezeichnet *εἰς τὴν ἔρημον* nicht im Gegensatz zu dieser eine bestimmte andere Wüste, sondern die Einöde und Einsamkeit im Gegensatz zu der damals von Volksmassen stark besuchten Jordanaue, sowie zu Städten und Dörfern, in welche Jesus sich hätte begeben können. Nur ist durch *ἀνήχθη* insofern die Örtlichkeit näher bestimmt, als dies nötigt, an die das Jordantal einrahmenden und höher als dieses liegenden, bergigen Gegenden zu denken, und zwar, wenn diese Bewegung der Anfang einer Rückreise von der Taufstätte nach Galiläa war (Lc 4, 1), an die westlich von der Jordanaue liegenden sehr öden Höhenzüge.[5] Jedenfalls ist hier eine der Wirklichkeit angehörige Ortsveränderung vom Jordan hinweg ins Bergland, aus der Nähe des Täufers in die Einsamkeit beschrieben. Wenn dieselbe auf die treibende Kraft des Geistes zurückgeführt wird,[6] so kann dies nicht bedeuten, daß Jesus in einen Zustand der Ekstase versetzt worden sei, welcher das volle Selbstbewußtsein und die freie Selbstbestimmung aufhebt,[7] so daß dann auch der ganze im folgenden erzählte Vorgang mit Einschluß des Emporsteigens vom Jordan zur höher gelegenen Einöde, des 40tägigen Fastens und nachmaligen Hungerns der Ekstase angehörte und nur als *ἐν πνεύματι* erlebt vorzustellen wäre. Es ist nur gesagt, daß Jesus nicht so, wie von Galiläa zum Jordan (3, 13), jetzt auch vom Jordan in die Einsamkeit vermöge eines auf verständiger Erwägung beruhenden Entschlusses gekommen sei, sondern gedrängt und angetrieben von dem Geist, der ihn soeben als eine zu einem Handeln neuer Art anregende Kraft im innersten ergriffen hatte. Wie stark man sich diesen Antrieb denken und ihn bezeichnen mag (cf Mr 1, 12), weder der Ausdruck, noch die folgende Erzählung gibt Anlaß oder auch nur Recht dazu, damit eine Aufhebung des Tagesbewußtseins und den Eintritt eines traumhaften und unfreien Geisteszustandes Jesu verbunden zu denken. Wenn Jesus nicht infolge eigener Überlegung, sondern einem Drängen des Geistes nachgebend in die Einöde gegangen ist, so ist auch nicht die Absicht Jesu, sondern die des Geistes, der ihn dahin führte und somit Gottes, dessen Geist dies tat, durch *πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου* ausgesprochen. Während der Teufel und nicht Gott als das Subjekt des *πειράζειν* vorgestellt ist, wird andrerseits nicht minder deutlich gesagt, daß Gott das Versuchtwerden Jesu durch den Teufel gewollt und durch Wirkung seines Geistes auf den Willen und die Bewegung Jesu diesen in die Lage gebracht habe, vom Teufel versucht zu werden. Es ist dies jenes *εἰσφέρειν εἰς πειρασμόν*, womit uns zu verschonen wir Gott nicht bitten könnten (6, 13), wenn er es nicht wäre, der es je und dann tut. Daß Gott, der die Versuchung durch Satan ermöglicht und herbeiführt, dabei andere Absichten hat, als dieser, obwohl das Tun beider ein auf die Probe stellen ist und gelegentlich durch dasselbe *πειράζειν* ausgedrückt wird,[8]) versteht sich

---

[5] Damit stimmt die erst seit dem 12. Jahrhundert nachweisbare Lokaltradition, wonach der nordwestlich von Jericho gelegene Berg Quarantana (nach den 40 Tagen des Fastens Jesu genannt), bei den Arabern Karantal oder Kuruntul, und seine Umgebung der Schauplatz der Versuchung sein soll cf Robinson, Pal. II, 552; Bädeker-Socin^4 S. 152, auch die Beschreibung des über Jericho liegenden *ψιλὸν καὶ ἄκαρπον ὄρος* und des ganzen nördlich bis zum Gebiet von Skythopolis sich erstreckenden „unebenen und wegen der Unfruchtbarkeit unbewohnten“ Strichs bei Jos. bell. IV, 8, 2. Über die Entstehung der schon im HE vorliegenden Tradition vom Thabor als dem Berg der Versuchung Mt 4, 8 s. GK II, 690f.; Forsch. VI, 275.

[6] Mit ℵ k Min. 157 (cf über diese GK I, 457 A 1), Ss Sc S^1 mag *ὑπὸ τοῦ πνεύματος* vor *εἰς τ. ἔρ.* zu stellen sein. — Pl gebraucht *πνεύματι ἄγεσθαι* von der regelmäßigen Einwirkung des Geistes auf das gesamte Leben der Christen Gal 5, 18; Rm 8, 14. Selbst der starke Ausdruck Lc 2, 27 will schwerlich eine Ekstase beschreiben und soll jedenfalls nicht die volle Wirklichkeit des Tempelbesuchs und der folgenden Handlungen Simeons in Frage stellen.

[7] Deutliche Ausdrücke hiefür finden sich AG 10, 10; 11, 5; 22, 17 *ἔκστασις*, Ap 1, 10; 4, 2 *ἐγενόμην ἐν πνεύματι* cf 1 Kr 14, 2. 14—19 *πνεῦμα* (vom Zungenredner) opp. *νοῦς* (vom Propheten und Lehrer); Mr 1, 23; 5, 2. — Wie für die subjektive Empfindung die Grenze zwischen dem einen und

---

dem anderen Zustand trotz der Absicht einer deutlichen Unterscheidung nicht immer sofort und auch nachträglich manchmal nicht zu erkennen ist (AG 12, 9; 2 Kr 12, 1—4; Mr 9, 6), so sind auch die für diese Erlebnisse gebräuchlichen Ausdrücke meist nicht an sich, sondern nur durch den Gegensatz und den Zusammenhang unzweideutig. Nicht nur der Zungenredner, dessen *νοῦς* brach gelegt und welcher zu gemeinverständlicher Rede unfähig ist, sondern auch der Prophet, ja der schlichte Bekenner redet im Geist (1 Kr 12, 3—11; 14, 22—33). Ähnlich ist es mit *ὅραμα*, *ὅρασις*, *ὀπτασία*, *ὀφθῆναι*. Es kann *ὅραμα* einen ausschließenden Gegensatz zu aller objektiven Wirklichkeit bilden AG 12, 9; 10, 7. 19; 11, 5; (Mt 17, 9?), was doch anderwärts durchaus nicht die Meinung ist AG 7, 31; 9, 10; 16, 9. 10; 18, 9. Einerseits schließt der Zustand des Traumes oder der Ekstase nicht aus, daß reale Mächte auf den Träumenden oder Entzückten einwirken (Mt 1, 20; 2, 13 etc.; AG 22, 17; Ap 1, 9ff); andrerseits setzt das Sehen und Hören des an sich Unsichtbaren und überhaupt Übersinnlichen nicht den Zustand des Traumes oder der Entzückung voraus (AG 9, 3ff.; 26, 13—19; 1 Kr 9, 1; 15, 5—8).

[8]) *πειράζειν* נִסָּה als Handeln Gottes Gen 22, 1; Ex 15, 25; 16, 4, im NT nur Hb 11, 17 angedeutet. Dagegen die Unterordnung des auf das Verderben der Menschen gerichteten *πειράζειν* Satans unter den Willen

von selbst. Daß Jesus 40 Tage und Nächte keine Nahrung zu sich nahm, wird nicht um seiner selbst willen erzählt, sondern nur um empfindlich zu machen, was es für ihn selbst bedeutete, daß er erst nach Ablauf dieser Zeit Hunger empfand (v. 2). Aus letzterem erkennen wir zunächst, daß vorher eine völlige Enthaltung von aller Nahrung stattgefunden hatte (cf Lc 4, 2); denn eine bloße Einschränkung auf die zur Fristung des Lebens notwendige dürftigste Nahrung, welche gleichfalls *νηστεύειν* heißen könnte, wäre doch immer durch Momente unterbrochen gewesen, in welchen die Empfindung des Hungers zu einem wenn auch noch so mäßigen Essen veranlaßt hätte. Auch wäre die Erwähnung der Nächte neben den Tagen dann zwecklos (cf Ex 34, 28). Ferner sehen wir, daß das vorangegangene *νηστεύειν* nicht eine mit Selbstüberwindung verbundene asketische Leistung oder Kasteiung war. Wenn Jesus 40 Tage lang, ohne Hunger zu empfinden, der Speise entbehren konnte, so muß eine ungewöhnliche und ebenso lange anhaltende Erregung des geistigen Lebens ihn über dieses leibliche Bedürfen emporgehoben haben (cf Jo 4, 31—34); und nur aus einem Nachlaß dieser geistigen Anspannung ist es zu erklären, daß der Hunger sich einstellte. Eben hieran knüpft der Versucher⁹) mit seinem ersten Angriff an. Da der Teufel, wie die unter seiner Herrschaft stehenden Dämonen, ein Geist oder Engel ist (12, 24 ff. 43 ff.; 25, 41) und als solcher einer ihm eigentümlichen beharrenden Erscheinungsform entbehrt, so muß er, um sichtbar an einen Menschen heranzutreten und in einer diesem verständlichen Sprache mit ihm zu reden, eine dem entsprechende Erscheinungsform angenommen haben. Diese ist aber als eine menschliche zu denken, weil nur diese selbstverständlich ist, wohingegen jede andere ausdrücklich hätte erwähnt werden müssen. Auf die in der Wüste umherliegenden Steine hinweisend, welche also der Wahrnehmung Jesu ebensowenig entrückt waren, wie derjenigen der Zuhörer des Johannes (3, 9), fordert er ihn auf, ein Wort zu sprechen, welches sie in Brode verwandle.¹⁰) Er soll durch ein Machtwort sich die Speise verschaffen, nach der ihn hungert, und soll dadurch beweisen, daß er ein Sohn Gottes sei. Das ist ein Echo aus dem Abgrund, welches der Stimme vom

---

Gottes wie Mt 4, 1 schon Job 1, 12; 2, 6, ferner Mt 6, 13; 26, 41; Lc 22, 31; 1 Kr 10, 13.

9) Durch v. 1 ist *ὁ πειράζων* v. 3, eine sonst wenig übliche Benennung des Teufels (1 Th 3, 5), vorbereitet. Während Mt als Erzähler sonst (v. 1. 5. 8. 11), auch in Worten Jesu 13, 39; 25, 41 *διάβολος*, die von LXX her geläufige Übersetzung von שָׂטָן Job 1, 6—2, 7; Sach 3, 1f. gebraucht, hat er 4, 10; 12, 26; 16, 23 *σατανᾶς* nur in Worten Jesu, eine Unterscheidung, die sonst im NT nicht innegehalten wird cf Mr 1, 13; Lc 22, 3; Jo 13, 27; 1 Kr 5, 5; Ap 12, 9. Cf oben S. 96 A 83 über Jerusalem und Hierosolyma.

10) *λέγειν* mit *ἵνα* 20, 21; Mr 3, 9; Lc 10, 40, mit Infinitiv Mt 16, 11; Mr 8, 7 heißt befehlen.

Himmel 3, 17 antwortet. Was Gott über Jesus geredet hat, stellt der Teufel in Frage (Gen 3, 1; Iob 1, 8f.), indem er von Jesus verlangt, daß er ihm den Beweis dafür liefere. Es ist aber nicht zu übersehen, daß er nicht sagt, was man wegen des unverkennbaren Zusammenhangs mit 3, 17 erwarten könnte: *εἰ ὁ υἱὸς*, sondern *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ ϑεοῦ.*[11] Nicht daß er der einzige Sohn Gottes sei, den Gott eben darum zum Messias erkoren habe, sondern daß er vor anderen Menschen ein Gott verwandtes Wesen sei, soll er beweisen (cf Mt 14, 33; 27, 40). Wenn es dem bösen Geist, der die Stimme vom Himmel vernommen hat, nicht verborgen sein kann, daß Jesus zum Messias erkoren ist, so hat doch, was er von ihm fordert, mit diesem Beruf unmittelbar nichts zu schaffen. Wohl aber ist von einem, der als ein Gottessohn Macht über die Natur haben muß, zu erwarten, daß er sich der unwürdigen Lage eines hungernden Menschen durch Gebrauch seiner Macht entziehe. Ein eigenwilliger, einerseits der Befriedigung eines persönlichen Bedürfnisses dienender, andrerseits prahlerischer Gebrauch seiner Wundermacht ist die Sünde, zu welcher Jesus verleitet werden soll. Das Gut aber, durch dessen Vorspiegelung Satan ihn zu verführen sucht, ist trotz der Anknüpfung an das leibliche Bedürfen Jesu keineswegs ein Stück Brod, womit er seinen Hunger stillen kann, sondern die Anerkennung seiner Gottessohnschaft von seiten Satans. Mit dieser aber wäre das Ende alles Widerstandes dieses Feindes Gottes gegen das Gotteswerk, welches Jesus auszuführen berufen ist, gegeben. Durch ein Wort wäre Jesus, wenn er der Aufforderung folgte, am Ziel des Weges, vor dessen Anfang er steht. Dabei ist vorausgesetzt, daß Jesus sofort wußte, wen er vor sich habe. Man kann das Gegenteil nicht daraus schließen, daß er ihn erst v. 10 beim Namen nennt. Vorher redet er ihn überhaupt nicht an. Wäre aber die Meinung, daß Jesus den Versucher anfangs verkannt und etwa für einen Menschen gehalten und zuletzt erst als Satan erkannt habe, richtig, so wäre dies für die gesamte Versuchung von so wesentlicher Bedeutung, daß die Erzählung von v. 3 an als eine völlig irreführende Wiedergabe der Vorstellung des Erzählers zu beurteilen wäre. Einen vorwitzigen Menschen würde Jesus abgewiesen oder doch zurechtgewiesen haben (22, 18). Weil er den erkennt, welchem Gott die Macht gelassen hat, alle Menschen und so auch ihn zu versuchen, hält er seinen Angriff aus, solange er nichts von ihm fordert, was nicht unter Umständen eine Betätigung der Frömmigkeit sein könnte. Das Schriftwort, womit er die erste Zumutung abweist (v. 4 Deut 8, 3), ist ebenso wie die in v. 7 und 10 folgenden (Deut 6, 16. 13) einem Zusammenhang entnommen, in welchem Israel an die Erfahrung erinnert wird, die es während der Wanderung aus Ägypten durch die Wüste gemacht hat. Wir erkennen daraus ein Stück des Gedankenkreises, in welchem Jesus sich während dieser Tage bewegt hat. Die Steinwüste, in der er sich befindet, und die 40 Tage, in welchen der Geist ohne Brod ihn aufrechterhalten hat, gemahnen ihn an die 40jährige Wüstenwanderung Israels.[12]) Was Israel, der Sohn Gottes (Mt 2, 15), aus den Erlebnissen jener Zeit lernen sollte, das hat Jesus, der wahre Sohn Gottes, aus der Geschichte seines Volkes wirklich gelernt. Israel sollte nach Deut 8, 3 aus der wunderbaren Speisung mit Manna nach vorangegangenem Hunger lernen, daß der Mensch nicht nur auf Grund von Brod, wie es ihm gewöhnlich zur Nahrung dient, sondern auf Grund alles dessen, was aus Gottes Munde geht, am Leben erhalten wird;[13]) d. h. daß Gottes Wort allezeit wie bei der Sendung des Manna statt des gemeinen Brodes wunderbarer Weise Speise schaffen kann. Die Meinung, daß Jesus durch Anführung dieses Spruchs habe sagen wollen, die Beschäftigung mit dem Worte Gottes genüge ihm als Nahrungsmittel,[14]) steht nicht nur mit Deut 8, 3, wo von wirklicher, wiederholter Speisung des hungernden Volks als einer Wirkung des Wortes Gottes die Rede ist, sondern auch mit unserem Text in Widerspruch. Während der 40 Tage hatte Jesus an der geistigen Erhebung und Beschäftigung einen Ersatz der mangelnden Speise; der nach Ablauf dieser Zeit eingetretene Hunger zeigte, daß dies fernerhin nicht mehr der Fall sein solle, und heischte Befriedigung. Jesus bezeugt den Glauben, daß es dazu des eigenwilligen Gebrauchs seiner Wundermacht nicht bedürfe, sondern Gottes Wille und Wort ihm die Speise schaffen werde, deren er bedarf. Er stellt sich unter eine Regel, welche ihrem Wortlaut nach für jeden Menschen gilt, und er antwortet mit einem Schriftwort, ohne ein einziges Wort eigener Erfindung beizufügen. So überwindet er die Versuchung als ein frommer Mensch und als ein schriftgläubiger Israelit. An letzteres knüpft die zweite Versuchung an. Der Schauplatz derselben ist die dem Israeliten heilige Stadt, welche Mt, um diese ihre Eigenschaft hervorzuheben, nur als solche, nicht mit ihrem Namen bezeichnet,[15] und innerhalb der heiligen Stadt deren heiligster Bezirk, das Heiligtum schlechthin, der Tempel im weiteren Sinn des Wortes, also eine der den Tempelplatz umgebenden Hallen und zwar, da Jesus darauf gestellt wird, deren Dach.[16] Endlich begründet der Versucher seine Zumutung durch ein Wort aus der h. Schrift. Alles dies soll den frommen Israeliten, als welchen sich Jesus soeben bewiesen hat, ermutigen zu tun, was der Versucher ihn tun heißt. Es fehlt aber auch diesmal nicht die Anknüpfung im sinnlichen Empfinden Jesu. Wenn es heißt, daß der Teufel ihn mit sich nimmt, ihn so in die Stadt bringt und auf den Flügel des Tempels stellt, so läßt namentlich das ἔστησεν αὐτόν κτλ. keinen Zweifel darüber, daß Jesus sich nach der körperlichen Seite seines Lebens in der Gewalt des Teufels gefühlt hat. Dieser hat Jesum nicht eingeladen, in seiner Begleitung eine Reise nach Jerusalem zu machen und auf Treppen oder Leitern mit ihm zum Dach der Tempelhalle emporzusteigen, sondern Jesus nimmt unfreiwillig teil an der Bewegung des Teufels, der ein Geist ist. Damit ist gegeben, daß diese Ortsveränderung *ἐν πνεύματι* sich vollzieht, d. h., da dies als eine Wirkung des bösen Geistes dargestellt ist: es ist dem Teufel eine solche Macht über die Sinne Jesu gegeben, daß Jesus sich auf dem Dach der Tempelhalle zu Jerusalem stehend fühlte. Wie wenig Mt dabei an eine wirkliche Ortsveränderung dachte, beweist er dadurch, daß er von einer Begegnung mit anderen Menschen auf der Wanderung nach Jerusalem und durch die volkreiche Stadt und von einer Wahrnehmung des Vorgangs seitens der in und um den Tempel verkehrenden Menschen, was der Versuchung eine ganz andere Bedeutung gegeben haben würde, ebensowenig wie Lc 4, 9—13 die leiseste Andeutung macht. Mr (1, 13) schließt derartige Vorstellungen geradezu aus. Wer sie in einem dieser Texte einträgt, ist nicht mehr Ausleger, sondern Legendendichter. Mt findet es nicht einmal nötig, alles dies ausdrücklich zu verneinen, oder zu erklären, wie der ganze Vorgang vor aller Wahrnehmung anderer Menschen verborgen geblieben sei. Zu der Erfahrung der Macht Satans über sein körperliches Leben kam für Jesus die Empfindung des Schwindels, welche den dessen Ungewohnten zu ergreifen pflegt, wenn er sich plötzlich an den Rand einer auf steilem Felsen aufgebauten hohen Wand gestellt sieht.[17] An diese Empfindung, welche den mit Grauen gemischten Reiz in sich schließt, sich hinabzustürzen, knüpft die Aufforderung an, dies wirklich zu tun und damit das Gottvertrauen zu beweisen, zu welchem die v. 6 abgekürzt angeführten Worte aus Ps 91, 11 f. den frommen Israeliten berechtigten.[18] Das Gut, durch dessen Vorspiegelung Satan Jesum zu verleiten sucht, ist auch diesmal, wie das wiederholte *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ* zeigt, Satans Anerkennung der Gottessohnschaft Jesu; aber der Preis, den Jesus dafür zahlen soll, erscheint um so leichter gezahlt werden zu können, als er in einer Handlung bestehen soll, die nicht wie die Verwandlung der Steine in Brod den Schein der Selbstsucht an sich trägt, sondern wie eine Äußerung vertrauensvoller, selbstloser Hingabe an Gott aussieht, zu welcher die so stark betonte Heiligkeit des Ortes

---

[11] Der auch von Lc (3, 23; 22, 70 einerseits, 4, 3 andrerseits) beobachtete und auch im Aramäischen auszudrückende Unterschied beider Prädikate (ברה דאלהא *ὁ υἱὸς τ. ϑεοῦ*, בר אלהא *υἱὸς (τοῦ) ϑεοῦ*) wird von Ss ScS^1 hier wie 14, 33; 27, 40 außer Acht gelassen. Aus diesen Stellen sieht man aber, daß *υἱὸς (τοῦ) ϑεοῦ* für Mt ganz etwas anderes als Messias heißt.

---

[12]) Num 14, 33f. (da auch Vergleichung mit 40 Tagen); Deut 2, 7; Ex 16, 35; Ps 95, 10; Hb 3, 7—19; 1 Kr 10, 1—13. Eine Erinnerung an die 40 Tage und Nächte, die Moses ohne Speise im Verkehr mit Gott auf dem Sinai zubrachte Ex 24, 18; 34, 28, und an die 40tägige Wanderung Elias zum Horeb 1 Reg 19, 8 liegt ferner, weil für beide keine Versuchung damit verbunden war. Mt verrät durch seine atl Citate keinerlei Neigung, in jeder beliebigen Person der atl Geschichte einen Typus Jesu zu erblicken. Außer David und dem Davidssohn samt allem, was er als Weissagung auf diesen ansieht (z. B. Jes 40—66), ist ihm nur Israel und seine Geschichte Typus und Weissagung auf die Geschichte Jesu s. oben S. 106f. zu 2, 15.

[13]) Von LXX (Swete nach ABF, ebenso Lucian, nur ohne Artikel vor *ἄνθρωπος*, welcher auch bei Mt in den jüngeren Hss fehlt) und zugleich vom Hebr. weicht Mt nur darin ab, daß er im zweiten Satzglied *ζήσεται ὁ ἄνθρ.* nicht wiederholt, und daß er vielleicht *ἐν* statt *ἐπί* vor *παντί* schrieb (CD, dafür kann man die alten Versionen nicht anführen, weil sie durchweg auch schon das erste *ἐπί* vor *ἄρτῳ* so frei wiedergeben).

[14]) So Chrys., auch noch Bengel, ähnlich Fritzsche u. a.

---

[15] Ebenso 27, 53; Ap 11, 2; 21, 2. 10; 22, 19; Jes 52, 1; 66, 20; Dan 3, 28 (cant. puer.), bei den Juden wenig, bei den Christen späterer Zeit sehr gebräuchlich, sogar auf der Mosaikkarte von Madaba; von den Christen zu den Arabern übergegangen, die Jerusalem noch heute el-Kuds „das Heiligtum“ nennen. Die feierliche Benennung (cf 5, 35 und γῆ Ἰσραήλ 2, 20) ist nicht nur Lc 4, 9, sondern auch im HE (Frg. 5 GK II, 690, 692) durch Ἱερουσαλήμ ersetzt, in letzterem wahrscheinlich darum, weil die Nazaräer die heidnisch gewordene und Aelia Capitolina genannte Stadt, aus der sie wie alle Juden durch Hadrian verbannt wurden, nicht mehr die heilige Stadt nennen mochten cf Ap 11, 8.

[16] Mt wie das NT überhaupt und Josephus unterscheiden in der Regel ὁ ναός das Tempelhaus, aus Heiligem und Allerheiligstem bestehend (Mt 23, 16. 35; 27, 51; Lc 1, 9. 21 f.; Ap 11, 1 f.; nur Mt 27, 5, wie auch bei Josephus zuweilen im weiteren Sinn cf Forsch VI, 234), und τὸ ἱερὸν den Komplex aller auf dem Tempelplatz befindlichen und denselben einschließenden Baulichkeiten samt den eingeschlossenen Hallen und Höfen (Mt 12, 5; 21, 12—15; 24, 1; 26, 55). Da nun πτερύγιον (eines der Wörter auf -ιον, welche die Diminutivbedeutung abgestreift haben z. B. 1 Reg 6, 24) von dem äußeren Rand oder Saum eines Gewandes gebraucht wird (Num 15, 38; 1 Sam 15, 27), so eignet es sich auch zur Bezeichnung der den Tempelplatz einschließenden, das ganze ἱερόν nach außen abgrenzenden hohen Umfassungsmauer samt den an der Innenseite derselben angebauten, mit Cedernholz bedachten Hallen. Da dieser περίβολος τοῦ παντὸς ἱεροῦ (Jos. bell. V, 5, 1) ununterbrochen um den ganzen Tempelplatz herumlief, konnte er als der Rand des Heiligtums bezeichnet werden. So auch in der Erzählung des Hegesippus vom Tode des Jakobus bei Eus. h. e. II, 23, 11; Forsch VI, 232 ff. Der Artikel (τὸ πτερύγιον), welcher die Einzigkeit der Sache voraussetzt, verbietet es ebensosehr an die πτερά (Strabo XVII p. 805), πτερύγια, *alae* bei den ägyptischen oder den griechischen und römischen Tempeln zu denken, als an eine der Ecken der Umfassungsmauer, „einen Vorsprung“ (Wellh.) des herodianischen Tempels.

---

[17] Jos ant. XV, 11, 5 sagt von der sogen. königlichen Halle am Südrand: „Während schon der Aufstieg von der Schlucht her groß ist und unerträglich hinabzuschauen, wenn einer von oben in die Tiefe hineinblickt, so ragt die Höhe der Halle noch außerordentlich hoch darüber empor, so daß, wenn einer vom Dach der Halle aus beide Höhen zusammen überschauen wollte, er vom Schwindel würde ergriffen werden, da das Auge nicht in die unermeßliche Tiefe hinabreicht“.

[18] Statt der ausgestoßenen Worte *τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν ταῖς ὁδοῖς σου* hat Mt ein *καί* vor *ἐπὶ χειρῶν* eingeschoben, sonst genau nach der hier tadellosen LXX, selbst mit Einschluß des *ὅτι* an der Spitze, welches nicht als *recitativum* zu fassen ist, da ein solches v. 4. 7. 10 fehlt.

und das Schriftwort ermutigen soll. Während Jesus die Macht des Versuchers in seinem sinnlichen Leben aufs stärkste zu empfinden bekommt, bleibt er doch Herr seines Denkens und Wollens und weist auch diese Versuchung ohne Spur einer schwankenden Überlegung mit einem kurzen Schriftwort zurück (v. 7). Neben das vom Versucher citirte Schriftwort stellt er als ein zweites,[19]) nicht minder beachtenswertes und in dem vorliegenden Fall maßgebendes die ebenso wie das Citat v. 4 aus der Geschichte der Wüstenwanderung geschöpfte Warnung an Israel (Deut 6, 16): „Du sollst Jahve deinen Gott nicht versuchen“.[20]) Das hiedurch Verbotene ist ein Herausfordern der Wundermacht Gottes, welches auf Ungeduld, Unglaube und Ungehorsam gegen die bisherige Offenbarung Gottes beruht (Ex 17, 1—7). Die Abweisung der satanischen Zumutung ist also nicht ein Zeichen von Mangel an Gottvertrauen, sondern ein Beweis des geduldigen Gehorsams, womit Jesus darauf wartet, daß Gott ihn auf dem Wege des angetretenen Berufes in solche Lagen bringen werde, in welchen es gilt, den Wunderglauben zu beweisen, zu welchem Worte, wie das vom Teufel mißbrauchte, allerdings berechtigen. — Die dritte Versuchung wird wiederum (*πάλιν* v. 8) wie die zweite durch einen Beweis der Macht Satans über das Sinnenleben Jesu eingeleitet. Diesmal fühlt und sieht sich Jesus auf einen sehr hohen Berg gestellt und gewinnt den Eindruck, daß er die sämtlichen Königreiche der Welt und deren Herrlichkeit von dort aus überblicke. Wie wenig Mt daran denkt, daß es einen Berg auf Erden gebe, von welchem ein Mensch mit seinen leiblichen Augen diese Aussicht und diesen Überblick genießen könnte, beweisen die Worte *δείκνυσιν αὐτῷ*, womit doch mehr gesagt ist, als daß der Teufel Jesum auf das aufmerksam gemacht habe, was er auch ohnedies gesehen haben würde oder hätte sehen können. Es wird dadurch vielmehr das Sehen dessen, was Jesus sah, ebenso als eine Wirkung Satans bezeichnet,[21]) wie die Versetzung zuerst nach Jerusalem, dann auf den hohen Berg durch *παραλαμβάνει αὐτόν* und das Stehen auf der Tempelhalle durch *ἔστησεν αὐτόν* v. 5. 8. Der

---

[19]) Der Gegensatz ist durch *πάλιν* nicht ausgedrückt cf Jo 12, 39; Hb 1, 5; 2, 13, aber damit verträglich Hb 4, 4 ff.

[20]) Ganz nach LXX, welche in Fortsetzung der singularischen Anrede in Deut. 6, 15 auch in v. 16^a *ἐκπειράσεις* schreibt und erst 16^b den Plural eintreten läßt, während der hebr. Text in beiden Versgliedern Plural hat. Im Gegensatz zu der gleichfalls singularischen Anrede des Spruchs Mt 4, 6 und wegen der Anwendung auf den einzelnen wird auch schon der aram. Mt v. 7 den Singular gebraucht haben. Passend übersetzt LXX hier und Ps 78, 18 dasselbe נִסָּה, welchem sonst gewöhnlich, auch in der zu grunde liegenden Erzählung Ex 17, 7 *πειράζειν* entspricht, durch *ἐκπειράζειν* cf 1 Kr 10, 9.

[21]) So *δεικνύναι* = הֶרְאָה „sehen lassen“ von der Hervorbringung visionären Schauens Sach 3, 1; Ap 4, 1; 17, 1; 22, 6. 8 cf Einl § 72 A 1.

Teufel zaubert vor das Auge Jesu ein Bild hin, welches ihm die durch *πάσας τὰς βασιλείας κτλ.* ausgedrückte Vorstellung aufdrängt. Er sieht nicht nur das teils von den Söhnen des Herodes, teils unmittelbar von den Römern regierte Land Israels, welches jedoch auszunehmen kein Anlaß ist, sondern alle die Herrschaftsgebiete, die auch sonst zu seinem Weltbild gehörten; und er sieht nicht nur diese weiten Länderstrecken, sondern auch alles, was ihren Schmuck und ihre Schönheit ausmacht,[22]) die Bildungen der Natur wie die Werke der Kunst, was Gott hat wachsen und was die Könige haben bauen lassen. In dem Anblick dieses Bildes liegt der auch diesmal nicht mangelnde Sinnenreiz, an welchen die letzte Versuchung anknüpft. Das Gut aber, welches Jesum locken soll, ist der Besitz eben dieser Welt, deren Anblick sein Auge entzückt; und dies ist dieselbe Welt, deren ausschließlicher Besitz dereinst „dem Herrn und seinem Gesalbten“ zufallen soll (Ps 2, 8; Ap 11, 15). Dies ist aber auch das Ziel, zu dessen Herbeiführung Jesus sich berufen weiß; denn dem Messias liegt es ob, die ausschließliche Königsherrschaft Gottes über die Welt, die zugleich seine eigene *βασιλεία* ist, aufzurichten und durchzuführen. Wenn der Versucher verspricht, die ganze jetzt in eine Vielheit von *βασιλεῖαι* geteilte Welt Jesu zum Besitz zu geben, und wenn er sich damit als den dermaligen Herrn und Besitzer der ganzen Welt geberdet (cf Lc 4, 6), so bleibt dies unwidersprochen; es wird dies auch kein dem bisherigen Bewußtsein Jesu fremder Gedanke gewesen sein (cf Jo 12, 31; 14, 30; 16, 11), und in Anbetracht der alle Welt umspannenden Macht der Sünde und des Todes als der Wirkungen Satans wird dieses sein Anerbieten dem Ohre Jesu nicht als leere Prahlerei geklungen haben. Wenn Satan seine Herrschaft über die Welt aufgäbe und sie Jesu übergäbe, so würde die Wurzel alles Widerstandes gegen Gott aus der Welt geschafft; die Welt wäre damit Gottes und seines Gesalbten geworden. Der Preis aber, den Jesus für das ihm in der Tat von Gott zugedachte Gut und zwar für die sofortige Erreichung dieses seines Lebenszieles zahlen soll, ist ein Fußfall vor Satan, eine ihm als dem Weltherrscher dargebrachte Huldigung. Dies aber wäre nicht mehr wie das, wozu Satan das erste und zweite Mal Jesum zu verleiten suchte, ein mit dem Schein der Frömmigkeit umkleidetes Handeln, welches an sich für den Frommen statthaft, unter Umständen sogar Pflicht sein kann, sondern unverhüllte Sünde. Es wäre Abgötterei und Götzendienst. Darum weist Jesus die Zumutung zurück mit dem wiederum demselben Zusammenhang wie die beiden vorigen Schriftanführungen Jesu entnommenen Spruch Deut 6, 13, welcher durch Einsetzung von *προσκυνήσεις* statt *φοβηθήσῃ* dem vorliegenden Anlaß angepaßt und durch ein eingeschobenes *μόνῳ* ver-

[22]) *τ. δόξαν αὐτῶν* cf 6, 29; Jes 40, 6; Jak 1, 11.

stärkt ist.[23] Als ein Israelit, welcher Jahve, den Gott seines Volks, als seinen Gott und den einzigen Gott erkennt und anbeten will, überwindet Jesus den ihm nahegelegten und durch den Sinnenreiz unterstützten Gedanken, durch eine Handlung, wie sie jeder Mensch, der in die Sünde willigt, tatsächlich tut, das ihm von Gott gesteckte Ziel seines Berufslebens in einem Augenblick zu erreichen. Der Nacktheit, in welcher diesmal der Versucher seine Feindschaft gegen Gott gezeigt hat, entspricht es, daß Jesus ihn bei seinem Namen nennt und ihn fortgehn heißt.[24] Dieses erste nicht der Schrift entnommene Wort Jesu in diesem Kampf erscheint nicht als ein den Gegner niederschmetterndes Machtwort, sondern als ein Befehl, dem jener aus eigener Einsicht gehorcht. Er läßt Jesum fahren[25] d. h. er gibt den Kampf auf und er hört auf, die bis dahin auf die Sinne Jesu geübte Wirkung auszuüben, welche ihm die Möglichkeit einer Einwirkung auf den Willen Jesu zu bieten schien. Der Teufel samt allem seinem Blendwerk ist verschwunden, und Jesus befindet sich wieder allein in der Steinwüste und hungert. Wenn letzteres schon aus dem bisherigen Gang der Erzählung zu schließen wäre, so wird es vollends durch v. 11^b verbürgt. Einer körperlichen Ortsveränderung bedarf es nicht, sondern nur eines Aufhörens der Einwirkungen des Teufels auf Jesus. An seine Stelle treten die Engel: sie treten ebenso wie vorher der Versucher, also in sichtbarer Erscheinung, an Jesus heran und bedienen ihn. Nicht einen Akt der Huldigung bedeutet *διηκόνουν αὐτῷ*, was ein anderes Verbum und einen Aorist erfordern würde, sondern will sagen, daß sie gekommen sind, um ihm bei Tisch aufzuwarten und den Hungernden zu speisen.[26]

---

[23] Daß der cod. Al., welcher Deut 6, 13 in beiden Stücken gegen BF etc. mit Mt und Lc 4, 8 übereinstimmt, hier wie anderwärts nach den ntl Citaten korrigirt ist, liegt auf der Hand. Lucian hat nur *μόνῳ* aufgenommen. Es war dieser Zusatz durch das nahestehende, von jedem Juden täglich gebetete Sch^{e}ma Deut 6, 4 cf Mr 12, 29 nahegelegt und ebenso berechtigt wie Luthers „allein“ (*sola fide*) Rm 3, 28.

[24] Der Zusatz *ὀπίσω μου* hinter *ὕπαγε* (DELMU*ΓZ*, Sc, viele Lat Just. dial. 103; Tert. Scorp. 15 gegen ℵBC*KPSV*ΔΣ*, k f Vulg, Sah, Kop, S^1 S^3, Iren. V, 21, 2; Orig. tom. 10, 22 in Mtth., Petr. Al.), von Ss in *ὀπίσω σου* verbessert, vielleicht ebenso im Diatessaron *vade retro* (s. jedoch Forsch I, 126), ist eine sehr unpassende Interpolation aus Mt 16, 23. Dem Teufel würde dadurch ebenso wie dem Petrus befohlen, im Gefolge Jesu einherzugehen, statt ihm hindernd in den Weg zu treten.

[25] Hier natürlich nicht wie 3, 15 „er läßt ihn gewähren“, aber auch nicht bloß „er verläßt ihn“. Die Vorstellung ist die, daß er ihn vorher ergriffen (*παραλαμβάνει* v. 5. 8), gleichsam gebunden und festgehalten hat, nun aber losläßt, wie das Fieber den Kranken cf 8, 15. Der Gegensatz des vorangehenden Festhaltens ist auch 4, 20. 22; 5, 40; 13, 36; 19, 27; 27, 50 in mannigfacher Weise bemerklich.

[26] Obwohl *διακονεῖν* die mannigfaltigsten Dienstleistungen zusammenfassen kann (Mt 20, 28; 25, 44; Jo 12, 26; AG 19, 22), so bedürfte es doch

Der Glaube, den Jesus v. 4 bezeugt hat, bewährt sich: die Engel, deren Dienst ohne Gottes Willen in Anspruch zu nehmen er sich geweigert hat (v. 6f. cf 26, 53f.), schaffen ihm auf Gottes Geheiß die leibliche Speise, deren er bedarf. So mündet die in bezug auf dramatische Kraft, durchsichtige Tiefe des Gedankens und Knappheit des Ausdrucks unvergleichliche Erzählung in ihren Anfang zurück.

III. Das prophetische Wirken Jesu in Galiläa 4, 12—11, 2.

1. Allgemeine Schilderung 4, 12—25. Während die drei Stücke des zweiten Abschnitts ebenso wie diejenigen des ersten durch zeitliche Folge und inneren Zusammenhang mit einander verkettet waren, fehlt jede Anknüpfung des von 4, 12 an Folgenden an das Vorige. Nicht die siegreich bestandene Versuchung Jesu, sondern die Nachricht von der Verhaftung des Täufers wird zur Voraussetzung der weiterhin berichteten Ereignisse gemacht. Daß dem Wirken des Joh. durch seine Auslieferung an eine feindliche Gewalt ein Ende gemacht worden sei, wird ebenso wie die ganze geschichtliche Erscheinung des Mannes (3, 1) als bekannt vorausgesetzt. Der Leser bei dem dies nicht zuträfe, würde erst 11, 2 erfahren, daß Joh. ins Gefängnis geworfen wurde, und erst 14, 3f., von wem und aus welchem Anlaß dies geschehen ist. Mt geht also hier über Ereignisse, die er kennt und deren Bedeutung für die Geschichte Jesu er anerkennt, mit einer flüchtigen Andeutung hinweg. Er erwähnt die Verhaftung des Täufers nur insoweit, als es nötig war und nur zu dem Zweck, um zu sagen, daß die Nachricht von dem unfreiwilligen Ende der Tätigkeit des Joh. Jesum bestimmte, sich nach Galiläa zu begeben und dort die im folgenden geschilderte Wirksamkeit zu beginnen. Wie die Verhaftung des Täufers und die Benachrichtigung Jesu hievon sich zeitlich zu dem Inhalt von 3, 13—4, 11 verhalte, bleibt ungesagt. Hier, wo nicht einmal eine so dehnbare Zeitangabe wie 3, 1 von einem Stück zum andern überleitet, läßt sich den Worten an sich noch weniger als dort entnehmen, ob Mt über einen Zeitraum weniger Tage oder vieler Jahre schweigend hinweggeht. Auch die vor und nach 4, 12 berichteten Tatsachen geben keinen Anlaß zu der Meinung, daß Jesus gleich nach seiner Versuchung, etwa während er sich noch in der Einöde unweit der Taufstätte befand, von der Verhaftung des Täufers gehört habe, oder daß die 4, 12 berichtete Reise nach

---

hier einer näheren Angabe, wenn es nicht den engeren Sinn der Besorgung der Mahlzeit und der Aufwartung bei Tisch haben sollte Mt 8, 15; Lc 10, 40; 12, 37; 17, 8; 22, 27; Jo 12, 2, *οἱ διάκονοι* Jo 2, 5. 9. Viele Beispiele gibt Wettstein. Auch Mt 27, 55; Lc 8, 3; AG 6, 2; Rm 15, 25; Hb 6, 10 liegt dieser Gebrauch zu grunde.

Galiläa die der Reise von Galiläa an den Jordan 3, 13 entsprechende Rückkehr in die Heimat sein sollte. Zurückkehren heißt ἀναχωρεῖν 1) nicht, sondern zurückweichen, sich zurückziehen. Anlaß dazu bietet nicht selten eine Gefahr, der man sich durch Verlassen des bisherigen Aufenthaltsortes oder durch die Wahl eines bestimmten anderen Ortes zu entziehen sucht (2, 14. 22; 12, 15; Mr 3, 7), aber durchaus nicht immer, und jedenfalls hier nicht, denn da Mt weiß, daß Herodes Antipas, der Tetrarch von Galiläa und Peräa, den Täufer gefangen gesetzt hat (14, 1—12), so kann seine Meinung nicht sein, daß Jesus sich vor einem ähnlichen Angriff dieses Fürsten gerade nach Galiläa geflüchtet habe. Durch ἀνεχώρησεν statt ἦλθεν (Mr 1, 14), ἀπῆλθεν (Mt 8, 18), μετῆρεν (19, 1) drückt er den Gedanken aus, daß es an sich eher ein Sichzurückziehen als ein Hinaustreten auf den Schauplatz öffentlichen Wirkens bedeutete, daß Jesus, statt in der heiligen Stadt (4, 5; 27, 53 cf 5, 35) und dem jüdischen Stammland als Messias aufzutreten, sich von dem nicht angegebenen, jedenfalls außerhalb Galiläas liegenden Aufenthaltsort, wo ihn die Nachricht von der Verhaftung des Joh. traf, nach Galiläa begab, welches wegen seiner gemischten Bevölkerung (cf v. 15), seiner Abgelegenheit von dem Mittelpunkt des jüdischen Kultus und dem damaligen Hauptsitz der Schriftgelehrsamkeit und wegen der unreinen Sprache seiner Bewohner (Mt 26, 73; Mr 14, 70) in geringem Ansehen stand (Jo 7, 1—4. 41. 52). Welches Gewicht Mt auf die Örtlichkeit des nunmehr beginnenden Wirkens Jesu legt, zeigt v. 13—16. Zunächst wird bemerkt, daß Jesus nicht Nazareth, wie man nach 2, 23 erwarten möchte, sondern das

---

1) Dies wäre ἀνακάμψαι Mt 2, 12^{a}; AG 18, 21, ἐπανέρχεσθαι Lc 10, 35; 19, 15, πάλιν ἔρχεσθαι Jo 14, 3, auch ἀναχωρεῖν πάλιν Jo 6, 15 v. l. Das bloße ἀναχωρεῖν bezeichnet auch Mt 2, 12^{b}. 13 nicht die Rückreise, obwohl es tatsächlich eine solche ist, sondern das Sichzurückziehen vom bisherigen Aufenthaltsort und das Ausweichen vor der Gefahr, die ein abermaliger Besuch Jerusalems mit sich gebracht hätte. Während Mt 14, 13; 15, 21 die Rücksicht auf eine drohende Gefahr nicht angedeutet ist, ist eine solche hier wie 9, 24; 27, 5; AG 26, 31; Jos. bell. I, 12, 1 u. 4 geradezu ausgeschlossen. Der Harmonist kann die Reise Mt 4, 12 = Mr 1, 14 nicht mit derjenigen in Lc 4, 14 cf 4, 1 identificiren, welche nicht an die Verhaftung des Täufers, sondern an Taufe und Versuchung Jesu angeschlossen ist cf Einl II, 407; und selbstverständlich nicht mit den beiden Reisen Jo 1, 43; 2, 1 und 4, 1—46, welche in die Zeit fallen, da der Täufer in Freiheit fortwirkte Jo 3, 23—4, 3. — Ist Jo 2, 12 eine Übersiedelung der ganzen Familie, mit Ausschluß der in Nazareth verbliebenen (Mt 13, 56), wahrscheinlich dort verheirateten Schwestern berichtet, so hat Mt mit der Reise, die der Verhaftung des Täufers folgte, ein Ereignis verbunden, das in Wirklichkeit bei einer viel früheren Reise nach Galiläa sich zugetragen hat. Im aram. Original werden statt der Konstruktion καταλιπὼν-ἐλθὼν-κατῴκησεν drei koordinirte Indikative gestanden haben, und es fragt sich, ob man diese nicht als Plusquamperfekta auffassen konnte und sollte. — Über die hier wahrscheinlich echte Form τὴν Ναζαρά (ᾰ) si oben S. 114f. A 18 zu 2, 23.

am Meere d. h. am See Genezareth,[2] in dem Gebiet der Stämme

---

[2] Dieser heißt nur bei Lc (5, 1. 2; 8, 22. 23. 33) *λίμνη*, bei Mt, Mr, Jo stets *θάλασσα*, was der heidnische Polemiker bei Makar. Magn. III, 6 rügt, entsprechend dem יָם־כִּנֶּרֶת Num 34, 11; Jos 13, 27 (LXX *θάλασσα Χενερεθ*). Die Stadt, wonach der See diesen Namen führte, lag im Gebiet von Naphthali Jos 19, 35. Ebenso auch Kapernaum, denn die Westküste des Sees Genezareth, wo Kapernaum (*παραθαλασσία*) zu suchen ist, gehörte zu Naphthali. Schon darum könnte *ἐν ὁρίοις* nicht heißen auf oder an der Grenze der beiden Stammgebiete; denn diese Grenzlinie, von der zur Zeit des Mt schwerlich noch eine genaue Kunde vorhanden war, trat nirgendwo dicht an den See heran. Mt gebraucht *τὰ ὅρια* nie in diesem Sinn, sondern stets = Gebiet, *fines* (2, 16; 8, 34; 15, 22. 39; 19, 1, so auch sonst im NT und oft in LXX: Ex 7, 27; 10, 14 = גבול, 2 Reg 15, 16 = גבולים cf 1 Makk 3, 36; 10, 31). Wenn er aber von einer einzigen Stadt sagt, daß sie im Gebiet zweier Stämme liegt, so sieht man eben daraus, daß er die an einander grenzenden Gebiete von Naphthali und Sebulon als ein einziges zusammenhängendes Gebiet ansieht, wie anderwärts das Gebiet von Tyrus und Sidon (15, 21 *τὰ μέρη* cf 16, 13 ebenso von einer einzigen Stadt; Mr 7, 24 dafür *τὰ ὅρια* cf *ἡ Δεκάπολις* Mt 4, 25, *τὰ ὅρια Δεκαπ.* Mr 7, 31), — Die Pluralform *Νεφθαλειμ* v. 13 und im Citat v. 15 (dafür D aramäisch *Νεφθαλειν* cf Ps 68, 28 LXX v. l.) statt des hebr. נַפְתָּלִי (Gen 30, 8 und sonst) wird der griech. Mt bereits in LXX vorgefunden haben. Übersicht über die Schwankungen gibt Hatch-Redpath Suppl. I, 120. — *Καφαρναουμ*, hier und überall im NT stark bezeugt (Mt 8, 5; 11, 23; 17, 24), verdient den Vorzug vor dem in der jüngeren Tradition herrschend gewordenen *Καπερναουμ* (cf Ptolem. geogr. V, 16, 4 *Καπαρκοτνει ἢ Καπαρναουμ*). Es ist כְּפַר־נָחוּם, wie SsScS^1 und der Midrasch zu Kohel 7, 26 schreiben, d. h. „Dorf des (Propheten?) Nahum“, nicht *χωρίον παρακλήσεως* (so Orig. tom. XIII, 11 in Mt; Ephr. expos. ev. cons. p. 272; Onom. sacra p. 176, 74; 193, 27). Nach Jos. bell. III, 10, 8 hieß *Καφαρναουμ* auch eine ergiebige Quelle an der Westküste des Sees. Wahrscheinlich ist unser Ort Jos. vita 72 gemeint, wo der Name eines Dorfes nicht weit von Julias auf dem Wege nach Tarichea sehr mannigfaltig überliefert ist: *Κεφαρνωκον*, *-νωκων*, *-νακων*, *Καφαρνωμον*. Die Existenz des Ortes unter diesem Namen ist bei den Christen mindestens bis um 700 zu verfolgen (Eus und Hieron. onom. sacra p. 111, 22; 274 ,1; Theodosius um 530; Antoninus um 570, Arkulf um 680; Itin. Hieros. ed. Geyer p. 138. 163. 272 cf 112f.), bei jüdischen Pilgern bis ins 14. Jahrhundert cf Kasteren, Zeitschr. des Pal. Ver. Bd. XI, 219f. Ebendort sowie XV, 191, XVI, 152 über die fragliche Umwandlung von Kaphar-Nachum in Kappar Tanchum und schließlich Tell-Hûm. Nach dem Midrasch zu Koh 7, 26 (nicht 7, 20 bei Neubauer 221) deutete man diesen Vers auf *Minuth*, Ketzerei, Christentum und Hinneigung dazu, und den Sünder, der in die Fallstricke der Buhlerin fällt, unter anderem auf die „Söhne Kapernaums“. Man schließt daraus, daß es vorwiegend von Christen bewohnt war. Nach Epiph. haer. 30, 11—12 hat ein zum Christentum bekehrter Jude Joseph unter Constantin d. Gr. in Kapernaum wie in anderen Städten Galiläas eine Kirche erbaut. Um 570 befand sich dort eine Basilika, angeblich aus dem Hause des Petrus entstanden, und eine sehr stattliche Synagoge (Antoninus p. 163, 6; 197, 29, und der Anonymus p. 112, 29ff.). Für die Identität der Stadt mit Tell-Hûm cf in Kürze Buhl Geogr. 224. Unter den dortigen Ruinen finden sich Reste einer prachtvollen Synagoge, die an Lc 7, 5 und die Beschreibung jenes Anonymus p. 113, 3—5 erinnern können, und in dem einzigen noch erhaltenen Gebäude sind Reste einer alten Kirche erkannt worden. Die Literatur über die Synagogenruinen in Nordgaliläa bei Schürer II^3, 445 A 59. Über Ausgrabungen im J. 1905 s.

Sebulon und Naphthali gelegene Kapernaum zum Wohnsitz und Ausgangspunkt seiner nunmehrigen Wirksamkeit wählte. Da er förmlich dahin übergesiedelt ist, was abgesehen von Jo 2, 12 (s. oben S. 163 A 1) nur Mt berichtet, gilt fortan nicht mehr seine Vaterstadt und Heimat Nazareth (13, 54. 57), sondern Kapernaum als seine Stadt, wie sich gleichfalls nur Mt ausdrückt (9, 1). Gründe, wodurch Jesus sich bestimmen ließ, gerade diese Stadt zum Standort zu wählen, von wo aus er seine jetzt beginnende, über ganz Galiläa sich ausdehnende Wirksamkeit entfaltete (v. 17. 20), gibt Mt nicht an. Der Nachweis der Erfüllung einer Weissagung (v. 14—16) ist hier ebensowenig wie 2, 23 ein Ersatz dafür. Durch das Attribut *τὴν παραθαλασσίαν* v. 13 soll jedoch vielleicht angedeutet sein, daß die Lage am See Kapernaum für die Zwecke Jesu geeignet machte. Der damals von zahlreichen Schiffen befahrene See[3]) vermittelte einen bequemen Verkehr zwischen seinen, mit Ausnahme der Nordostseite, reich angebauten und stark bevölkerten Ufern. Überdies lag Kapernaum an der großen Straße, die von Damaskus her, südlich vom See Hule den Jordan überschreitend, durch Galiläa zum Mittelmeer führte, im Mittelalter *via maris* genannt. Es war ein Mittelpunkt des Verkehrs im nördlichen Palästina, den Jesus zum Mittelpunkt seiner Predigttätigkeit wählte. Nicht die Niederlassung in Kapernaum für sich, sondern die in v. 12—13 berichtete Tatsache, daß Jesus nach der Verhaftung des Täufers, statt in Judäa, in Galiläa von dem dazu besonders geeigneten Kapernaum aus zu predigen anfing, wird v. 14—16 als Erfüllung der Weissagung in Jes 8, 23—9, 1 bezeichnet. Trotz der Dunkelheiten des von LXX noch dunkler gemachten Textes sind doch die Grundgedanken desselben durchsichtig. Nach Androhung des von den Assyrern über Jerusalem und das Reich Juda herbeizuführenden, scheinbar hoffnungslosen Gerichtes Jes 8, 6—22, worin kaum eine Andeutung von einer nachfolgenden besseren Zeit zu

---

Mitteil. der deutschen Orientges. Nr. 29 S. 14—20. Da Kapernaum nur etwa 5 Kilometer von der Einmündung des Jordan, der die Grenze zwischen den Gebieten des Philippus und des Antipas bildete, in den See Genezareth und nach Theodosius Itin. p. 138, 5 nicht ganz 9 Kilometer (6 mill., v. l. 7 mill.) von Bethsaida = Julias entfernt und überdies an einer großen Handelsstraße lag (s. oben im Text), so wird das Zollamt Mt 9, 9 nicht unbedeutend gewesen sein. Auch daß der Landesfürst dort eine ständige Besatzung hielt (Lc 7, 2—10; Mt 8, 5—10), weist auf einige Bedeutung des Orts. Andrerseits scheint es nur eine einzige Synagoge gehabt zu haben (Lc 7, 5; Mr 1, 21). Dem כפר entsprechend heißt er bei Josephus und Eus. l. l. *κώμη*, dagegen Mt 9, 1; 11, 20—23; Lc 4, 31; Ptolem. geogr. V, 16, 4; Hieron. onom. p. 111, 22 *πόλις*. Cf noch E. Nestle in den Theol. Stud. zu m. 70. Geburtstag (1908) S. 251—265.

[3]) Josephus brachte in Tarichea (bell. II, 21, 8) 330 oder nach anderer LA 230 mit je 4 Ruderern bemannte Fahrzeuge zusammen. Der Ausdruck „alle Schiffe auf dem See" ist natürlich ungenau, da z. B. die Schiffe von Tiberias (cf Jo 6, 23), das in Feindes Hand war, ausgeschlossen sind.

finden ist (8, 20 „Morgenröte“), geht der Prophet 8, 23 über zur Schilderung der Wendung zum Besseren, die doch nicht ausbleiben kann. Das freudebringende Licht, welches die gegenwärtige und in Zukunft sich steigernde Finsternis durchbrechen wird, geht aus von der Geburt des Davidssohnes, der das verheißene Reich des Friedens herstellen wird (9, 5—6). Aber nicht in Jerusalem und im Reiche Juda wird dieses Licht zuerst aufleuchten, sondern im nördlichsten Teil des Landes Israels, welcher zuerst in die Gewalt der Assyrer geriet und von diesen gebrandschatzt und entvölkert wurde (2 Reg 15, 19. 29; 1 Chron 5, 26). Das ist das im Finstern wandelnde und im Todesschatten sitzende Volk, welches das über ihm aufleuchtende Licht des Heils zuerst zu sehen bekommt (9, 1). Die Wohnsitze desselben werden Jes 8, 23 durch 5 Ausdrücke beschrieben, welche jedenfalls nicht so zu teilen sind, daß die 3 letzten teils adverbielle, teils appositionelle Näherbestimmungen zu den zwei ersten wären; denn abgesehen davon, daß Jesaja nicht nötig hatte, umständlich zu beschreiben, wo die Stammgebiete von Sebulon und Naphthali liegen, so ist jedenfalls עֵבֶר הַיַּרְדֵּן (*πέραν τοῦ Ἰορδάνου*) hiezu ungeeignet; denn dies bezeichnet bei Jesaja zweifellos das Land[4]) östlich vom Jordan und vom See Genezareth (1 Chron 5, 26), wo keiner der beiden Stämme ansässig war. Von גְּלִיל הַגּוֹיִם dem „Bezirk der Heiden“,[5]) ist mindestens zweifelhaft, ob er sich ganz mit dem nördlichsten Teil von Naphthali deckte und nicht auch Teile von Ascher (1 Reg 9, 11 cf Jos 19, 24—31) umfaßte. Endlich דֶּרֶךְ הַיָּם bezeichnet, da es unter lauter Landschaftsnamen steht, schwerlich eine Straße, sondern das in der Richtung zum Meer gelegene Gebiet.[6]) Das adverbial gebrauchte

---

[4]) Da עבר Substantiv ist und „das jenseitige Ufer und Land“ bezeichnet (nur ganz selten, etwa Deut 4, 49 als Präposition „jenseits“ gebraucht, wofür regelmäßig בעבר resp. מעבר לעבר), so ist der Gebrauch von עבר הירדן Jes 8, 23 oder in der Mischna, Baba bathra III, 2; Schebiith IX, 2 im Sinne von *ἡ Περαία* Jos. bell. I, 30, 3; *Peraea* Plin. h. n. V, 70 durchaus korrekt. Korrekt ist auch die griech. Übersetzung *ἡ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* sc. *χώρα* Jos. ant. XII, 4, 9 extr., auch das in LXX häufigere *τὸ πέραν κτλ.*, inkorrekt dagegen die Fortlassung des Artikels, wo das griech. Adverbiale substantivirt gebraucht wird, wie Mt 4, 15 in Übersetzung von Jes 8, 23 und in Koordination mit *γῆ Ζαβουλών* und *Γαλιλαία*, noch auffallender in Koordination mit lauter Genitiven und in gleicher Abhängigkeit wie diese von *ἀπό* 4, 25. Cf jedoch 1 Makk 5. 37 (v. l.); auch Esra 4, 10. 11. 17.

[5]) LXX *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν*, 1 Makk 5, 15 *Γαλ. ἀλλοφύλων*, sonst הַגָּלִיל ohne diesen Zusatz Jos 20, 7; 21, 32.

[6]) Das adverbiale דֶּרֶךְ (Num 21, 4. 34; Deut 1, 19; Jos 2, 7; 8, 15; Jer 52, 7) heißt niemals „längs, entlang“, sondern „in der Richtung zu“. Die Übersetzung von Delitzsch (Komm. von 1889) „die Straße am Meere“ scheint mir in beiden Teilen unhaltbar. Wie die LXX das adverbiale דרך regelmäßig durch den Akk. *ὁδόν* (seltener wie Ez 8, 5; 40, 24—27 geradezu durch die bloße Präposition *πρός*) übersetzt, so auch der griech. Mt, welcher eben dadurch, daß er diesen Akkusativ in eine Reihe mit drei Nominativen

דֶּרֶךְ ist wiederum substantivirt, gleichsam wieder in ein Substantivum zurückverwandelt. Daß Jesaja unter dem Meer hier den See Genezareth verstanden haben sollte, würde ohne Rücksicht auf die Verwendung dieser Stelle durch Mt niemandem eingefallen sein. Es paßt dies auch nicht in den Zusammenhang, denn es zieht sich zwar ein Teil des Gebietes von Naphthali und ein Teil von Peräa an den Ufern dieses Sees entlang; aber abgesehen davon, daß man nur für Jes 8, 23 und wiederum nur unter dem Einfluß des mißverstandenen Mt für דֶּרֶךְ diese Bedeutung angenommen hat, würde es so verstanden nicht auf Sebulon und den Kreis der Heiden, sondern nur auf Naphthali und Peräa bezogen werden können. Daß es aber nicht dazu dient, überflüssiger Weise die Lage dieser beiden Landesteile zu bestimmen, beweist schon die Stellung zwischen diesen beiden Ausdrücken. Auch die Straße, welche man im späteren Mittelalter *via maris* nannte, lief nicht am See hin, sondern berührte ihn nur an einer einzigen Stelle, bei Kapernaum, und das Meer, zu welchem sie führte, ist das mittelländische. So auch bei Jesaja. Nachdem er zuerst die beiden an einander grenzenden Gebiete Naphthali und Sebulon genannt hat, geht sein Blick ostwärts über den Jordan und den See Genezareth, sodann westwärts in der Richtung zum Meere hin, wo das Stammgebiet Aschers lag, endlich nordwärts zum „Kreis der Heiden“. Die 5 einander koordinirten Ausdrücke entsprechen nicht 5 scharf gegen einander abgegrenzten Gebieten, sondern decken sich teilweise, aber doch nicht so, daß einer derselben fehlen könnte. Sie beschreiben in ihrer Gesamtheit das ganze zur Zeit Jesu Galiläa genannte Land mit Einschluß der östlich und westlich angrenzenden Landstriche. Daß Mt das Wort des Jesaja anders verstanden habe, daß er darin insbesondere eine Weissagung auf Kapernaum als eine am „Meer Galiläas“ d. h. am See Genezareth gelegene Stadt gefunden habe, ist zwar oft behauptet, aber nie begreiflich gemacht worden.[7]) Von einer Stadt ist in dem Citate nicht die Rede, und wenn es der Fall wäre und Mt zu dem Namen dieser Stadt oder zu einer unbestimmten Bezeichnung irgend einer Stadt דרךְ הים als eine Näherbestimmung gezogen hätte, würde er doch bei einiger Kenntnis des Hebräischen diese Worte nicht dahin haben verstehen können, daß

---

stellt, zeigt, daß er ihn ebenso wie *πέραν τ. Ἰορδ.* als ein substantivirtes Adverbiale angesehen wissen will s. vorhin A 4. Auch *πέραν* ist ja ursprünglich ein Akkusativ, wie so viele andere Adverbien und Präpositionen (*μακράν, δίκην, χάριν* cf Blaß-Kühner I, 2, 306). Mag das *ὁδὸν θαλάσσης* in manche Hss der LXX erst aus Mt 4, 15 eingedrungen sein, so haben doch Aquila und Theodotion dasselbe sicherlich nicht aus Mt, geschweige denn Mt aus jenen. Symmachus übersetzte *ὁδὸν τὴν κατὰ θάλασσαν* cf Field, Hexapla II, 447.

[7]) Schon Hier. zu Jes 8, 23 Vallarsi IV, 129 urteilte, daß Jesaja unter dem Meer den See Genezareth verstehe.

jene Stadt am Meere liegt. Mt hat die 5 sich gegenseitig ergänzenden Landschaftsbezeichnungen, welche Jes 8, 23 Objekte sind, aus dem dortigen Satz herausgelöst und als Subjekte an die Spitze seines Citats gestellt, woran sich dann das neue Subjekt von Jes 9, 1 in Mt 4, 16 bequem, aber auch dem Sinn des Propheten völlig angemessen, als Apposition anschließt; denn die Bevölkerung jener Landstriche ist das im Finstern sitzende Volk, dem das Licht zuerst aufgeht. Der Meinung, daß Mt ohne jede sprachliche Möglichkeit in dem דרךְ הים eine speciell auf das am See gelegene Kapernaum abzielende Weissagung erblickt habe, widersprechen auch die Nazaräer, welche in ihrem einzigen Ev, dem HE, wie alle anderen atl Citate des Mt, auch dieses gehabt haben (Hier. v. ill. 3 cf GK II, 687). Diese fanden nämlich in den von Mt citirten Worten des Propheten eine Weissagung nicht nur auf die zuerst in dem Gebiet von Naphthali und Sebulon aufleuchtende und das Joch der Schriftgelehrten und Pharisäer brechende Predigt Christi, sondern auch auf die Predigt des Paulus, wodurch das Ev Christi in die Gebiete der Heiden und auf den Weg des ganzen Meeres geleuchtet habe.[8]) Sie verstanden also unter הַיָּם das mittelländische Meer und dessen Küstenländer. Ein anderes Verständnis kann man auch dem griech. Mt nicht nachweisen. Wenn er die ihm sonst so vertraute LXX verglichen oder im Gedächtnis gehabt hat, mußte sie ihm völlig ungeeignet erscheinen. Er übersetzte selbständig, aber nicht den hebr. Text des Jesaja, sondern die sehr freie Umgestaltung desselben, die er in seiner aram. Vorlage vorfand. Für die Treue seiner Übersetzung, die wir im übrigen nicht prüfen können, bürgt vor allem die Härte des Ausdrucks *ὁδὸν ϑαλάσσης* (s. A 6). Andrerseits liegt auf der Hand, daß ein Mann, der Griechisch genug verstand, um unser Mtev zu schreiben, mit diesen Worten nicht ausdrücken konnte, daß das Land Naphthali oder gar die gar nicht genannte Stadt Kapernaum am See Genezareth liege cf dagegen 4, 18; 15, 29. Der Ev selbst aber mußte in der Tatsache, daß Jesus seine nach der Verhaftung des Täufers begonnene und bis zum Ende fortgesetzte öffentliche Wirksamkeit in Galiläa eröffnet und von dem hiefür geeigneten Punkt Kapernaum aus über ganz Galiläa und die im Westen, Norden und Osten angrenzenden Landstriche (4, 23; 8, 18; 14, 13; 15, 21; 16, 5. 13) ausgedehnt hat, um so mehr eine Erfüllung von Jes 8, 23—9, 1 sehen, als er keineswegs die Meinung ausspricht, daß Jesus dies in bewußter Rücksicht auf jenes Prophetenwort getan habe. Daß die Finsternis und der Todesschatten [9]) bei Jesaja ein Bild des zunächst durch Kriegsnöte, feindliche Invasion und Deportation verursachten trostlosen Zustandes jener Landesteile, in bezug auf die Zeit Jesu dagegen vor allem ein Bild der religiösen Verwahrlosung des galiläischen Volks ist (Mt 9, 36), entspricht nur dem überall zu Tage tretenden Unterschied der prophetischen Schilderung und der ntl Erfüllung, welcher kein ausschließender Gegensatz ist. Sowenig bei Jesaja in der Schilderung der von dem Davidssohn ausgehenden Segnungen und der seinem Auftreten vorangehenden trostlosen Zustände der Nation das religiöse und sittliche Moment fehlt, sowenig in der Darstellung des Berufs und der Wirksamkeit Jesu durch Mt das nationale Moment. Seinem Volk zum Heil ist in Jesus der Messias gekommen (1, 21; 2, 2; 4, 23; 10, 5 f. 23; 15, 24); daß aber seine Berufsarbeit ganz überwiegend dem verwahrlosten und verachteten, auch vom Täufer nicht aufgesuchten Volk von Galiläa gewidmet war, entspricht in der Tat wunderbar der Weissagung Jesajas. — Wie Mt die gesamte Predigt des Täufers in einen kurzen Satz zusammengefaßt hat 3, 2, so auch die Predigt, mit welcher Jesus nun in Galiläa auftrat 4, 17, und zwar in ganz den gleichen Satz wie jene. Der Leser, der noch nicht vergessen hat, wie hoch der Täufer Person und Werk seines Nachfolgers über sich und sein Werk gestellt hat 3, 11 f., und wie groß der Abstand zwischen Johannes und Jesus 3, 13—17 dargestellt war, soll durch den Gleichlaut von 4, 17 und 3, 2 überrascht werden. Obwohl die Predigt des Täufers auch aus Galiläa nicht wenige an den Jordan gelockt hatte (11, 7—9), soll doch das Volk von Galiläa aus dem Munde Jesu zunächst die gleiche Predigt hören; das Werk der Wegbereitung für den kommenden Erlöser ist wenigstens in diesem Landesteil noch nicht vollendet. Und Jesus, weit entfernt, sich dem Volk sofort als den Messias zu bezeugen, tritt zunächst nur wie Joh. als ein Prophet auf, welcher die Nähe des Himmelreichs verkündigt und zur Sinnesänderung aufruft. Wenn seine Predigt 4, 23 als *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* bezeichnet wird, so ist auch damit kein wesentlicher Unterschied ausgedrückt; denn wenn auch die Predigt des Täufers im NT sonst nicht *εὐαγγέλιον* genannt wird,10) so ist nicht abzusehen, warum sie nicht ebenso, wie die zunächst ganz gleichlautende Predigt Jesu, diesen Namen bekommen sollte. War diese Predigt doch auch schon im Munde des Joh. eine Botschaft und auch eine gute Botschaft von dem Kommen des stärkeren Mannes, der nicht nur mit Feuer, sondern auch mit Geist tauft und die Spreu nur zu dem Zweck ausscheidet und verbrennt, um das reine Getreide in seine Vorratskammern zu sammeln (3, 11 f.). Freilich sagt sich der Leser selbst, daß Jesus nach dem, was 3, 13—4, 11 berichtet ist, nicht mehr wie Joh. nach 3, 11 f. von dem Reichsgründer als seinem größeren Nachfolger reden konnte; und gewiß will auch Mt dadurch, daß er die Predigt von der Königsherrschaft Gottes erst als Predigt Jesu Ev nennt, andeuten, daß Jesus den stärkeren Ton auf die erfreuliche Seite der kommenden Ereignisse legte, während Joh. den drohenden Ernst des damit verbundenen Gerichtes in den Vordergrund stellte. Viel nachdrücklicher aber wird die Gleichheit der Predigt des größeren Nachfolgers mit derjenigen des Vorläufers hervorgehoben. Ehe nun Mt auf die Zeichnung des Schauplatzes und die zusammenfassende Angabe des Inhalts der Predigt Jesu (v. 12—17) eine allgemeine Beschreibung seines gesamten damaligen Wirkens (v. 23—25) folgen läßt, schiebt er die sehr kurze Erzählung eines Einzelereignisses ein (v. 18—22). Eben diese Stellung derselben beweist, daß dieses Ereignis nicht als Anfang einer Reihe anderer Einzelereignisse gedacht ist, sondern ähnlich wie die Übersiedelung nach Kapernaum v. 13 als ein Moment der allgemeinen Schilderung (v. 12—25), womit Mt die mit 5, 1 beginnenden und mit 9, 34 ein vorläufiges Ende findenden Einzeldarstellungen einzuleiten für gut fand. Der Leser soll wissen, daß Jesus bei seinem Wandern, Predigen und Heilen in Galiläa von anfang an von mehreren Männern begleitet gewesen ist, welche sich auf seine Aufforderung hin ihm angeschlossen haben, um von ihm zur Mitwirkung bei seiner Berufsarbeit herangezogen zu werden. Da v. 18 jeder sachlichen und zeitlichen Anknüpfung an v. 17 ermangelt, so ist nicht zu erkennen, ob die Berufung der vier Männer der erstmaligen Predigt in Kapernaum vorangegangen (cf Mr 1, 16—27) oder gefolgt ist. Als Jesus eines Tages (cf zu 3, 7) anscheinend ohne Zweck und Ziel am Strand des galiläischen Sees

---

[8]) Hier. zu Jes 8, 23ff. Vallarsi IV, 130 cf GK II, 669. Auch die vorher p. 129 angeführten christgläubigen Hebräer, von welchen Hier. die Nazaräer unterscheidet, erklärten ähnlich. Ebenso sieht Hippol., Kleinere Schriften ed. Achelis p. 62, 2 in Mt 4, 15 eine Weissagung auf die Berufung der Heiden und deutet das Meer auf dasjenige, an welchem Sidon liegt Gen 49, 13. Daß die Juden zur Zeit des Mt die Stelle auf das erste Auftreten des Messias bezogen hätten, ist durch alles, was die Evv über Jesus und seine Jünger als Galiläer den Juden in den Mund legen, besonders durch Jo 7, 41. 52 ausgeschlossen. Was Schöttgen I, 11f.; II, 96. 520f.; 524f.; 586f.; Eisenmenger, Entd. Judent. II, 747 meist aus späten Quellen beibringen, beweist nichts für das 1. und 2. Jahrhundert. Das Targum zu Jes. 8, 23; 9, 1 lenkt den Blick zurück auf die Wunder bei der Erlösung aus Ägypten und der Eroberung Kanaans und benutzt dazu die Worte „Meer (das rote), Jordan, Kreis der Heiden, Finsternis“.

---

[9]) Dem בְּאֶרֶץ צַלְמָוֶת entspricht in LXX cod. Vat. *ἐν χώρᾳ σκιᾷ* (nicht, wie man erwarten sollte, *σκιᾶς*) *θανάτου*, wogegen Mt und die meisten Hss der LXX *καί* vor *σκιᾷ* einschieben.

---

10) Cf jedoch Lc 3, 18. — *εὐαγγέλιον* in LXX nur im Plural für בְּשׂוֹרָה 2 Sam 4, 10; 18, 22 im altklass. Sinn: Botenlohn; 2 Sam 18, 25 mit v. l. *εὐαγγελισμός* = gute Botschaft; ebenso *ἡ εὐαγγελία* 2 Sam 18, 20. 27; 2 Reg 7, 9; sehr viel häufiger *εὐαγγελίζειν* und *εὐαγγελίζεσθαι* für בִּשֵּׂר, auch pass. für הִתְבַּשֵּׂר 2 Sam 18, 31. Da die hebr. Wörter zwar meistens, aber nicht stets eine gute Nachricht bezeichnen, so kann von Juden wie im Hebr. auch im Griech. *εὐαγγελία ἀγαθή* 2 Sam 18, 22 und, wenn der Text Jos. bell. II, 17, 4 in Ordnung ist, sogar *δεινὸν εὐαγγέλιον* gesagt werden. Über *εὐαγγ. τῆς βασιλείας* s. oben S. 127 A 22.

einherging, erblickte er zwei Brüder, welche eben ein großes Fischernetz in den See warfen, also sich anschickten, einen Fischfang zu tun.[11] Es wird nicht gesagt, ergibt sich aber aus der Natur der Sache, daß sie mit ihrem Kahn bereits in das tiefere Wasser hinausgefahren waren (Lc 5, 4) und nun in einiger Entfernung vom Strand den Fischzug begannen. Von dem zweiten Brüderpaar wird ausdrücklich bemerkt, daß sie sich im Fischerkahn befanden (v. 21), weil es sich nicht von selbst versteht: denn das Reinigen und Ordnen der Netze, womit sie beschäftigt waren, kann ebensogut am Land vorgenommen werden. Dem entsprechend wird von den Einen gesagt, daß sie das Handwerksgerät, womit sie eben im Begriff waren einen Fang zu tun, fahren ließen v. 20, d. h. wohl wieder in den Kahn zurückzogen, von den Andern, daß sie das Schiff samt dem darin zurückbleibenden Vater verließen v. 22. Der Erste der Vier wird außer mit dem Namen Simon (שִׁמְעוֹן), womit er von Haus aus und auch von Jesus manchmal genannt wurde, hier wie 10, 2 auch noch mit dem zweiten Namen genannt, unter dem er berühmter geworden war.[12] Der griech. Mt, welcher atl Stellen und ein ganzes aram. Buch selbständig zu übersetzen verstand, wußte natürlich so gut wie Paulus und der vierte Evangelist (Jo 1, 42) und die syrischen Evangelienübersetzer, die niemals das griech. *Πέτρος* gebrauchen, daß der Apostel von den hebräischen Christen nicht *Πέτρος*, sondern Kepha (כיפא oder כאפא, gräcisirt *Κηφᾶς*) genannt wurde; er hat aber überall die bei den grich. Christen üblich gewordene, von Petrus selbst 1 Pt 1, 1 gebrauchte Übersetzung angewandt, am auffälligsten 16, 17 neben der aram. Form seines Vaternamens. Ob Simon seinen zweiten Namen schon zur Zeit von 4, 18 führte (cf Jo 1, 42), ist hier ebensowenig gesagt, wie 16, 16—18, daß er ihn erst in dem dort vergegenwärtigten Zeitpunkt erhalten habe. Mt sagt lediglich vom Standpunkt seiner Gegenwart, daß der Fischer Simon, den Jesus an jenem Tage mit seinem Bruder zusammen mit Fischen beschäftigt fand, der unter dem Namen Petrus allgemein bekannt gewordene Mann sei. Daß die Brüder nicht zufällig einmal mit Fischen sich beschäftigten, sondern Fischer von Beruf waren, wird darum bemerkt, weil der Zuruf Jesu an dieses ihr bisheriges Gewerbe anknüpft v. 19. Überall, wo *δεῦρο*, *δεῦτε* einen Imperativ[13]) oder einen kohortativen Konjunktiv[14]) oder einen futurischen Satz[15]) hinter sich hat, drücken diese sich anschließenden Sätze den Zweck aus, zu welchem der Angeredete herbeigerufen wird. Man darf also die Aufforderung, zu Jesus zu kommen und ihm nachzufolgen (*δεῦτε ὀπίσω μου*), nicht als eine in sich vollständige und bedeutungsvolle Aussage auffassen, woran sich das Folgende als eine auf diese Voraussetzung gegründete Verheißung anschlösse. Petrus und Andreas sollen sich ihm vielmehr lediglich zu dem Zweck anschließen, daß Jesus Menschenfischer aus ihnen mache. Ebenso wie das Bild von der Erntearbeit (3, 12; 9, 37; Jo 4, 35—38) stellt auch das Bild vom Fischfang (13, 47; Lc 5, 10; Jo 21, 3—8) die Sammlung einer Gemeinde aus der Masse des Volks oder der Völker dar. An der Arbeit, durch welche eine solche zu stande kommt, sollen Petrus und Andreas nicht sofort teilnehmen, sondern Jesus will sie dazu anleiten und befähigen. Sie sollen ihn, den Prediger des nahen Himmelreichs, allerdings als Schüler begleiten, aber zu dem Zweck, dadurch zu Gehilfen seiner eigenen Arbeit erzogen zu werden. Obwohl die Aufforderung an Jakobus, der im Unterschied von anderen Trägern dieses sehr gebräuchlichen Namens der (Sohn) des Zebedäus genannt wird, und seinen Bruder Johannes nicht in eigenen Worten Jesu ausgedrückt, sondern nur durch *ἐκάλεσεν αὐτούς* v. 21 angedeutet wird, ist doch selbstverständlich, daß sie ebenso gemeint war. Schon diese Aufforderung Jesu und vollends der unbedingte und sofortige Gehorsam der 4 Männer wäre unverständlich, wenn nicht bereits ein fest begründetes Verhältnis gegenseitigen Vertrauens und Einverständnisses zwischen Jesus und ihnen bestanden hätte. Nur Leute, welche mit den Absichten Jesu wohlbekannt und von seinem Beruf für das Werk, zu dessen Mitarbeitern es sie machen wollte, fest überzeugt waren, konnten seinen kurzen Zuruf auch nur mit dem Verstand begreifen und mit willigem Herzen befolgen.[16]) Der Verzicht des

---

[11] *ἀμφίβληστρον* nur hier im NT (Mr 1, 16 nach guten Zeugen *ἀμφιβάλλειν* ohne *ἀμφίβληστρον*) eigentl. der Umwurf, daher das die Fische umfangende Netz, ohne sichere Unterscheidung von *σαγήνη* (nur Mt 13, 47 in gleicher Verbindung wie hier) und *δίκτυον* (Jo 21, 6—11). Letzteres v. 20, auch wohl Lc 5, 4—6 im Plural = *ἀμφίβλ.* im Singular.

[12] Daß *τὸν λεγόμενον*, wofür *ἐπικαλούμενον* und *καλούμενον* gering bezeugte Varianten sind, nicht notwendig einen Beinamen einführt, welcher dem eigentlichen Namen beigefügt zu werden pflegt, sieht man 2, 23; 9, 9 (13, 55); 26, 3. 14. 36; 27, 33. In der Tat ist Petrus im wirklichen Leben gewiß stets entweder Simon (Mt 17, 25; Lc 22, 31; Mr 14, 37; Jo 21, 15—17; AG 15, 14) oder Kepha resp. Petrus genannt worden (Lc 22, 34; AG 10, 13; 11, 7; 12, 14; so überall bei Paulus bald in der griech., bald in der aram. Form cf Bd IX², 68 A 84). Insofern steht die einfache Zusammenstellung beider Namen 2 Pt 1, 1, welche sich aus dem *Σίμ. ὁ λεγ.* oder *ἐπικαλούμενος Πέτρος* entwickelt hat, wie *Ἰησοῦς Χριστός* (Mt 1, 1) aus *Ἰ. ὁ λεγ. Χρ.* (Mt 1, 16; 27, 17. 22), einzig da, während sie in der erzählenden Literatur sehr gebräuchlich geworden ist, bei Mt jedoch nur einmal an bedeutsamer Stelle 16, 16. Cf zu beiden Namen Einl § 1 A 3 (nr. 7); A 16; § 38 A 8; § 60 A 9 und hier unten zu 16, 16.

---

[13]) Mt 19, 21; 25, 34; 28, 6; Jo 4, 29; 21, 12. — Num 22, 6; 2 Reg 4, 3.

[14]) Mt 21, 38; Gen 19, 32; Jes 1, 18; 2, 3. 5.

[15]) Mit oder ohne *καί* dazwischen Jud 4, 22; Kohel 2, 1; Ap. 17, 1; 21, 9. Auch ein so wie hier zu *δεῦρο* hinzutretendes *ὀπίσω μου* 2 Reg 6, 19 oder *πρός με* 1 Sam 17, 44; Mt 11, 28 ändert den Sinn nicht.

[16]) Dies gilt auch von Mr 1, 16—20, nicht ebenso von Lc 5, 1—11. Die Aufklärung für Mt und Mr gibt Jo 1, 35ff.

Schriftstellers auf die Vollständigkeit einer aus sich selbst verständlichen, den Gang der Ereignisse in glaubhafter Weise widerspiegelnden Geschichtserzählung ist hier noch offenbarer, als bei 4, 12 und bis dahin. Wie sehr es ihm nur darum zu tun ist, zu sagen, daß Jesus von Schülern, die seine Mitarbeiter werden sollten, begleitet sein Werk in Galiläa in Angriff nahm, zeigt der auch in der Ausdrucksweise sich darstellende enge Anschluß der folgenden allgemeinen Schilderung. Das *καί* v. 23 ist das erste seiner Art bei Mt. — Während die Predigt Jesu ihrem wesentlichen Inhalt nach mit derjenigen des Täufers identisch ist und auch der v. 23 dafür gebrauchte Ausdruck keinen specifischen Unterschied erkennen läßt (S. 170f.), ist doch die ganze Art und Weise des Auftretens Jesu eine andere. Joh. verharrte auf seinem Standort am Jordan; Jesus zog beständig in ganz Galiläa umher.[17]) Joh. predigte unter freiem Himmel und rief wie ein Herold [18]) in die Volksmenge hinein, die aus Stadt und Land zu ihm hinausströmte. Die Verkündigung Jesu war zwar auch ein *κηρύσσειν*, eine an das Volk gerichtete, laute und auf möglichst ausgedehnte Wirkung abzielende Predigt; aber die regelmäßige Form derselben war der Lehrvortrag in den Synagogen, in welchen das Volk an den Sabbaten vor allem zum Anhören der Lektionen aus Gesetz und Propheten sich versammelte, woran sich, soweit dazu befähigte, schriftkundige Personen vorhanden waren, eine auslegende und anwendende Predigt anschloß.[19]) Joh. brauchte als Mittel nur die Rede und die sinnbildliche Handlung; von Wundern, die er getan, wird nichts erzählt, und Jo 10, 41 lesen wir die ausdrückliche Verneinung. Jesus dagegen begleitete seine Predigt von anfang an mit einer auf alle Arten von Krankheit [20]) sich erstreckenden Heiltätigkeit. Das zu *πᾶσαν νόσον κτλ.* hinzutretende und vermöge seiner Stellung hiezu und nicht zu *θεραπεύων*, geschweige denn auch noch zu *διδάσκων* gehörige *ἐν τῷ λαῷ* wäre nichtssagend, wenn damit nicht gesagt sein sollte, daß Jesus sich zunächst auf die Heilung kranker Juden beschränkte,[21] eine Bemerkung, welche in Rücksicht auf die stark mit Heiden durchsetzte Bevölkerung Galiläas, an die eben noch das Citat v. 15 erinnert hat, keineswegs überflüssig ist. Abgesehen von der Bedeutung, welche sie für den auf 8, 5—13; 15, 21—28 cf 9, 33; 15, 31 vorblickenden oder auf 1, 21 zurückblickenden Leser hat, ist sie im hiesigen Zusammenhang[22] selbst sehr am Platz. Jesus wanderte predigend in ganz Galiläa umher und heilte jegliche Krankheit unter der jüdischen Bevölkerung dieses Landes; aber das Gerücht von ihm ging von diesem Schauplatz seines Wirkens weiter nach ganz Syrien hinein. Schon durch *ἀπῆλθεν*, welches überall ein Verlassen des bisherigen Aufenthaltsortes bedeutet,[23] aber auch dadurch, daß nicht Galiläa, sondern „ganz Galiläa" den Gegensatz zu „ganz Syrien" bildet, ist völlig gesichert, daß hier Syrien nicht als der weitere, Galiläa und das ganze „Land Israels" einschließende Begriff[24] gemeint ist, sondern einen ausschließenden

---

[17]) Er war ein עובר גלילאה (Sanhedr. 70ᵃ; Chullin 27ᵇ), ein galiläischer Wanderlehrer. — Ob *ἐν ὅλῃ τῇ Γαλ.* mit א* (om. *ὅλῃ*) BC, 157 (s. oben S. 152 A 6), Kop. Sc Sc S¹ oder nach anderer Konstruktion von *περιάγειν* 9, 35; 23, 15; Mr 6, 6 *ὅλην τὴν Γαλ.* zu lesen, können die Versionen nicht entscheiden. — Gegen *ὁ Ἰησοῦς* (om. B, 157, k, Sc, nicht Ss) spricht namentlich, daß die Zeugen, die es haben, es teils vor, teils hinter *ἐν — Γαλιλαίᾳ* stellen. Es hat sich auch 4, 17 eingeschlichen.

[18]) Das Predigen des Joh. wird immer nur *κηρύσσειν* Mt 3, 1; Mr 1, 4. 7; Lc 3, 3; AG 10, 37, im einzelnen auch *μαρτυρεῖν* Jo 1, 5ff. 19—34; 3, 26; 5, 33, niemals *διδάσκειν* genannt. obwohl er Schüler hatte Mt 9, 14; 11, 2; 14, 12, die ihn „Rabbi" anredeten Jo 3, 26. Von Jesus gebraucht Mt niemals das bloße *κηρύσσειν* (cf dagegen Mr 1, 14. 38. 39. 45; Lc 4, 18f. 44; 8, 1; Rm 16, 25), sondern wie hier *διδάσκειν καὶ κηρύσσειν* 9. 35; 11, 1, sonst nur *διδάσκειν* 5, 2; 7, 29; 13, 54; 21, 23; 22, 16; 22, 33; 26, 55. Letzteres auch Jo 6, 59; 7, 14. 28; 8, 20; 18, 20, daneben wohl *κράζειν* Jo 7, 28. 37; 12, 44 cf 1, 15, aber nie *κηρύσσειν*. Wahrscheinlich ist dieses Wort als כְּרַז und אַכְרִיז in das Syrische und in das jüdische Aramäisch übergegangen.

[19]) Außer Mt 9, 35; 12, 9; 13, 54; Mr 1, 21--27; Lc 4, 15; 4, 44; 13, 10; Jo 6, 59; 18, 20 und dem anschaulichen Bild Lc 4, 16—28 cf AG 13, 14ff.; 15, 21; Philo de septen. 6 und bei Eus. praep. VIII, 7, 12—14; 12, 10. — Das *αὐτῶν* bezieht sich auf die in *Γαλιλαίᾳ* inbegriffenen Galiläer cf 9, 35; 13, 54.

[20]) Im NT hat nur Mt *μαλακία* = Krankheit und zwar stets in

---

gleicher Verbindung 4, 23; 9, 35; 10, 1 cf Deut 7, 15 LXX *πᾶσαν μαλακίαν καὶ πάσας νόσους*, Test. XII patr. Joseph 17 *πᾶσα μαλακία αὐτῶν ἀσθένειά μου*, Herm. vis. III, 11, 2; 12, 3 (ins Moralische übergehend). Häufig *μαλακίζεσθάι* krank sein Job 24, 23; Jes. 38, 1; 39, 1; 53, 5; Jos. ant. XVIII, 6, 8; Testam. Ruben 1; Levi 17; Gad 1; Herm. vis. III, 11, 3; Lucian, Gallus 9 (neben *μαλακῶς ἔχειν*). Das Subst. als Fremdwort oft im Midrasch s. Krauß II, 340.

[21] *Ὁ λαός* ohne jede Näherbestimmung (Mt 2, 4; 21, 23; 26, 3. 47; 27, 1 *οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λ.*; 26, 5; 27, 25. 64 ohne Zusatz; 1, 21 das Volk Christi, nur in Citaten 2, 6 Gottes Volk; 13, 15; 15, 8 dieses Volk) bedeutet im Munde jedes Juden — und ein seiner Muttersprache mächtiger Jude ist auch der griech. Mt — stets Israel: 2 Pt 2. 1; Hb 7, 5. 11. 27; AG 10, 2; 26, 17; Hegesipp bei Eus. h. e. II, 23, 6. 8—12. Die Nichtjuden sind *ἔθνη* und *ἐθνικοι* oder *οὐ λαός* 1 Pt 2, 10. Vergleichbar ist der absolute Gebrauch von הארץ = Palästina im Talmud.

[22] Nicht so 9, 35, wo die jüngeren Texte dieselben Worte aus der übrigens gleichlautenden Stelle 4, 23 aufgenommen haben.

[23] Dies gilt auch von den Stellen, wo wie hier ein Ziel der Bewegung genannt ist 2, 22; 8, 18. 33; 10, 5 etc. Das durch ℵC und viele Min 4, 24 bezeugte *ἐξῆλθεν* drückt keine wesentlich andere Vorstellung aus cf Mr 1, 28. Wo eine Person oder ein konkreter Gegenstand Subjekt ist, muß das Subjekt selbstverständlich an dem Ort existirt haben, ehe es von demselben ausgeht oder fortgeht. Eine *ἀκοή* c. gen. obj. (Mt 14, 1; 24, 6; Mr 1, 28), *φήμη* (Mt 9, 26; Lc 4, 14), *ἦχος* (Lc 4, 37) entsteht erst dadurch, daß Leute, welche an Ort und Stelle die Tatsache wirklich oder angeblich miterlebt haben, anderwärts davon erzählen.

[24] H. Ewald S. 259 A 1 spricht von einem „seltsamen Gebrauch des Namens Syrien nach römischer Art". Wenn damit gesagt sein soll, daß hier Syrien im weiteren, Palästina mit einschließenden Sinn gemeint sei (s. auch Holtzmann S. 201), so ist erstens zu bemerken, daß dieser Gebrauch nicht erst römisch ist. Abgesehen von Strabo XVI, 749 ff. cf. 736 f. spricht

Gegensatz zu Galiläa und dem *λαός* daselbst, der jüdischen Bevölkerung Galiläas, bildet. In alle Teile Galiläas kam Jesus selbst mit seiner Predigt und seinen Taten; je länger je weniger bedurfte es des Gerüchts, um ihn hier berühmt zu machen. In das heidnische Syrien dagegen erstreckte sich sein Wirken nur in Gestalt des Gerüchts. Der Ausdruck wird einigermaßen hyperbolisch sein, wie beinah jedes *ὅλος* oder *πᾶς* (cf 3, 5; 4, 24^b). Aber angesichts des lebhaften Handelsverkehrs auf der Straße, an welcher Kapernaum lag, und der zahlreichen, mit dem Mutterland in stetiger Verbindung stehenden Judenschaft in den großen Städten wie Damaskus, Antiochien, Tyrus würde sich der Gefahr der Lächerlichkeit aussetzen, wer ermessen wollte, wie weit nach Norden und Nordosten das Gerücht von den Wundertaten Jesu gedrungen sein könne,[25] vorausgesetzt, daß sie wirklich geschehen sind. Es ist aber nicht zu übersehen, daß auf das Imperfektum von v. 23 in v. 24—25 lauter Aoriste folgen. Als Folgen des v. 23 geschilderten andauernden und gewohnheitsmäßigen Wirkens Jesu traten die v. 24—25 erwähnten Ereignisse ein. Das Gericht davon verbreitete sich bis tief in Syrien hinein. Man wartet nicht, bis Jesus einen Ort berührte und aus eigenem Antrieb den einen oder anderen Kranken daselbst heilte, sondern man brachte, wie es wiederum in volkstümlicher Übertreibung[26] heißt, alle an ver-

---

schon Herodot von *Παλαιστίνη Συρίη* und umgekehrt I, 105; II, 106; III, 91 IV, 39, sowie von *Σύροι οἱ Παλαιστῖνοι* III, 5 und *Σύροι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ* II, 104; VII, 89 = die Juden. Zweitens wäre dies nicht seltsamer, als daß der Jude Philo (bei Eus. praep. VIII, 12, 1) das heilige Land *ἡ ἐν Παλαιστίνῃ Ἰουδαία* nennt, oder daß der Grieche Lc „nach römischer Art“ ganz Palästina *Ἰουδαία* nennt (1, 5 cf Einl § 11 A 4; § 60 A 18). In der Tat aber gebraucht Mt hier *Συρία* ganz so wie die Hebräer in Palästina und die ntl Schriftsteller von den nördlich und nordöstlich an Palästina angrenzenden Gebieten cf Lc 2, 2; AG 15, 23. 41; Gl 1, 21. Auch mit AG 18, 18; 20, 3: 21, 3 verhält es sich nicht anders; denn eine Seefahrt von Korinth oder Ephesus mit Jerusalem als letztem Reiseziel war immer zunächst eine Fahrt zu dem einen oder anderen nicht zum jüdischen Gebiet gehörigen Hafen, wie Tyrus und Ptolemaïs (AG 21, 3. 7), und wurde von den Schiffsleuten, mit denen man zu verhandeln hatte, eine Fahrt nach Syrien genannt.

[25] Merkwürdig genug hat Ss (nicht Sc S^1, über Tatian sind wir noch nicht unterrichtet GK II, 540f.) den ganzen Satz *καὶ ἀπῆλθεν-Συρίαν* getilgt; ob ebenso wie die LA *συνορίαν* für *Συρίαν* in cod. *Γ* aus kritischen Bedenken gegen die Tatsache? Später haben die Syrer gerade diese zum Fundament ihrer Sage vom König Abgar und von Addai, dem Jünger Jesu, dem ersten Missionar von Edessa gemacht cf Doctr. of Addai ed. Phillips 1876; Eus. h. e. I, 13; Forsch I, 350ff.

[26] Während das artikellose *πᾶσαν* v. 23 nur jede vorkommende Art von Krankheiten einschließt, ist durch *πάντας τοὺς κτλ.* formell die Gesamtheit der zu jener Zeit vorhandenen Kranken bezeichnet. Ebenso auch AG 10, 38. Als Subjekt von *προσήνεγκαν* sind die schon durch *αὐτῶν* v. 23 vorgestellten Galiläer zu denken. Daß auch aus weiterer Ferne, sei es von Judäa v. 25, sei es aus Syrien Kranke zu Jesus nach Galiläa gebracht worden seien, würde nicht ungesagt geblieben sein und ist nirgendwo

schiedenartigen Krankheiten Leidenden und von Schmerzen Geplagten, insbesondere Besessene, Mondsüchtige und Gelähmte zu Jesus, und Jesus weigerte sich nicht, sie zu heilen. Endlich kam es dahin, daß große Volkshaufen nicht nur aus Galiläa, sondern auch aus der angrenzenden Dekapolis, aus Jerusalem, Judäa und Peräa,[27] also aus allen Teilen Palästinas mit Ausnahme Samarias ihn auf seinen Wanderungen begleiteten. Wie lange die v. 23 geschilderte Berufstätigkeit Jesu gedauert hat, bis alle diese Wirkungen eintraten, ist nicht gesagt. Aber jeder Verständige sagt sich selbst, daß Monate dazu erforderlich waren, bis von dem Anfang aus, den Jesus bald nach der Verhaftung des Täufers machte (v. 12. 17), der Höhepunkt erreicht wurde, zu welchem Mt den Leser v. 24—25 raschen Schrittes geführt hat. Er hat in großen Zügen ein Bild von dem gesamten Wirken Jesu in Galiläa gegeben, auf grund dessen er bei seinem Einzug in Jerusalem als der Prophet Jesus aus dem galiläischen Nazareth begrüßt wurde (21, 11). Ein flüchtiger Überblick über die folgenden Kapitel lehrt, daß Mt hiemit zugleich ein Programm aufgestellt hat, dessen Hauptpunkte er in einer Reihe von Einzelbildern ausführen wollte. Es folgt zuerst c. 5—7 ein Beispiel des Lehrens Jesu (*διδάσκων*); zweitens c. 8, 1—17 eine Auswahl von Heilungstaten (*ϑεραπεύων*); drittens 8, 18—34 eine aus einer Menge kurzer Erzählungen zusammengesetzte Schilderung des Umherwanderns (*περιῆγεν*). Wenn der mit 4, 23 beinah buchstäblich übereinstimmende Satz 9, 35 als Abschluß des dort Begonnenen sich darstellt, so bildet er doch zugleich den Übergang zu einem neuen Abschnitt (9, 36—11, 1), in welchem ein vierter Punkt des Programms ausgeführt wird: das ist die unentbehrliche Mitarbeit der folgsamen Schüler, die Jesus zu Menschenfischern machen wollte (4, 18—22).

2. Die Bergpredigt[1] als Beispiel des Lehrens

überliefert. Liest man *καί* (om. BC*) vor *δαιμονιζομένους*, so wird es mit den beiden folgenden *καὶ* (*et-et*) in Korrelation stehen. Sc Ss fanden diese doch nicht vollständige Aufzählung hinter den zusammenfassenden Ausdrücken unpassend und schrieben hinter *συνεχομένους* nach Lc 4, 40 oder nach Tatian (?) „und auf einen jeden von ihnen legte er seine Hand und heilte sie alle“. Ein *πάντας* haben auch D und viele Lat hier.

[27] Über die Konstruktion von *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* s. oben S. 166 A 4. Unter *Δεκάπολις* cf Mr 5, 20; 7, 31 ist das Gebiet im Süden und Südosten des Sees Genezareth zu verstehen, in welchem die meisten der 10 „reichsunmittelbaren Städte“ mit vorwiegend heidnischer Bevölkerung lagen, die Pompejus von der jüdischen Herrschaft ausgenommen hatte, Skythopolis westlich vom Jordan, östlich Hippus, Gadara, Pella, Dion, Gerasa, Philadelphia etc. Von den weiter abliegenden Städten des ursprünglich aus 10, später aus mehr Städten bestehenden Bundes wie Damascus ist natürlich abzusehen, wo wie hier Dekapolis eine Landschaft bezeichnet.

[1] Aus der Literatur seien hervorgehoben: Augustini de sermone domini in monte ll. II (Ed. Bassan, 1797 vol. IV, 217—312) mit den Er-

Jesu c. 5—7. Wie 3, 7 geht auch 5, 1 Mt von einer allgemeinen Schilderung zu einem einzelnen Ereignis über, ohne durch eine unbestimmte Zeitangabe eigens darauf aufmerksam zu machen, daß er aus der großen Zahl der Tage, auf welche die vorige Schilderung sich bezieht, einen einzelnen herausgreife. Da er jedoch durch *τοὺς ὄχλους* auf das artikellose *ὄχλοι πολλοί* 4, 25 zurückweist, kann der Leser nicht im Zweifel darüber sein, daß die folgende Rede erst dann gehalten worden ist, nachdem das Wirken Jesu in Galiläa den durch 4, 25 angezeigten Höhepunkt erreicht hatte.[2]) Dazu stimmt auch der Inhalt der Rede, welche, wie die Auslegung im einzelnen nachzuweisen hat, in allen ihren Teilen und in jeder Beziehung eine vorgerückte Stufe der Entwicklung zur Anschauung bringt. Alles, was man darüber gesagt hat, daß Mt die Bergpredigt in den Anfang des galiläischen Wirkens Jesu verlege oder sie als Antrittsrede des großen Lehrers aufgefaßt haben wolle,[3]) schwebt also in der Luft oder steht vielmehr mit dem Wortlaut von 4, 25—5, 1 in Widerspruch. Da 4, 23—25 kein bestimmter Zeitmoment vergegenwärtigt und daher auch nicht gesagt war und gesagt werden konnte, daß Jesus sich in der Ebene und zugleich in der Nähe eines Berges oder Gebirges befand, so befremdet der Artikel von *τὸ ὄρος* hier noch mehr als 14, 23; 15, 29; Mr 6, 46; Lc 8, 32; Jo 6, 3. 15, wo vorher eine bestimmte Situation gezeichnet ist, so daß wir den in der Nähe befindlichen Berg verstehen. Da aber Mt anderwärts den Artikel fortläßt (4, 8; 5, 14; 17, 1), und da auch Mr 3, 13; Lc 6, 12; 9, 28 ein so unvorbereitetes *τὸ ὄρος* zu lesen ist, so wird letzteres nicht als ungeschickte Übersetzung, sondern als idiomatische Ausdrucksweise der Evangelisten zu beurteilen sein.[4]) Es bleibt der Eindruck einer ge-

---

gänzungen retract. I, 19 und de adulter. conjugiis ll. II (ed. Vindob. 1900, sect. V, 3, 347—410); Luther, Auslegung des 5. 6. u. 7 Kapitels St Matthäi, 1532 (Erl. Ausg. 43, Deutsche Schr. 11. Bd.); Faustus Socinus (Bibl. fatr. Polon. tom. I, Irenopoli 1656, p. 1—72, unvollendet geblieben, reicht bis 6, 20); Tholuck, Die Bergrede Christi, 5. Aufl. 1872 (Werke, Bd. 10); Achelis, Die Bergr. exeget. u. krit. untersucht 1875; Steinmeyer, Die Rede auf dem Berge, 1885.

[2]) Ss (nicht Sc) beginnt mit 4, 25 einen in 5, 1 wiederaufgenommenen Satz: „Und als viel Volks (anwesend) war von Galiläa . . ., als Jesus das viele Volk sah, stieg er auf den Berg“. Sh (ed. Lewis p. 61 u. LXV) macht eine Lektion aus 4, 25—5, 12, eine zweite aus 4, 23—5, 13.

[3]) Baur, Kanon. Evv. S. 584 „Eröffnung des messianischen Plans“, S. 587 „Inauguralrede“; Weizsäcker S. 150 „die grundlegende Predigt“; S. 184 sie soll darstellen „die Einladung Jesu in das Himmelreich und die Vorschriften für dasselbe“; Holtzmann, HK S. 201 „Antrittsrede vor Volk und Jüngerschaft“. Ewald S. 258 Mt habe die Rede „ganz nach vorn in eine Zeit gerückt, wo Jesus die Zwölf noch nicht um sich hatte“.

[4]) Aram. טורא entspricht ebensowohl dem *ὄρος* 4, 8 als dem *τὸ ὄρος* 5, 1. Bei *τὰ ὄρη* 18, 12; 24, 16 fällt uns der Artikel nicht auf, weil wir in gleichem Fall ebenso sagen „in oder auf die Berge“. Wir sagen aber

wissen Nachlässigkeit der Erzählung. Eine solche zeigt sich hier auch sonst noch. Wenn man denken möchte, daß Jesus, um allein zu sein, sich vor dem Andrang der Menge auf den Berg als an einen weniger bequem zugänglichen Ort zurückgezogen habe (cf 14, 23 *κατ᾽ ἰδίαν*, Jo 6, 15; Mr 6, 46; Lc 6, 12), so sieht man spätestens aus 7, 28, daß die Volksmenge doch während der Rede anwesend ist. Wenn es andrerseits von den Jüngern heißt, daß sie an Jesus herantraten, nachdem er sich niedergesetzt hatte, so scheint er sich zeitweilig auch vor diesen zurückgezogen zu haben, was doch nicht berichtet ist. Das Bedürfnis einer deutlicheren Vorstellung mögen wir aus Lc 6, 12—20 befriedigen. Dem Mt genügt es, dem Leser gesagt zu haben, daß Jesus eines Tages auf einem Berge oder, da nicht leicht ein Mensch zu solchem Zweck den obersten Gipfel eines Berges wählen wird, vielmehr an einem Berge in Galiläa 5) die folgende Rede gehalten habe, während seine Schüler in seiner nächsten Nähe standen oder saßen (Mr 3, 32. 34), aber auch eine große Volksmenge den weiteren Zuhörerkreis bildete. Da wir aber letzteres nicht unmittelbar aus v. 1, sondern erst durch Vergleichung von 7, 28 erkennen, so kann sich *αὐτούς* v. 2 nicht auch auf die *ὄχλοι*, sondern nur auf *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* beziehen, was durch den Fortgang der Rede von v. 11 an durchaus bestätigt wird cf Lc 6, 20. Das hier zum ersten Mal vorkommende *μαθηταί* bezeichnet Leute, die sich dem Lehrer für längere Zeit als Schüler angeschlossen haben. 6) Es bedeutet ein festes und dauerndes Verhältnis. Daß die vier 4, 18—22 Genannten dazu gehörten, muß der Leser annehmen. Ob und wie sehr ihre Zahl inzwischen gewachsen sei, kann er nicht erraten. Durch sein Niedersetzen, wobei ein aus dem Boden hervorragender Stein ihm als *καθέδρα* gedient haben mag, gibt Jesus zu erkennen, daß er einen längeren Vortrag beabsichtigt. 7) Die Jünger, welche in folge dessen als

---

auch „in den Wald“, „auf dem Feld“, als ob es nur einen Wald und ein einziges Feld gäbe. Warum nicht Mt und Lc mit gleichem grammatischem und logischem Recht „auf den Berg“? Cf *ἡ ἔρημος* Mt 3, 3 (neben 3, 1); 4, 1; 11, 7; 24, 26.

5) Nach Mt 8, 1—5; Lc 7, 1 scheint der Berg nicht weit von Kapernaum gelegen zu sein. Die Tradition, welche den zweizackigen Karn Hattin als „Berg der Seligkeiten“ bezeichnet, ist erst vom 13. Jahrh. an und nur bei Lateinern nachweisbar, also geschichtlich wertlos, übrigens nicht unpassend cf Robinson, Paläst. III, 485; Bädeker-Socin^4 S. 277. Nach Hier. dachten manche *simpliciores* an den Ölberg, er selbst an den Thabor.

6) Das späthebr. תַּלְמִיד (1 Chron 25, 8; Mischna Pirke Aboth 1, 1; 2, 8), welches in das Aramäisch der Targume (z. B. 2 Reg 2, 15 die Schüler = hebr. Söhne des Propheten) und Talmude, sowie in die syrische Bibel überging, wurde von den Juden auch auf die Schüler Jesu angewandt bab. Sanhedr. 43^a; Aboda Zara 17^a. Das Verhältnis des Schülers zum Lehrer wird mit dem des Knechts zum Herrn und dem der Hausgenossen zum Hausherrn zusammengestellt Mt 10, 24f.

7) Der Lehrer sitzt beim Vortrag Lc 4, 20; 5, 3; Mt 13, 1. 2; 24, 3;

die Lernbegierigsten sich enger um ihn scharen, belehrt Jesus in der ganzen langen Rede, deren Bedeutung auch durch das feierliche *ἀνοίξας τὸ στόμα* im voraus angedeutet wird. Diese Rede veranschaulicht also nicht unmittelbar die an das Volk von Galiläa zum Zweck von dessen Bekehrung gerichtete Predigt von dem nahegekommenen Gottesreich (4, 23. 17), sondern ist eine Belehrung derjenigen, welche die gute Botschaft längst beherzigt und sich Jesu als gläubige und gehorsame Schüler angeschlossen haben. Wie sie schon ganz äußerlich nicht der Schilderung von 4, 23 entspricht, sofern sie nicht in einer Synagoge, sondern unter freiem Himmel gehalten ist, so enthält sie auch keinerlei Ausführung der kurzen Zusammenfassung der anfänglichen Predigt 4, 17. Warum Mt gleichwohl diese Rede zum Beispiel des Lehrens Jesu gewählt hat, muß aus ihrem Inhalt und ihrem Verhältnis zum Zweck des ganzen Buchs erkannt werden. Im voraus ist nur zu sagen, daß eine Belehrung der Jünger vor den Ohren einer großen Volksmenge doch auch eine Belehrung dieser ist (7, 29). Indem die Menge, welche nach 4, 24f. zumeist durch die Heilungstaten Jesu angelockt ihm nachlief, es mit anhörte, wie Jesus seine Schüler und regelmäßigen Zuhörer belehrte, erfuhr sie, worauf die Absicht Jesu im letzten Grunde gerichtet war; und wenn der Menge die Voraussetzungen fehlten, auf grund deren Jesus die längst zu ihm bekehrten Jünger belehrte, so konnte gerade darum diese Rede, wenn sie überhaupt auf die Menge Eindruck machte, für diese auch eine zu bußfertigem Glauben erweckende Predigt werden. Aber eine direkte Verkündigung des Ev darf man nach dem beharrlichen Gebrauch dieses Worts im NT nicht in einer Rede suchen, welche als ein Lehrvortrag für die bereits glaubenden Jünger nicht nur von Mt charakterisiert wird,[8]) sondern auch sich selbst so charakterisiert. — Die Rede beginnt allerdings nicht mit einer Anrede der Jünger, die erst v. 11 eintritt, sondern mit 8 gleichförmig gebildeten Sätzen v. 3—10, welche durch ihnen psalmartigen Ton, durch die Paradoxie der darin enthaltenen Urteile und durch die Lieblichkeit der damit verbundenen Verheißungen geeignet waren, die Aufmerksamkeit auch des weiteren Hörerkreises zu erregen. Es sind weder 7 noch 9 noch 10 Makarismen,[9]) sondern, wie man von jeher ge-

---

26, 55; AG 16, 13; Iren. ad Florin. bei Eus. h. e. V, 20, 6. Die *καθέδρα* ist das Symbol des Lehramts Mt 23, 2; Ep. Clem. ad Jac. 2. Nur ausnahmsweise, bei gehobener, mehr prophetischer als lehrhafter Rede steht der Prediger AG 2, 14; 13, 16, Jo 7, 37.

[8]) Ebenso Lc 6, 20 Belehrung der Jünger, die auch von anfang an angeredet werden, und doch 7, 1 *εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ.* Die Berücksichtigung des weiteren Kreises auch 6, 27. 46. Übrigens s. unten am Schluß der Auslegung von Mt 5—7 über das Verhältnis beider Berichte.

[9]) Während Meyer, Ewald u. a. nur 7 zählten, was Wellh. durch Streichung von v. 4 fertig bringt, fand Delitzsch, Unters. S. 76 hier einen

wöhnlich gezählt hat, deren 8. Der Gleichlaut des begründenden Satzes in v. 3 und 10 berechtigt nicht dazu, den v. 10 als eine Wiederholung von v. 3 von der Zählung auszuschließen; denn die Charakteristik der Personen, die Jesus selig preist, ist hier und dort eine sehr verschiedene. Andrerseits ist durch die refrainartige Wiederkehr des ersten Begründungssatzes in v. 10 der Kreis gleichartiger Sätze geschlossen; und v. 11 und 12 können umsoweniger als 9. und 10. Makarismus dem Eingang der Rede zugerechnet werden, als hier erst die fortan festgehaltene Anrede der Jünger eintritt, übrigens aber kein neuer Gedanke ausgesprochen, sondern nur der 8. Makarismus auf die Jünger angewandt wird. Fassen wir zunächst die 8 Hauptsätze ins Auge, so entspricht das ebenso oft wiederholte *μακάριοι* dem stets nur im Verhältnis des stat. constr. zu einer Personbezeichnung vorkommenden אַשְׁרֵי[10] und hat zum Gegensatz das הוֹי oder אוֹי, *οὐαί*. Es ist wie dieses an sich weder Anwünschung eines zukünftigen Schicksals, noch inhaltliche Beschreibung eines gegenwärtigen Zustandes, sondern ein empfindungsreicher Ausdruck des Urteils, daß der, dem solches zugerufen oder über den es ausgerufen wird, glücklich zu schätzen sei, wie der, welchem ein „wehe" zugerufen wird, dadurch als ein beklagenswerter Mensch bezeichnet wird. Glückliche Leute nennt Jesus die, welche nach gemeinem Urteil der Menschen am wenigsten dafür gelten. Die Ersten sind *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*. Einige Mißverständnisse dieser Worte hätte schon die Beachtung des

---

ntl Dekalog, zu welchem Ende nicht nur v. 11, welcher nur Anwendung von v. 10^a auf die Jünger, sondern auch v. 12, welcher Anwendung von 10^b auf dieselben ist und nicht einmal ein *μακάριοι* enthält, mitgezählt werden muß. Die *octava beatitudo* bildet nach Hier. den Schluß (Vall. VII, 24 cf VII, 511 zu Gl 5, 22 *inter octo evangelii benedictiones*). Hilar. faßt v. 11—12 mit v. 10 als eine einzige Seligpreisung zusammen. Chromatius hielt eine Predigt über die *octo beatitudines* (Gallandi VIII, 333). Augustin läßt sich auch durch die unglückliche Zusammenstellung mit den 7 Gaben des Geistes in Jes 11, 1 nicht ernstlich in der richtigen Zählung irremachen (serm. dom. lib. I, 10—12). Theoph. lat. Forsch II, 78; III, 237 f.; Zezschwitz, Syst, der Katech. II^2, 1, 210. Wir sehen auch hier, daß Mt. sich auf Zahlensymbolik nicht einläßt: die 8 ist an sich ebenso bedeutungslos wie die 14 (1, 17).

[10] Regelmäßig durch *μακάριος* ohne Kopula übersetzt in LXX z. B. Ps 1, 1; 2, 12; 32, 1. 2; Prov. 3, 13; auch Sir 14, 1. 2. 20; 48, 11 daher auch an den anderen Stellen, wo das Original fehlt, אשרי vorauszusetzen. In der Anrede tritt meist die Kopula hinzu Mt 5, 11; 16, 17; Lc 6, 22; 14, 14; Jo 13, 17; sonst selten Mt 11, 6; Lc 12, 38; Prov 14, 21; Jk 1, 25. Für die Bedeutung lehrreich Lc 11, 27; 23, 29 (Lc 1, 48); Rm 14, 22; Ap 1, 3 und das gegensätzliche *οὐαί* Mt 11, 21; 24, 19; Lc 6, 24—26. Die Vorstellung eines glücklichen, in sich völlig befriedigten und befriedigenden Daseins (1 Tm 1, 11; 6, 15; Jk 1, 12 cf 1 Kr 7, 40; AG 20, 35), welche unser „selig" ausdrückt, hat das Wort nie, wo es als Ausruf ohne Kopula steht. Auch Ap 14, 13 heißt es nicht mehr als *μακαρίζομεν* Jk 5, 11. Die alten Lateiner schwankten Mt 5, 3 ff. zwischen *felices* und *beati* s. Rönsch, Tert.'s NT S. 66; Cypr. test. III, 5 u. 6 v. l.

griech. Ausdrucks fernhalten können. Da *πτ.* oft genug *πλούσιος* zum Gegensatz hat, übersetzen wir es durch arm, verwischen aber dadurch den sehr merklichen Unterschied von *πένης*, *ἐνδεής* u. a. Nach Etymologie und feinerem Sprachgefühl bezeichnet *πτ.* den sich Bückenden, scheu sich Duckenden, den Bettler.[11] Es drückt nicht den Mangel an irgend etwas, sondern die Haltung des Bedürftigen aus. Wenn *πτ.* überhaupt eine Angabe des Gutes bei sich haben könnte, dessen Einer ermangelt, könnte diese jedenfalls nicht im Dativ, sondern nach Analogie der Synonyma nur etwa im Genitiv angeschlossen werden. Die Übersetzung „arm an Geist" ist also, abgesehen davon, daß Mangel an Geist, oder vielmehr an dem Geist schlechthin, an göttlichem Geist von Jesus nicht als ein glücklicher Zustand betrachtet worden sein kann (Jud v. 19), sprachlich unmöglich.[12] Es kann *τῷ πνεύματι* auch nicht das Wesen bezeichnen, für welches oder nach dessen Urteil die Betreffenden arm sind;[13] denn der in Jesus wohnende und durch ihn redende Geist beurteilt sie vielmehr als glückliche Menschen. Keinerlei Sprachgebrauch rechtfertigt auch die Deutung, wonach *τ. πν.* die Macht wäre, durch deren Wirkung die Armen arm sind,[14] oder die andere, wonach gemeint wäre, daß sie es in geistlichem d. h. bildlichem, allegorischem Sinn seien.[15]) Dahingegen zeigt sich *τῷ πνεύματι* ebenso wie *τῇ καρδίᾳ* in Verbindung

---

[11] Göbel, Lexilogus I, 165: Tert. c. Marc. IV, 14 in. „*beati mendici*"; *sic enim exigit interpretatio vocabuli, quod in Graeco est.* Er selbst übersetzt doch sonst *felices* oder *beati pauperes* de pat. 11; fuga 12 cf ux. II, 8, einmal sogar *egeni* idol. 12. Ausführlicher Op. p. 56 unter Berufung auf das Griechische, unter anderem *qui sic sunt humiles, ut semper adjutorium dei sint mendicantes.* Gut auch Marc Aurel IV, 29 *πτωχὸς ὁ ἐνδεὴς ἑτέρου καὶ μὴ πάντα ἔχων παρ᾽ ἑαυτοῦ τὰ εἰς τὸν βίον χρήσιμα.* Opp. zu *πτωχοί* ist 2 Kr 6, 10 *πλουτίζοντες*, nicht *πλούσιοι.* Anderes bei Wettstein.

[12] So noch Fritzsche: *nemo τῷ πν. nisi de re, qua illi essent destituti, accipere non potest.* Nicht nur *ἐνδεής*, *ἐπιδεής*, *ἐλλιπής*, *λειπόμενος* (Jk 2, 15 cf 1, 5), sondern auch *πένης* hat, wenn gleich selten, den Genitiv bei sich (Eurip. Elektra 37; Plat. epist. 7 p. 332 cf *πένομαι* Aesch. Eumen. 409 al. 431), so auch *πλούσιος* nicht selten, schwerlich aber jemals *πτωχός* außer bei schlechten Exegeten, und selbstverständlich keines dieser Wörter einen Dativ zur Bezeichnung des Gutes, das einem mangelt.

[13] So Jk 2, 5 *πτ. τῷ κόσμῳ.* Diese Bedeutung wollte Wettstein I, 285 dem *τῷ πν.* geben, indem er es gegen die Wortstellung und mit Mißachtung der Symmetrie der 8 Sätze zu *μακάριοι* zog: „glücklich nach dem Urteil des Geistes". Ähnlich Paulus I, 644 „glücklich im Geist".

[14] Dies war wohl die grammatische Ansicht derer, welche hier die freiwillige Armut gepriesen fanden, wie sie Jesus Mt 19, 21 gefordert und nach 2 Kr 8, 9 selbst vorbildlich gezeigt hat (Basil. in ps. 33 ed. Garnier I, 147; Greg. Nyss. orat. 1 de beatit. ed. Par. 1638, I, 766 ff., dieser einmal p. 771 *ὁ διὰ τὸ πνεῦμα πτωχεύων*). Wie aber diese Theologen, besonders Gregor, die verschiedensten anderen Deutungen in unklarer Weise mit jener verbinden, so haben Chrys. Hier. u. a. mit ihrer übrigens richtigen Deutung (die Demütigen) die von der freiwilligen Armut zu verbinden gesucht. Sie ist um so verfehlter, als *τ. πν.* als Näherbestimmung von Handlungen (bei Mt nie ohne *ἐν* 3, 11; 12, 28; 22, 43 cf 4, 1) eher die übermächtige Bestimmtheit durch den treibenden Geist, als die Freiwilligkeit ausdrückt (AG 6, 10; 20, 22; Rm 8, 14; 1 Kr 14, 15; Gl 5, 25). Wenn

---

Orig. (de princ. IV, 22 cf in Matth. tom. XVI 12; c. Cels. II, 1; Eus. h. e. III. 27, 6; Epiph. haer. 30, 17) mit Rücksicht auf den angeblichen Wortsinn des Namens Ebjoniten von diesen sagt: *οἱ πτωχοὶ τῇ διανοίᾳ Ἐβιωναῖοι, τῆς πτωχῆς διανοίας ἐπώνυμοι,* so hat er dies natürlich nicht als die richtige Deutung von Mt 5, 3 ausgeben wollen, als ob Jesus die Ebjoniten oder Leute, welche wie sie in bezug auf den Verstand und das Verständnis arm seien, selig gepriesen habe. Es kann dies auch nicht eine bei den Ebjoniten übliche Deutung, sei es von Mt 5, 3, sei es ihres eigenen Namens gewesen sein. Wie die Nazaräer, die mißbräuchlich auch Ebjoniten genannt wurden (GK II, 266—673), Mt 5, 3 gedeutet oder in ihrem HE überliefert haben, wissen wir nicht. Die eigentlichen Ebjoniten haben sich nicht um Mt 5, 3, sondern nur um Lc 6, 20 bekümmert cf Clem. hom. 15, 10 *ὁ διδάσκαλος ἡμῶν πιστοὺς πένητας ἐμακάρισεν* d. h. er hat ihnen verheißen, daß sie, wenn sie sonst fromm sind, nicht darum verdammt werden sollen, weil sie keine Wohltätigkeit üben konnten, welche für jeden Besitzenden das Mittel ist, sich des sündhaften Geldes und damit der Sünden zu entledigen cf hom. 15, 9 *πᾶσι τὰ κτήματα ἁμαρτήματα.* Sie verstehen unter der von Jesus gepriesenen Armut den Nichtbesitz von Geld, die *πενία*, und wenn sie auch das Reichwerdenwollen (*τῇ προαιρέσει πλουτεῖν*) verurteilen, so verrät doch nichts eine Bezugnahme auf das *τῷ πνεύματι* des Mt, welches sowohl bei richtiger Auffassung als bei der falschen = *τῇ διανοίᾳ* die Deutung auf die Besitzlosigkeit ausgeschlossen haben würde. Die Führer dieser Ebjoniten, ein Symmachus und die Vf der Clementinen, waren gelehrte Leute, und bei ihrer religions-philosophischen Neigung ist ganz undenkbar, daß sie den ersten Makarismus auf die rücksichtlich des Verstandes Dürftigen bezogen haben sollten. Es ist aber auch unglaublich, daß sie sich mit Bezugnahme auf Mt 5, 3; Lc 6, 20, oder daß andere Juden sie wegen ihrer äußeren Armut אֶבְיוֹנִים genannt haben sollten. Wir wissen, daß Jesus in jenem Spruch nicht dieses althebr. Wort gebraucht hat (s. weiter unten), welches in aram. Texten nicht nachgewiesen ist und auch in hebr. Zusammenhang bei den späteren Juden recht selten zu sein scheint. Wahrscheinlich ist der Parteiname von dem Eigennamen eines Lehrers gebildet cf Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchrist. S. 436 f. Wenn man dem Epiph. haer. 30, 17 glauben darf, hätten die Ebjoniten diesen ihren Namen im Gegensatz zu der bei den Katholiken üblich gewordenen Deutung desselben aus ihrer äußeren Armut hergeleitet und diese aus AG 4, 34 f. erklärt. — Es gibt auch ein אביוני (= בית) בי als Name einer Ortschaft (s. Levy und Jastrow s. v.).

[15]) Luther hat mit seiner Übersetzung „die da geistlich arm sind" und in seiner Auslegung S. 10—14 zwar formell die Beziehung auf die irdischen Güter festgehalten, aber deren Nichtbesitz als allegorischen Ausdruck der innerlichen Freiheit von Geld und Gut aufgefaßt, welche bei Reichen wie Armen gleich notwendig und gleich möglich ist, und hat wie schon Clemens Al. quis dives salvus § 16—20 und in dieser ganzen Schrift die *πνευματικὴ πτωχεία* im Sinn von 1 Kr 7, 29—31 trefflich beschrieben. Diese sehr richtigen Gedanken lassen sich jedoch nicht aus Mt 5, 3 entwickeln, namentlich *τῷ πνεύματι* im Sinne von *πνευματικῶς* Ap 11, 8, *πνευματικός* 1 Kr 10, 4; 1 Pt 2, 5 sich nicht nachweisen. Noch unannehmbarer ist die Deutung Baur's (Ntl. Theol. S. 62 cf dess. Kanon. Evv S. 447 ff.) auf diejenigen, „denen an ihrer äußeren leiblichen Armut und im Kontrast mit derselben ihr geistiger Reichtum zum Bewußtsein kommt". Das wäre der Bettelstolz des Kynikers und so ziemlich das Gegenteil der *πτωχεία τοῦ πνεύματος.*

mit Adjektiven und intransitiven oder passiven Participien ganz regelmäßig als einer jener Dative, welche in der biblischen Gräcität den klassischen Akkusativ der Beziehung beinahe völlig verdrängt haben.[16]) Wie *οἱ καϑαροὶ τῇ καρδίᾳ* v. 8 die rücksichtlich ihres Herzens, am Herzen Reinen sind d. h. diejenigen, deren Herz rein ist, so *πτωχοὶ τ. πν.* die rücksichtlich des Geistes Armen d. i. diejenigen, deren Geist arm ist. Man kann übersetzen „die Armen (oder Bettler) am (oder im) Geist“ (nicht „an Geist“, sondern „an oder in ihrem Geist“),[17]) wenn man es nicht vorzieht, nach Luthers Übersetzung in v. 8 („reines Herzens“) besser deutsch zu sagen: „die armen Geistes sind“. Dabei ist jedoch, wie bemerkt, *πτωχοί* nur mangelhaft wiedergegeben, vollends aber das zu grunde liegende hebr. und aram. Original. Da Jesus nach Mt 11, 5 (= Lc 7, 22) und Lc 4, 18 das *εὐαγγελίσασϑαι πτωχοῖς*, לְבַשֵּׂר עֲנָוִים aus Jes 61, 1 für seine erste Aufgabe und für ein Hauptmerkmal des mit ihm gekommenen Himmelreichs erklärt hat, so scheint kaum zweifelhaft zu sein, daß die *πτωχοί*, die Jesus selig gepriesen, eben die עֲנָוִים seien. Ein Bedenken dagegen ergibt sich jedoch aus dem doppelten Umstand, daß *πτωχός* zwar Jes 61, 1 für LXX gut bezeugt ist, übrigens aber in LXX ganz überwiegend für עָנִי steht,[18]) und daß andrerseits in dem dritten Makarismus *οἱ πραεῖς* selig gepriesen werden, was an der dort offenbar zu grunde liegenden Stelle Ps 37, 11 einem עֲנָוִים entspricht und überhaupt in LXX vorwiegend zur Übersetzung dieses Wortes dient.[19]) Da nun den

---

[16]) So z. B. *ζέων* AG 18, 25; Rm 12, 11; *ἅγιος* 1 Kr 7, 34; *ταπεινός* Ps 34, 19; *ὑψηλός* Kohel 7, 8. Cf die Verbindung von *τῇ καρδίᾳ* mit *καϑαρός* Mt 5, 8; Ps 24, 4 (cf *καϑαρὰ καρδία* Ps 51, 12; 2 Tm 2, 22); *εὐϑύς* Ps 7, 11; 11, 2; 73, 2; *ταπεινός* Mt 11, 29; cant. tr. puer. LXX u. Theod. Dan 3, 87; *συντετριμμένος* Jes 61, 1 (Sin. Al. March., *τὴν καρδίαν* Vat., die gleiche Variante Ps 147, 3; nur Akkus. Jes 57, 15; Ps 34, 19; cf das gleichbedeutende *πνεῦμα συντετριμμένον, καρδίαν συντετριμμένην* Ps 51, 19). Andere Dative dieser Bedeutung 1 Kr 5, 3; 14, 20; AG 14, 8, auch Eph 4, 23.

[17]) Der syr. Tatian (Forsch I, 131), Ss Sc sachlich richtig: „in ihrem Geist“, ebenso v. 8 „in ihrem Herzen“.

[18]) Jes 61, 1 haben *πτωχοί* ABQ* und die Korrektoren von א, *ταπεινοί* א* und Randlesart von Q. Nach der Konkordanz haben LXX *πτωχός* 35mal für עני, 22mal für דל, 11mal für אביון, 7mal für רש, nur 3mal (Ps 69, 33. Jes 29, 19; 61, 1) oder wenn man die Stellen mitzählt, wo entweder das Kere (Prov 14, 21) oder das Kethib (Amos 8, 4) ענו hat, 5mal für dieses. Da es sich hier nur um den Sprachgebrauch der LXX handelt, die als Ganzes auf den griech. Mt mächtig eingewirkt hat, bedarf es keiner Unterscheidung der verschiedenen atl Bücher.

[19]) *πραΰς* mit Einschluß der Stellen, wo die mas. Tradition Varianten hat (Job 24, 4; von Num 12, 3 kann man das kaum sagen), 9mal für ענו, nur 3mal (Jes 26, 6; Zeph 3, 12; Sach 9, 9) für עני, auch *πραΰτης* für עֲנָוָה und עַנְוָה Ps 45, 5 s. auch Sir 45, 4 hebr. und griech. im Rückblick auf Num 12, 3, wo auch Aquila, Symmachus, Theodotion *πραΰς* geben. Auch *πένης*, die regelmäßige Übersetzung von אביון, und *ταπεινός*, gewöhnlich für

Wörtern *πτωχοί* und *πραεῖς* in v. 3 und 5 zwei verschiedene aram. und, sofern es sich um atl Grundstellen handelt, hebr. Wörter zu grunde liegen müssen, so liegt am Tage, daß v. 5 entsprechend dem mas. Text und der LXX von Ps 37, 11 עֲנָוִים und dagegen v. 3 sowie 11, 5 und Lc 4, 18 trotz der Anlehnung an Jes 61, 1 mit einer geringen Abweichung von mas. Text עֲנִיִּים vorausgesetzt ist.[20]) Beide beinahe identische und auch in der mas. Tradition manchmal mit einander um den Platz streitende[21]) Wörter sind dem aramäisch redenden Juden geläufig gewesen: עָנִי als עַנְיָא[22]) und עָנָו als עַנְוָן oder עַנְוְתָן. Auch von dieser Seite ist also nichts dagegen zu sagen, daß Jesus das erstere v. 3, das zweite v. 5 gebraucht habe. Es bezeichnet aber עָנִי ebensowenig wie *πτωχός* und unser „arm“ von Haus aus[23]) den Mangel an Geld oder dem nötigen Lebensunterhalt, sondern den in socialer und rechtlicher Beziehung Niedrigstehenden,[24]) welcher in der Regel auch ökonomisch ungünstig gestellt ist, daher dann den Armen und, da die ungünstige Lebenslage der Einen gewöhnlich durch Anwendung der Gewalt von seiten Anderer oder durch Schicksalsschläge herbeigeführt ist, den Unterdrückten und Gedrückten, den von der Not Heimgesuchten und Elenden, den rechtlos und hilflos in der Welt Dastehenden. Aber der Begriff greift auch in das innere Leben über.[25]) Es bezeichnet עָנִי auch den sich elend, unglücklich und hilfsbedürftig Fühlenden, womit bei frommer Denkweise von selbst eine Beziehung auf Gott, eine religiöse Bedeutung des Wortes gegeben ist. Der Fromme, der in seines Herzens Angst mit dem

---

שׁפל, finden sich an wenigen Stellen für ענו, häufiger für das allerdings überhaupt häufiger vorkommende עני.

[20]) So hat schon Schemtob und wieder Delitzsch v. 3 עֲנִיֵּי הָרוּחַ und v. 5 הָעֲנָוִים (Schemtob ohne Artikel).

[21]) S. A 18. 19, ferner Prov 3, 34 (Targ. לענוני, LXX, 1 Pt 5, 5; Jk 4, 6 *ταπεινοῖς*); Prov 16, 19; Ps 10, 12. Cf übrigens Hatch, Essays on bibl. Greek (1889) S. 73—77; Rahlfs, עני und ענו in den Psalmen, Göttingen 1892; Sellin, Beiträge zur isr. Religionsgesch. (1897) II, 284 ff. 294 ff.

[22]) Die indeterminirte Form עֲנֵא (Rahlfs S. 91) scheint nirgends nachgewiesen zu sein.

[23]) Cf Heyne's WB. s. v. Alte Redensarten wie „armer Sünder, arme Seele, du armes Kind“ u. dergl. erinnern an die ursprüngliche Bedeutung.

[24]) Cf die Zusammenstellung mit גֵּר Lev 19, 10; 23, 22; Sach 7, 10. Auch die häufige Verbindung von עָנִי וְאֶבְיוֹן Deut 24, 14; Ps 37, 14; 40, 18; 74, 21; Ez 16, 49; 18, 12; 22, 29, LXX meist *πτωχός καὶ πένης*, zeugt von Empfindung des Unterschiedes beider Wörter.

[25]) Dies verbürgt schon der Gebrauch von ענה, im Kal Jes 31, 4 den Mut sinken lassen, im Niphal Exod 10, 3 sich vor Gott demütigen, seinem Willen sich beugen. Das Fasten, die Kasteiung ist nach hebr. Anschauung nicht wesentlich eine *σωματικὴ γυμνασία* (1 Tm 4, 8), sondern ein Schwächen und Beugen der Seele (Lev 16, 31; Jes 58, 5 Piel) und zwar vor Gott (Dan 10, 12). Daher auch im christlichen Sprachgebrauch *ταπεινοφροσύνη* Kasteiung Einl § 27 A 7.

Bekenntnis, daß er elend und hilfsbedürftig sei, vor seinen Gott tritt, und keine andere Hilfe kennt und erwartet, als die, welche er von dem barmherzigen Gott erbittet, ist wahrhaft ein עָנִי (Ps 25, 16—22: 69, 30; 70, 6; 74, 21; 86, 1—6; Zeph 3, 12 cf 2, 3). Die Gesinnung dieser Elenden, die nichts vor Gott zu bringen haben, als ihre Hilfsbedürftigkeit und seine Barmherzigkeit, bildet den Gegensatz zu dem Hochmut und der Gottlosigkeit der Mächtigen, die ihre Gewalt mißbrauchen (Ps 10, 2. 9; 22, 25; 37, 14; 86, 14). Sie sind auch die Leute zerschlagenen Geistes und zerbrochenen Herzens (Jes 66, 2; Ps 34, 7. 19; 109, 16 cf Jes 57, 15; Ps 51, 19). Eben dies wird aber auch von den עֲנָוִים gesagt (Jes 61, 1). Eine Unterscheidung der beiden Wörter, wonach עֲנִיִּים die unter äußerem Druck Stehenden, עֲנָוִים die sich willig darunter Beugenden, oder ersteres nur eine unglückliche Lage in der Welt, letzteres eine demütige Stellung zu Gott ausdrücken sollte, ist undurchführbar. Richtig ist nur, daß das seltenere עֲנָוִים regelmäßig den willig sich Beugenden bezeichnet, aber keineswegs nur den vor Gott sich Beugenden. Wird doch das Substantiv עֲנָוָה sogar von der Sanftmut und Nachsicht des zu den Niedrigen sich herabneigenden Gottes gebraucht (Ps 18, 36), und das Adjektiv von Moses ausgesagt, in einem Zusammenhang, welcher nicht an seine Demut vor Gott, sondern nur an die Sanftmut und Langmut denken läßt, womit er alles über sich ergehen und auch von den Nächststehenden schwere Kränkung sich gefallen ließ, ohne in Zorn zu geraten oder seine Macht zu gebrauchen, so daß Gott der gekränkten Ehre seines Knechtes sich annehmen mußte.[26] Diese Bedeutung des Worts und die Übersetzung durch *πραΰς* paßt auch besser als jede andere an der Stelle, welche Jesus nach v. 5 im dritten Makarismus beinah wörtlich sich angeeignet hat.[27] Aber auch die Übersetzung von עֲנִיִּים durch *πτωχοί* ist nicht unzutreffend, da dieses in seiner Grundbedeutung mit jenem zusammentrifft und durch den Gebrauch der LXX auch an solchen Stellen, wo es die demütig vor Gott sich Beugenden und um seine Hilfe Flehenden bezeichnet, den griech. Christen geläufig war. . Zweideutig wäre auch die ebenso zulässige Übersetzung *ταπεινοί* gewesen; denn dies bedeutet ebensowohl die tatsächlich Niedrigstehenden und Gedrückten, wie die gering von sich Denkenden und in Demut vor Gott und Menschen sich selbst Erniedrigenden.

---

[26] Num 12, 3. Die Übersetzung durch *πραΰς*, welche LXX so manchmal gebraucht (oben S. 183 A 19), paßt jedenfalls hier. Die von Levy, Neuhebr. Lex. III, 667f. unter ענוה, ענון, ענותן, ענותנות gesammelten Belege beweisen noch deutlicher als LXX und die anderen griech. Übersetzer, daß diese Worte für die Juden der nachkanonischen Zeit ganz überwiegend die sanftmütige Gelassenheit im Gegensatz zu aufbrausendem Zorn bedeuteten.

[27] Ps 37, 11 וַעֲנָוִים יִירְשׁוּ־אָרֶץ *οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν.*

Jede Zweideutigkeit aber ist ausgeschlossen durch das hinzutretende *τῷ πνεύματι*. Man könnte sagen, der Zusatz sei entbehrlich, weil schon das bloße *πτωχός* als Übersetzung von עָנִי den Gedanken ausdrücken kann, der beabsichtigt ist. Aber der Zusatz ist doch wichtig, weil er die Vorstellung ausdrücklich von der socialen und ökonomischen Lage ablenkt und auf das Innenleben hinlenkt und damit die ethische und zugleich religiöse Bedeutung des Begriffs sicherstellt. Er bezeichnet nicht einen Zustand, in welchem man sich mit oder wider Willen befindet, auch nicht einen Zustand der Seele, sondern ein Verhalten, aber nicht ein Verhalten zu anderen Menschen, mit denen der Mensch als Fleisch und im Fleisch oder nach dem Fleisch in Beziehung steht, sondern zu Gott, mit dem der Mensch als Geist und im Geist in Beziehung und Verkehr steht (Jo 4, 24; Rm 1, 9 cf Lc 1, 47). Nicht die, welche in der Welt als Arme oder Bettler ihr tägliches Brod nur von der Mildtätigkeit der Menschen empfangen, hat Jesus zuerst selig gepriesen, sondern diejenigen, welche rücksichtlich ihres inneren Lebens, also vor Gott im Gefühl ihrer Unfähigkeit sich selbst zu helfen als Bettler dastehen.[28] Ob diese ihre Haltung Gott gegenüber und die ihr zu grunde liegende Beurteilung ihres inneren Lebens durch äußere Not veranlaßt sei oder nicht, sagt das Wort nicht. — Die Erklärung von *πτωχοί* v. 3 mußte auch die Erklärung von *πρᾳεῖς* v. 5 einschließen. Es fragt sich aber, wie diese Begriffe ursprünglich geordnet waren. Die Voranstellung der Sanftmütigen vor die Trauernden erscheint, was Alter und Verbreitung anlangt, glänzend bezeugt; es ist jedoch nicht zu übersehen, daß die Zwiespältigkeit der Überlieferung sowohl bei den Syrern als bei den Occidentalen und bei den Alexandrinern sich in hohes Altertum zurückverfolgen läßt.[29] Es ist aber schwer denkbar, daß der rhetorische Gegensatz zwischen Himmel und Erde in den Begründungssätzen von v. 3 und v. 5, auf welchen schon Orig. da hinweist, wo er die Ordnung v. 3. 5 4 als die richtige voraussetzt, durch nachträgliche

---

[28] Dies ist in der alten Kirche das vorherrschende Verständnis gewesen, wenn auch vielfach durch Nebengedanken getrübt. Iuvencus I, 454 *felices humiles, pauper quos spiritus ambit.* Hil. *spiritus humilitas*, Chrys.; Hier. citirt als gleichbedeutend Ps 34, 19^b; Aug. *humiles et timentes deum i. e. non habentes inflantem spiritum;* s. auch oben S. 181 A 11.

[29] Die Ordnung *πενθ. — πρα.* haben 1) sämtliche Unc mit Ausnahme von D, ebenso die Min, auch Ferrargr., 2) SsS^{1}S^{3}Sh, Arm, Kop, b q, 3) Tert. pat. 11; Orig. tom. XVII, 8 in Mt (griech. und lat. s. aber nachher) Chrys., Leo M., Op. Die Ordnung *πρα. — πενθ.* bezeugen 1) D und eine Min, 2) Diatess. (Forsch I, 131) Sc, a k etc., Vulg, 3) Clem. Al. strom. IV, 36—41 scheint die Folge v. 5. 4. 7. 8. 9. 10 zu geben. S. jedoch Barnard, The bibl. text of Clement p. 4). Orig. tom. XVI, 15 in Mt abweichend von tom. XVII, 8, aber ausdrücklich, griech. u. lat., Hil. Ambros. Hier. August. Nur wenn außerdem ein alter Text ohne die Seligpreisung der *πρᾳεῖς* überliefert wäre, könnte man wie Wellh. S. 15 aus der schwankenden Stellung gegen die Echtheit dieses Makarismus Verdacht schöpfen.

Einschiebung von v. 4 zwischen v. 3 und 5 absichtlich sollte zerstört worden sein. Andrerseits ist jener Gegensatz, wie sich zeigen wird, ein so äußerlicher, daß ich lieber einen Redaktor wie Tatian, der diese Ordnung aus dem Abendland nach Syrien importirte, als den Mt für den Schöpfer desselben halten möchte. Dazu kommt, daß die πενθοῦντες auch Jes 61, 2f. dicht neben den πτωχοί stehen. Ihnen also wird der 2. Makarismus gelten. Das sind nicht die Betrübten oder traurig Gestimmten, sondern die Trauernden, die Leidtragenden. Πενθεῖν, manchmal mit κλαίειν verbunden und dem Lachen entgegengesetzt (Lc 6, 25; Jk 4, 9), ist die sich äußernde Trauer. Man trauert in diesem Sinne aber nicht um sich selbst, sondern um andere Personen oder Sachen, die der Tod oder ein anderes beklagenswertes Schicksal getroffen hat; und die durch πενθεῖν, πένθος ausgedrückte Trauer bezieht sich nur insofern auf den Trauernden selbst, als er durch das Unglück oder den Untergang einer teueren Person oder eines wertvollen Gutes einen Verlust erlitten hat.[30]) Es ist daher nicht zu denken an den Schmerz um die eigene Sünde, an Reue und Buße, noch weniger an die Betrübnis, welche eigenes irdisches Leid dem natürlichen Menschen bereitet (cf dagegen v. 10—12), sondern an das, was abgesehen von der eigenen Sünde und ohne eigene Schuld den Frommen in dieser Welt zur Klage stimmt und ihm das Lachen verbietet. Das ist aber vor allem anderen die Macht des Bösen in der Welt. Der Glaube, daß Gott auch schon während des gegenwärtigen Äons, vor der Aufrichtung und völligen Durchführung seiner königlichen Herrschaft über die Welt, den Lauf des Weltlebens überwaltet und leitet, beseitigt nicht den Schmerz, mit welchem der Fromme und gerade nur der Fromme es mit ansieht, daß überall in der Welt und allezeit Sünde gegen Gott und Unrecht an Menschen nicht nur verübt wird, sondern auch als eine siegreiche Macht sich beweist. Die Trauer, welche der Blick auf den Weltlauf hervorruft, gehört ebensosehr zum Charakterbild des Frommen, wie die demütige Beugung vor Gott, welche der 1. Makarismus preist. Wenn aber das in der Welt so mächtige Unrecht auf den Frommen als eine ihn selbst kränkende oder schädigende Gewalt eindringt, so trachtet er nicht darnach, durch entsprechende Gegenwirkung sich derselben zu erwehren, sondern zeigt die Gelassenheit und Sanftmut, welche in dem Glauben an den himmlischen Schutzherrn der mit Unrecht Gekränkten und Geschädigten wurzelt und als ein wirksames Mittel der Überwindung des Bösen bewährt ist. So ist der Übergang vom 2. zum 3.

---

[30]) Um den durch den Tod Entrissenen Mt 9, 15; Mr 16, 10, Gen 23, 2; 50, 3; Amos 8, 10, um einen Verlorenen oder Verworfenen 1 Sam 15, 35, um den unverbesserlichen Sünder 1 Kr 5, 2; 2 Kr 12, 21 (dem Sünder selbst kommt vielmehr λύπη zu 2 Kr 2, 7), um den Verlust der irdischen Güter Jk 4, 9 cf 5, 1, um eine zerstörte Stadt Ap 18, 11, 19.

Makarismus, welcher im übrigen bereits erklärt ist (oben S. 184 ff.), vermittelt. Wenn es nach den drei ersten Sätzen den Anschein gewinnen könnte, als ob der Fromme sich mit seiner dermaligen Stellung zu Gott (v. 3) und seiner eigenen Lage in der Welt (v. 4. 5) zufrieden gebe und nicht darüber hinausbegehre, so zeigt der 4. Makarismus v. 6, daß er vielmehr von heißem Verlangen erfüllt ist. Hunger und Durst sind von altersher Bild des Verlangens nach einem Gut, ohne das man nicht leben kann.[31] Das fragliche Gut ist dadurch als ein unentbehrliches Lebensmittel und als ein zu genießendes Nahrungsmittel gekennzeichnet. Damit ist auch gesagt, daß die Gerechtigkeit, wonach die Frommen hungern und dursten, nicht der dem Recht entsprechende Zustand der Welt, nicht der allgemeine Sieg von Recht und Gerechtigkeit über Sünde und Unrecht ist, sondern die Eigenschaft der Gerechtigkeit als ein Besitz des eigenen, persönlichen Lebens der Frommen. Darin ist beides gleich stark ausgedrückt: daß die Frommen erkennen, ohne Gerechtigkeit gebe es, wenigstens auf die Dauer, kein Leben, und daß sie sich bewußt sind, diese zum Leben erforderliche Gerechtigkeit noch nicht oder noch nicht in einem wahrhaft befriedigenden, ihrem eigenen Verlangen entsprechenden Maße zu besitzen. Von da aus begreift sich erst recht der 1. Makarismus. Als die noch nicht Gerechten müssen die Frommen sich in Demut vor Gott beugen, und als die nach der Gerechtigkeit als dem täglichen Brod für ihr geistiges Leben Verlangenden stehen sie allezeit als Bettler vor Gott, welche von ihm Speise und Trank heischen, damit sie am Leben bleiben. Aber das Verlangen der Frommen richtet sich nicht nur auf ihr Verhältnis zu Gott. Auch der Welt gegenüber lassen sie es nicht bei der Trauer und der duldenden Sanftmut bewenden, sondern streben nach Besserung des dermaligen Zustandes. Das Erste in dieser Richtung ist die barmherzige Liebe gegen die derselben bedürftigen Mitmenschen v. 7.. So allgemein, von der liebevollen Rücksicht auf den hilfsbedürftigen Zustand des Nächsten und der entsprechenden Hilfsleistung ist *ἐλεήμονες* zu verstehen.[32] Hieran würden sich passend anschließen *οἱ εἰρηνοποιοί* (v. 9); denn auch diese zeigen sich bestrebt, den argen Zustand der Welt zu verbessern, indem sie nicht nur, soviel an ihnen liegt, den

---

[31] Amos 8, 11—14; Ps 42, 2f.; 63, 2; Jes 55, 1—3; Jo 6, 35; 7, 37. Den Übergang von eigentlichem zu bildlichem Gebrauch bilden Stellen wie 1 Sm 2, 5; Baruch 2, 18; Lc 1, 53, so auch Lc 6, 21.

[32] Nur *ἐλεημοσύνη* 6, 2—4; Lc 11, 41: AG 3, 2; 10, 2 hat die engere Bedeutung der Wohltätigkeit gegen den Armen angenommen, nicht *ἐλεήμων* Hb 2, 17, im AT oft neben *οἰκτίρμων* von Gott (Exod. 34, 6; Ps 86, 15 etc. חַנּוּן); auch nicht *ἐλεεῖν* Mt 9, 27; 18, 33 und *ἔλεος* Mt 9, 13; 23, 23; Lc 10, 37; Jk 2, 13; 3, 17, in LXX regelmäßig für חֶסֶד z. B. Hosea 6, 6; Micha 6, 8. Doch ist nicht selten der *πτωχός* oder *πένης* Objekt des Erbarmens Ex 23, 3; Prov 14, 31; 19, 17; 22, 9 cf auch Rm 12, 8 mit 2 Kr 9, 7. Bei dieser Beschränkung des Begriffs würde Prov 14, 21 LXX die genaueste Parallele sein.

Frieden zu erhalten, sondern auch da, wo er gestört ist, ihn herzustellen (5, 23—26; 18, 21 ff.) und überhaupt einen erfreulichen und beglückenden Zustand des Lebens zu schaffen bemüht sind.[33]) Dagegen scheint die Seligpreisung derer, die am Herzen rein oder reinen Herzens sind v. 8, diesen sonst einleuchtenden Gedankengang zu verwirren. Dieser Satz würde aber überhaupt in die Reihe der Makarismen nicht hineinpassen, sondern mit deren Inhalt, wie mit aller sonstigen Lehre Jesu in Widerspruch stehen, wenn er von Menschen sagte, die ein von keiner Sünde beflecktes Herz haben.[34]) Aber ein Blick auf den biblischen Sprachgebrauch[35]) lehrt auch, daß vielmehr die Abwesenheit von arglistigen Hintergedanken und unlauteren Nebenabsichten, die Aufrichtigkeit und schlichte Geradheit der Gesinnung gemeint ist. Die so gemeinte Lauterkeit des Herzens ist nichts anderes als die *ἁπλότης* (Mt 6, 22; Kl 3, 22) oder *ἀκεραιότης* = *sinceritas* (Mt 10, 16). Obwohl diese gerade und durch nichts Fremdartiges beirrte Richtung des Herzens selbstverständlich auch in Beziehung auf Gott die rechte Verfassung ist (2 Kr 11, 3), so kommt sie doch vor allem für den Verkehr mit den Menschen in Betracht und wird hierin am häufigsten vermißt. Diese Beziehung erhält die Lauterkeit des Herzens hier durch die Stellung zwischen der barmherzigen Liebe gegen die Notleidenden und dem Streben, Frieden auf Erden zu schaffen und zu erhalten. Während der Unfromme sowohl in seiner Mildtätigkeit als in seinen auf das Gemeinwesen gerichteten Bestrebungen von selbstsüchtigen, ehrgeizigen und überhaupt unlauteren Hintergedanken geleitet wird (6, 1—4) und in der Wahl seiner Mittel mehr die Arglist der Schlange, als die Einfalt der Taube (10, 16) an den Tag legt, ist der Fromme aufrichtigen Herzens und geraden Weges auf die Ziele gerichtet, welche die barmherzige Liebe und die dem Gemeinwohl gewidmete Tätigkeit anzustreben hat. Er übt die Liebe in Einfalt (6, 3; 10, 8; 25, 35—40) und er redet und handelt mit den Menschen schlicht, wahr und klar (5, 37; 22, 16). Der richtig verstandene 6. Makarismus steht also an der richtigen Stelle. Während nun so das Verlangen und das Tun der Frommen nächst der eigenen Gerechtigkeit (v. 6) die Hebung der Not des Nächsten (v. 7) und die Herstellung eines glücklichen Zustandes der menschlichen Gesellschaft (v. 9) aufrichtig (v. 8) anstrebt, trifft sie der Haß der Anderen. Das ist der Welt Lohn. Gerade als die Frommen oder um Gerechtigkeit willen werden sie verfolgt; aber als die aus solchem Grunde Verfolgten preist Jesus sie auch selig (v. 10). Daß sie in diesem Weltlauf stets noch nach der Gerechtigkeit sich zu sehnen haben (v. 5), schließt nicht aus, daß sie Gerechtigkeit haben (v. 10 *δικ.* ohne Artikel). Nicht nur relativ d. h. im Gegensatz zu denen, welche sie um deßwillen verfolgen, was der Ehre und Liebe wert ist, haben sie das Recht auf ihrer Seite, sind sie die Gerechten, wie ihre Verfolger die Ungerechten, sondern eben jenes unersättliche Verlangen nach der vollkommenen Gerechtigkeit ist nach dem Urteil Jesu schon Gerechtigkeit. Der Schein, als ob Jesus nur diejenigen selig priese, welche die Verfolgung bereits glücklich hinter sich gebracht haben und nicht diejenigen, die noch unter dem Druck der Verfolgung stehen, was mit v. 11 f. und allen verwandten Aussprüchen, auch mit den präsentischen Formen in v. 4 und 6 und den gleichfalls ein gegenwärtiges Verhalten beschreibenden Subjekten in v. 3. 5. 7—9 in unerträglichem Widerspruch stehen würde, ist offenbar nur durch ein Ungeschick des Übersetzers entstanden.36) — Daß in den 8 Makarismen nicht ebensoviele Klassen von Menschen oder auf einander folgende Stufen der religiösen und sittlichen Entwicklung beschrieben sind,37) wird nach vorstehender Auslegung eines Be-

---

[33]) Das nur hier in der Bibel vorkommende *εἰρηνοποιός* bezeichnet nach *ποιεῖν εἰρήνην* Eph 2, 15; Jk 3, 18; Jcs 27, 5; 45, 7; Jos 9, 15 und *εἰρηνοποιεῖν* Kl 1, 20; Aquila Jes 27, 5; LXX Prov 10, 10, nicht eine friedliche oder friedliebende Gesinnung (*εἰρηνικός* Jak 3, 17), sondern noch bestimmter wie *ζητεῖν* (1 Pt 3, 11) oder *διώκειν εἰρήνην* (Hb 12, 14; Rm 14, 19) ein auf Herstellung des Friedens gerichtetes Tun. Die Übersetzung Friedensstifter wäre nur insofern ungenügend, als dies nur an die Herstellung des Friedens zwischen zwei Streitenden denken läßt, während *εἰρήνη* wie שָׁלוֹם viel allgemeinerer Bedeutung ist und den Gegensatz zu jeder Störung des glücklichen und befriedigenden Zustandes bildet.

[34]) Die demütige Beugung vor Gott v. 3 und das Verlangen nach Gerechtigkeit v. 6 setzt das Gegenteil voraus. Cf ferner 6, 12; 7, 11; 9, 13; 15, 19; 18, 21—35; 19, 17.

[35]) Gen 20, 5. 6 *ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ* = בְּתָם־לְבָבִי, „arglosen, aufrichtigen Herzens, *bona fide* habe ich gehandelt", sagt der, welcher von einem Anderen getäuscht, in Unwissenheit beinahe ein Verbrechen begangen hätte. Der *καθαρὸς τῇ καρδίᾳ* = בַר־לֵבָב Ps 24, 4 ist das Gegenteil des Betrügers und des Meineidigen. Für denselben hebr. Ausdruck Ps 73, 1 gibt LXX frei, aber richtig *οἱ εὐθεῖς καρδίᾳ*, was sonst regelmäßige Übersetzung von יִשְׁרֵי־לֵב ist Ps 7, 11; 11, 2; 32, 11 etc. Das entsprechende יֹשֶׁר־לִבִּי, Aufrichtigkeit meines Herzens, wird Job 33, 3 durch *καθαρά μου ἡ καρδία* wiedergegeben, wo es sich um die Wahrhaftigkeit der Rede handelt. Anders gemeint ist nur Ps 51, 12, wo aber auch keines der drei genannten Wörter, sondern טָהוֹר steht, dagegen ganz so, wie an den übrigen Stellen der LXX, 1 Tm 1, 5; 2 Tm 2, 22; 1 Pt 1, 22 (v. l.); Herm. vis. V praef. 7; mand. II, 7 (= *ἁπλότης* opp. *ὑπόκρισις, διστάζειν, διακρίνειν*); mand. XII, 6, 5 (mit dem Zusatz *πρὸς κύριον*); sim. VIII, 3, 8. Auch sonst ist *καθαρός* nicht fehllos, sondern unvermischt mit fremdartigem Stoff z. B. *κρυσίον καθ.*, oder frei von hindernden Gegenständen z. B. *τόπος, ὁδός* u. dgl.

---

36) Für *δεδιωγμένοι* statt des erforderlichen, aber ganz unbezeugten, auch von den nachkanonischen Evangelisten (Clem. strom. IV, 41) nicht dafür eingesetzten *διωκόμενοι* 1 Kr 4, 12; 2 Kr 4, 9), weiß ich keine andere Entschuldigung, als daß הַנִּרְדָּפִים (Delitzsch) oder דרדיפין (Ss Sc) gleich gut so oder so übersetzt werden kann. Die hebr. und aram. Participien sind eigentlich zeitlos. Aber Jk 1, 12 und 5, 11 sind nicht gleichbedeutend.

37) Dies versuchte namentlich Menken S. 129 ff. Schon Chrys. p. 193 beurteilte diese „goldene Kette“ richtiger.

weises nicht mehr bedürfen. Immer sind es die Frommen, deren Gesinnung, Verhalten und dermalige Lage in bezug auf ihr Verhältnis zu Gott und zur Welt mannigfaltig beschrieben werden. Je weniger sie nach gemeinem Urteil der Menschen glückliche Leute sind, um so mehr bedarf ihre Seligpreisung, zumal in einer vor den Ohren einer großen Volksmenge an die Jünger gerichteten Rede, einer Rechtfertigung, wie sie in den 8 begründenden Sätzen v. 3—10 gegeben wird. Auch Jesus könnte sie nicht seligpreisen, wenn es bei ihrer dermaligen Lage in der Welt sein Bewenden hätte. Aber ihnen gehört das Himmelreich. Dieser den ersten und den letzten Makarismus (v. 3. 10) rechtfertigende Satz ist nicht eine Ankündigung der *βασιλεία*, wie sie 4, 17 nach ihrem wesentlichen Inhalt charakterisirt und 4, 23 als Gegenstand der Predigt Jesu in Galiläa genannt war, sondern setzt diese Predigt und deren Annahme sowohl nach seiten ihres verkündigenden als ihres gebietenden Inhalts voraus. Weder von der Nähe oder der baldigen Aufrichtung der vom Himmel stammenden Gottesherrschaft, noch von der *μετάνοια* als der notwendigen Vorbedingung für die Teilnahme an der neuen Weltordnung ist hier die Rede. Die Menschen, welche Jesus selig preist, haben den großen Umschwung der gesamten Denkweise, welchen das *μετανοεῖτε* Jesu wie des Täufers von allem Volk forderte (3, 2; 4, 17), bereits vollzogen und erlebt. Und nur zu Leuten, welche durch die Predigt des Täufers oder Jesu von der *βασιλεία* zu einer festen Überzeugung von deren baldiger Aufrichtung und zu einer Erkenntnis von dem Wesen der *βασιλεία* und den Mitteln ihrer Herstellung gekommen waren, konnte so wie v. 3^b. 10^b, von der *βασιλεία* geredet werden. Denn es wird hier lediglich gesagt, daß den von Jesus glücklich gepriesenen Menschen und zwar, wie das hier wie dort und in allen dazwischenstehenden Sätzen mit Ausnahe von v. 9 stehende *αὐτοί* sagt, daß nur solchen Menschen und keinen anderen die *βασιλεία* als ein Gut zugehöre. Sind es die Frommen ohne Unterschied, welchen alle 8 Makarismen gelten, so daß die Armen am Geist auch die Trauernden und Sanftmütigen u. s. w. sind, so ergibt sich von selbst, daß die ihre Seligpreisung rechtfertigende Zusage, welche Anfang und Schluß dieser Sätze bildet (v. 3. 10), die übrigen 6 Verheißungen, die dazwischen stehen, in sich schließt (Chrys.). Indem den Frommen die *βασιλεία* zugesprochen wird, ist ihnen eben damit alles das verheißen, was ihnen v. 4—9 in Aussicht gestellt wird. Dem entspricht der Inhalt der 6 futurischen Begründungssätze, die zunächst zu betrachten sich empfiehlt. Ist das Trauern der Frommen nach v. 4 oben richtig gezeichnet worden, so kann die Tröstung, die ihnen in der Zukunft zu teil werden soll, nicht darin bestehen, daß Gott ihnen je und dann durch Wort oder Tat einen sie wieder aufrichtenden Trost spendet (cf 2 Kr 1, 4;

7, 6), sondern nur darin, daß aus der Welt geschafft wird, was sie trauern macht, so lange sie den gegenwärtignn Weltlauf vor Augen haben und mit ihrem Leben in denselben verflochten sind. Erst mit dem Ende dieses Weltlaufs und der Herstellung einer neuen Weltordnung kann sich jene Trauer in ungemischte Freude verwandeln.[38] Wenn der moderne Christ diese Verheißung auf die Seligkeit der durch den Tod aus der Welt geschiedenen Frommen beziehen möchte (cf Lc 16, 25), so muß er sich durch v. 5 eines besseren belehren lassen. Den Sanftmütigen, die sich alles gefallen lassen und nach der Welt Lauf den Kürzeren zu ziehen pflegen, wird nach Ps 37, 11 verheißen, daß sie die Erde als ihr Erbe in Besitz nehmen werden.[39] Während dieses Weltlaufs, in welchem regelmäßig die Gewalttätigen Macht und Besitz an sich reißen, mag gelegentlich auch einmal das Dulden unrechtmäßiger Gewalt seinen irdischen Lohn finden; aber die Verheißung, daß die Sanftmütigen und sie allein die Herren der Erde sein werden, kann nur durch eine völlige Umwälzung der Welt, durch gänzliche Beseitigung alles Unrechts und aller Gewalt aus der Welt oder, mit anderen Worten, durch die Aufrichtung der ausschließlichen Königsherrschaft Gottes über die Welt in Erfüllung gehen. Wir sehen, wie nach dem Täufer, so ist auch nach Jesus die Erde der Schauplatz der vom Himmel stammenden *βασιλεία*. Dem zukünftigen Gottesreich bleibt auch die Sättigung der Hungernden und Durstenden v. 6 vorbehalten; denn wie die Frommen bis dahin nicht aufhören, die im Gefühl ihrer Hilfsbedürftigkeit demütig vor Gott sich Beugenden zu sein, so auch nicht als die der vollen Gerechtigkeit noch Ermangelnden nach dieser zu streben. Sättigung ist das Ende des Hungerns und Durstens; und daß diese Sättigung als eine für immer geltende zu denken sei, versteht sich nach der Analogie der übrigen Verheißungen von selbst (cf Jo 4, 14; 6, 35). Etwas anders verhält es sich mit der Verheißung, daß die Barmherzigen Erbarmen finden werden v. 7. Die zur vollen Gerechtigkeit und zugleich zur Herrschaft auf Erden Gelangten bedürfen nicht mehr des Erbarmens. Trotzdem zielt auch diese Zusage auf das Ende. *Ἔλεος* und *κρίσις* sind gegensätzliche und doch enge zusammenhängende Begriffe.[40]) Es steht ein Gericht bevor, in welchem es sich erst endgiltig entscheiden wird, wer in die *βασιλεία* aufgenommen und wer ausgeschlossen werden wird (cf v. 20. 25; 7, 1 f. 21—23). Was der Fromme in bezug hierauf zu hoffen hat, ist das Erbarmen des Richters. Jenseits des Gerichts liegt auch das Schauen Gottes, zu welchem nur die Menschen lauteren Herzens gelangen werden.[40a]) Trotz aller Theophanien und aller durch Wort und Tat vermittelten Offenbarungen Gottes im Lauf der Geschichte bleibt wahr, daß kein in diesem irdischen Leben Stehender Gott gesehen hat und sehen kann (Ex 33, 18—23; Jo 1, 18). Nicht nur die dermalige Beschaffenheit des Menschen (cf dagegen 18, 10), sondern auch die Art des Weltlaufs, welche Gott mehr verhüllt als offenbart, steht dem im Wege. Beides muß gewandelt werden, damit es zu einem Schauen Gottes kommen könne. Ob dieses auf seiten des schauenden Subjektes und des geschauten Objektes ein irgendwie sinnlich vermitteltes sein wird, kann der Leser und Ausleger dieses Spruchs nicht entscheiden. Genug, daß es sich um eine Wahrnehmung Gottes handelt, im Vergleich mit welcher alles im diesseitigen Leben mögliche und wirkliche Wahrnehmen und Erkennen Gottes als ein Nichtsehen im Gegensatz zum Sehen gelten muß (cf 1 Kr 13, 9—12; 2 Kr 5, 7; 1 Jo 3, 2; Ap 22, 4). Während die 7 übrigen Verheißungen den Seliggepriesenen im Gegensatz zu allen anderen Menschen zugesprochen werden, fehlt[41]) dieser Gegensatz v. 9. Der Ton liegt hier ausschließlich auf dem Gegensatz von jetzt und einst. Während die auf den Frieden bedachten Frommen in dieser Welt nicht nur tatsächlich angefeindet, sondern auch mit Schimpf bedeckt werden (v. 11), werden sie in der zukünftigen Welt Söhne Gottes genannt werden. Da die Frommen dies schon diesseits (v. 16), wenn auch stets nur in einer Annäherung an das hiedurch benannte Ideal (v. 45) sind, so ist um so mehr das *κληθήσονται* im Unterschied von einem *ἔσονται* zu beachten. Wenn in diesem Äon Namen genug gegeben und geführt werden, die der Person und Sache keineswegs entsprechen, so schließt in den auf das Ende abzielenden Verheißungen Gottes und in der verheißenen zukünftigen Welt, worin es keinen trügerischen Schein mehr geben kann, der Name stets das entsprechende Wesen ein; aber den Namen eines Sohnes Gottes empfangen, heißt doch nicht ein solcher werden, sondern als ein solcher in die Erscheinung treten und anerkannt werden.[42] Sind die 6 Verheißungen von v. 4—9 in derjenigen enthalten, welche ihre Kette vorne und hinten v. 3. 10 einschließt, so ergibt sich hieraus eine lebensvolle Anschauung von der *βασ. τ. οὐρ.* Zweierlei ist vor allem klar, daß dieser Begriff ein eschatologischer ist, und daß die Erde der Schauplatz der vom Himmel stammenden *βασ.* ist. Die *βασ. τ. οὐρ.* ist auch hier wie in der Predigt des Täufers (s. oben S. 122 ff.) die durch weltumwälzende Taten Gottes herzustellende zukünftige und endgiltige Weltordnung, welche darin besteht, daß nach Überwindung alles Gotte widerstrebenden Willens und Beseitigung aller Gotte und dem Guten feindlichen Gewalt Gott allein und unbedingt die Welt als König beherrscht. Konkret gedacht ist die *βασ.* die von Gott in dem angegebenen Sinn und Umfang königlich beherrschte Welt. Diese konkrete Bedeutung drängt sich zunächst auf, wenn die *βασ.* wie hier (cf 5, 3; 19, 14; 25, 34) als ein Gut vorgestellt wird, welches den Frommen gehört. Ist es doch auch die Erde, die Welt als Wohnstätte der Menschheit, die ihnen als Erbteil zufallen soll (v. 5; Rm 4, 13), natürlich nicht die Welt, wie sie im gegenwärtigen Äon ist (16, 26), während dessen gewalttätige Menschen und in gewissem Sinn und Maß der Teufel (4, 8) sie beherrschen, sondern die Welt, wie sie sein wird, wenn sie wieder Gottes geworden, in Gottes ausschließliche Gewalt gekommen ist (Lc 20, 35; Ap 11, 15), die neugeborene Welt der Zukunft (Mt 19, 28 f.; 26, 29). Der endgeschichtliche Sinn von v. 3^b; 10^b kann nicht dadurch in Frage gestellt werden, daß es hier heißt *αὐτῶν ἐστιν ἡ β. τ. οὐρ.* (cf 19, 14), so daß die *βασ.* als schon jetzt den Frommen gehörig erscheint. Das Tempus des in der aram. Sprache Jesu gar nicht ausgesprochenen *ἐστίν* ist ein zeitloses Präsens.[43] Nur die Frage nach den Inhabern der βασ. wird beantwortet, ohne Rücksicht auf die Zeit, wann sie in den Besitz eintreten. Den Armen am Geist und den um Gerechtigkeit willen Verfolgten gehört die βασ. Daß sie in den Besitz dieses Gutes tatsächlich erst in dem zukünftigen Zeitpunkt eintreten, wenn die βασ. eintritt, verbürgen nicht nur die 6 futurischen Begründungssätze v. 4—9, sondern dies liegt unmittelbar in der Verbindung von v. 3^a und 10^a mit 3^b und 10^b. Die Armen und die Verfolgten können nicht gleichzeitig in dieser Lage und im tatsächlichen Besitz der βασ. sein. Dies wird noch deutlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, daß mit dem Besitz des Gutes der βασ. auch eine entsprechende Stellung des Besitzers gegeben ist. Wenn die Sanftmütigen die Erde als ihr Erbe in Besitz genommen haben werden, sind sie auch die Herren der Erde; und wenn sie Inhaber der βάσ. geworden sein werden, genießen sie nicht nur als Bürger und Genossen die darin beschlossenen Güter, sondern haben auch teil an der königlichen Herrschaft Gottes über die Welt. Daß die βασ. (im abstrakten Sinn) ein königliches Herrschen Gottes und seines Gesalbten ist (Obadja 21; Ap 11, 15; 19, 6 cf oben S. 124 ff.), schließt nicht aus ein königliches Herrschen, ein συμβασιλεύειν seiner Gemeinde. Dieses ist vielmehr überall als mit jenem gegeben gedacht.44) Und so erst ergibt sich die volle Angemessenheit der Verbindung dieses Begründungssatzes gerade mit dem ersten und dem achten Makarismus. Die, welche in dieser Welt als Bettler, die nichts haben, vor ihrem Gott stehen und sich demütig vor ihm beugen, und diejenigen, welche während dieses Weltlaufs um ihrer Frömmigkeit willen verfolgt werden, sollen in dem kommenden Äon nicht nur alle Güter der zukünftigen Welt, nach der sie diesseits verlangt haben, besitzen und genießen, sondern sollen auch an der königlichen Herrschaft Gottes über die Welt als Genossen seiner Herrschaft teilhaben.

---

[38] Cf Mt 25, 21. 23. 34; Ap 7, 17; Lc 2, 25; auch Gen 5, 29; Jes 61, 2. *Menachem*, Tröster ist ein Name des Messias b. Sanhedrin 98^{b}; j. Berachoth 5^{a}; Midrasch zu Thren 1, 16 (Übers. von Wünsche S. 87).

[39] S. oben S. 185 A 27. Die Deutung von *τὴν γῆν* auf das Land der Lebendigen oder des Lebens Ps 27, 13; 141, 7; Ez 26, 20 bei Aphraates ed. Wright p. 41; Greg. Nyss. l. l. p. 774; Hier., August., Op. ist selbst zweideutig. Gegen die falsche Vergeistlichung, wozu die Kirchenlehrer vom 3. Jahrhundert an im Gegensatz zu dem angeblich fleischlichen Chiliasmus der Alten, der Lehre von der *ἐπίγειος βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* neigten, hat Chrys. verständig protestirt. Mag an der zu·grunde liegenden Stelle Ps 37, 11 cf v. 22 und vielen anderen Stellen des AT's אֶרֶץ zunächst oder ausschließlich das Land Israels bedeuten, so doch nicht in der Bergpredigt (v. 13 = *ὁ κόσμος* v. 14; Gegensatz von Himmel und Erde 6, 10. 19f.). Das Himmelreich umfaßt die ganze Erde. Auch wo es als Reich des Messias und national gedacht wird, ist es doch von jeher zugleich universal gedacht worden Ps 2, 8; Dan 2, 35; cf Mt 4, 8; 12, 18—21; 13, 38—43. Die Meinung von Wellh., daß *ἡ γῆ* hier ein „sonderbarer Ausdruck für das Reich Gottes“ sein sollte, ist selbst mehr als sonderbar. Aus dem Zusammenhang folgt nur, daß die Herrschaft über die Erde zum vollen Besitz der *βασιλεία* gehört.

---

[40]) Jk 2, 13; Jud 21; Mt 18, 33; 2 Tm 1, 18. In den freien Anführungen des auf das Endgericht bezüglichen Spruchs aus Mt 7, 1 f. = Lc 6, 37 f. bei Clem. I Cor. 13; Polyc. ad Phil. 2; Clem. Al. strom. II, 91 hat sich ein *ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε* eingebürgert cf GK I, 916—918. Acta Thecl. 6 paraphrasirt: „sie werden Erbarmen erfahren und den bittern Tag des Gerichts nicht sehen“.

[40a]) Cf Ps 11, 7 und in bezug auf das dortige יָשָׁר oben S. 190 A 35.

[41]) Es fehlt *αὐτοί* in א C D, Ferrargr. (13. 124. 556), den meisten Lat, Vulg, S¹, findet sich aber schon in Sc Ss, vielleicht auch schon bei Tatian (Forsch I, 132 Nr 8), bei Clemens in einem sehr verworrenen Citat strom. IV, 41 s. Barnard p. 5 und bei allen übrigen. Wie begreiflich es ist, daß man den 7. Makarismus in dieser Beziehung den übrigen assimilirte, so unbegreiflich, daß man nur bei diesem das Pronomen gestrichen haben sollte. Es hat also ursprünglich gefehlt.

---

[42] Cf im allgemeinen Mt 13, 43; specieller Jes 4, 3; 62, 2; Hos 1, 6. 9; 2, 25; Mt 5, 19; Lc 1, 32. 35; Jk 2, 23; Ap 2, 17; 3, 5. 12; 22, 4.

[43] Cf *γεννᾶται* 2, 4; *ἐστίν* 22, 42; *ἐκχυννόμενον* 26, 28. Der Übersetzer hätte auch *ἔσται* sagen können cf 22, 28, wie er das Eingehen in die *βασ.*, welches nach der in der ganzen Bergpredigt obwaltenden Anschauung der Zukunft angehört, auch futurisch ausgedrückt 7, 21; 5, 20.

Nach dem psalmartigen Eingang der Rede wendet Jesus sich an seine Jünger, indem er den 8. Makarismus auf sie anwendet v. 11, dies jedoch mit der Änderung, daß er als Grund der Anfeindungen, die ihrer warten, statt der Gerechtigkeit (v. 10) nun seine eigene Person nennt, was in der allgemeinen Charakteristik der Frommen v. 10 unpassend gewesen wäre. Bei den Jüngern aber ist es gerade ihr Verhältnis zu Jesu, was ihnen den Haß der Menschen zuziehen wird. Das ἕνεκεν ἐμοῦ45) nur zu dem

---

44) Man könnte mit Gen 1, 28 oder Ps 8, 7 anfangen. Cf jedoch besonders Dan 2, 44 (Gott vom Himmel und das Volk); 7, 18. 22. 27; Mt 19, 28; 20, 23; auch 25, 34 ist dieser Gedanke nicht ausgeschlossen; 1 Kr 4, 8; 6, 2f.; 2 Th 1, 5; 2 Tm 2, 12; Ap 5, 10; 20, 4. 6; 22, 5.

45) Nur einige abendländische Zeugen (D, k a b c g^1) haben δικαιοσύνης aus v. 10 auch v. 11 statt ἐμοῦ eingetragen; Sc Ss, wahrscheinlich auch

letzten Verbum zu beziehen, empfiehlt sich nicht, da alle drei Verben dieses Satzes, welche an Stelle des einzigen *διώκειν* in v. 10 treten, gleich sehr dieser Näherbestimmung bedürfen. Nimmt man hinzu die Vergleichung der Anfechtungen der Jünger mit derjenigen der Propheten v. 12, so erkennt man erstens, daß Jesus das Verhältnis seiner Jünger zu ihm nicht ansieht als ein Verhältnis von Schülern zu einem Lehrer, bei dem sie in der Lehre bleiben, solange sie etwas von ihm lernen können, den sie dann aber verlassen, um mit mehr oder weniger Dankbarkeit gegen den Meister im Herzen selbständig ihren Weg zu gehen, sondern als eine dauernde, ihre Stellung in der Welt bestimmende Lebensgemeinschaft mit ihm. Zweitens ergibt sich, daß das Verhältnis der Jünger zu Jesus mit ihrer Gerechtigkeit, wenn nicht identisch, dann doch jedenfalls innig verknüpft ist, ein wesentliches Stück derselben bildet. Da aber die Gerechtigkeit, vom Standpunkt der Frommen und der Frömmigkeit betrachtet (v. 6. 10), stets nach Gottes Willen und Urteil bemessen wird und selbst ein Stand vor Gott ist, so kann man auch sagen, bei den Jüngern sei ihre Stellung zu Gott eine durch ihr Verhältnis zu Jesus eigentümlich bestimmte. Daß man um ihrer Jüngerschaft willen sie schmähen und verfolgen werde, wird als selbstverständlich vorausgesetzt; denn nicht für den möglichen Fall, daß es geschehen werde (*ἐάν*), sondern in bezug auf alle Fälle, in welchen dies vorkommen mag (*ὅταν*), preist Jesus sie selig. Von der persönlichen Beschimpfung der einzelnen Jünger geht er fort zur Verfolgung, welche der Jüngerschaft als Sekte gilt, und von da zu der üblen Nachrede, welche in Zeiten der Verfolgung sich zu steigern und zu verbreiten, aber auch nach solchen Zeiten fortzudauern pflegt. Für die Zeit, da die Jüngerschaft solches von der Mehrheit zu erfahren be-

---

Tatian (Afrahat p. 41) frei „um meines Namens willen“. Auch die Korrektoren der Evv, von welchen Clem. strom. IV, 41 redet, haben *ἕνεκεν* (*ἕνεκα*) *ἐμοῦ* gelten lassen. Gelegentliche Kombinationen von v. 10. 11 wie bei Orig. de mart. 4 sind textkritisch ohne Bedeutung. Übrigens ist zum Text zu bemerken: 1) Die Voranstellung von *διώξωσιν* (oder *—ουσιν*) vor *ὀνειδίσωσιν* in Dkh, Sc (aber nicht SsShS^1S^3) erklärt sich aus dem Bedürfnis, die beiden durchs Wort geschehenden Kränkungen zusammenzustellen und die tatsächliche Verfolgung im Blick auf v. 10 und 12 als das Wichtigere an erster Stelle zu haben. 2) Das entbehrliche *ῥῆμα* hat die ältesten und mannigfaltigsten Zeugen gegen sich: ℵBD, Sc Ss (in Sh variiren die Hss), fast alle Lat von k bis Vulg. 3) Auch *ψευδόμενοι* ist trotz seiner starken Bezeugung als ein neben *ἕνεκεν ἐμοῦ* entbehrliches Schutzmittel gegen Mißbrauch des Spruchs verdächtig. Seine Einschiebung veranlaßte auch die Umstellung von *καϑ᾽ ὑμῶν* hinter statt vor *πᾶν πονηρόν*, um jenes mit *ψεύδ.* im Sinn von *καταψευδόμενοι ὑμῶν* verbinden zu können. Es wird mit D, khm, Ss, Tert. Scorp. 9, Lucifer p. 285, 9 (dieser ohne *ἕν. ἐμοῦ*, über D s. zu Anfang dieser A) zu lesen sein: *εἴπωσιν καϑ᾽ ὑμῶν πᾶν πονηρὸν ἕνεκεν ἐμοῦ.* Für diese Stellung von *καϑ᾽ ὑμῶν* außerdem Sc Ss $S^{1.3}$, für Tilgung von *ψευδόμενοι* noch bcg^1, Orig. hom. 20 in Jerem., berl. Ausg. p. 189, 16, anders p. 11, 25.

kommt, gilt die Forderung sich zu freuen und sogar zu jubeln. Nicht trotz der Anfeindung sollen sie fröhlich sein, sowenig Jesus sie trotz derselben selig preist, sondern über die Anfeindung sollen sie sich freuen.[46]) Diese paradoxe Zumutung wird in einem nach Form und Inhalt den Begründungssätzen von v. 3—10 gleichartigen Satz gerechtfertigt durch den Hinweis auf das, was die βασιλεία den Seliggepriesenen bringen wird. Dieser Satz sagt nicht, daß den um Jesu willen Verfolgten im Himmel, d. h. wenn sie durch den Tod zu Gott in den Himmel kommen, ein großer Lohn werde zu teil werden, als ob dastünde: ὅτι μισθὸν πολὺν (oder πλήρη) λήψεσθε ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Es ist vielmehr gesagt, der Lohn der verfolgten Jünger, die Entschädigung für alles diesseitige Leid, worauf sie rechnen dürfen, sei groß und zwar im Himmel. Daß der Lohn ihnen erst in der auf Erden aufzurichtenden βασιλεία wird eingehändigt werden, versteht sich nach v. 3—10 von selbst. Hier aber versichert Jesus, daß derselbe bereits im Himmel vorhanden sei. Die zu grunde liegende Voraussetzung[47]) ist die, daß alles, was der Mensch auf Erden um Gottes willen tut oder leidet, in das Bewußtsein Gottes eintritt (AG 10, 4) oder, bildlich geredet, zu Gott im Himmel aufsteigt und dort gleichsam als Schatz angesammelt wird. Die Taten und Leiden der Frommen auf Erden verwandeln sich vor Gott oder im Himmel gleichsam in ein Kapital, das denen, für die es angelegt ist, seiner Zeit mit Zinsen heimgezahlt wird. Wer das weiß, kann sich schon während der Verfolgung, die er um Jesu willen leidet, und sogar über dieselbe freuen; denn im Vergleich zu den Gütern, die ihm im Ratschluß Gottes zugedacht sind, und deren dereinstige Einhändigung als Lohn ihm dadurch verbürgt ist, sind die diesseitigen Leiden, die einer um Jesu oder Gottes willen zu tragen hat, nicht von großem Gewicht (Rm 8, 18; 2 Kr 4, 17). Daß der Lohn groß und gewiß sei, wird schließlich noch dadurch bestätigt, daß sie (die Leute) die Propheten, die den Jüngern Jesu vorangegangen sind, ebenso verfolgt haben, wie es den Jüngern in Aussicht steht.[48]) Durch diese Vergleichung an sich schon ist eine gewisse Gleichstellung der Jünger mit den Propheten ausgesprochen;[49]) vollends ist das durch den Zusatz τοὺς πρὸ ὑμῶν gesichert, welcher zu einer genauen Bezeichnung der Propheten des AT's, etwa im Gegensatz zu Johannes als einem Propheten der Gegenwart, ebenso überflüssig (Lc 6, 23; Mt 23, 29—37) als ungeeignet wäre. Noch weniger darf man den Artikel von πρὸ ὑμῶν übersehen, so daß nur gesagt wäre, schon in vergangenen Zeiten sei es den Propheten so ergangen, wie in Zukunft den Jüngern. Jesus sagt vielmehr den Jüngern, ohne ihnen geradezu den Prophetentitel zu geben, daß die atl Propheten als solche, d. h. in ihrem Beruf ihre Vorgänger seien. Die Zeit der Prophetenlosigkeit ist vorüber. Es gibt wieder Propheten (10, 41; 23, 34) und Pseudopropheten (7, 15; 24, 24). Zum Charakter der echten Propheten gehört das Leiden um des Berufs willen. Aber es gibt auch einen Prophetenlohn. Wenn schon der, welcher einen Propheten seinem Beruf entsprechend behandelt, an demselben teilhaben soll (10, 41), so dürfen um so mehr die Jünger, welche Nachfolger der Propheten im Beruf und in den damit verknüpften Leiden sind, dieses großen Lohnes gewiß sein. Um der Gerechtigkeit (v. 10), um Jesu (v. 11) und um des Berufs willen (v. 12) leiden: dies alles trifft bei den Jüngern zusammen. Bei ihrem Beruf verweilt Jesus länger und beschreibt denselben in Bildern und Gleichnissen v. 13—15. Ihr Lohn befindet sich zur Zeit noch im Himmel; ihr Beruf liegt auf der Erde.

---

[46]) Cf Jk 1, 2; Rm 5, 3, ein wenig gemildert 1 Pt 1, 6; 4, 13.

[47]) Deutlicher tritt sie 6, 20; 19, 21; Lc 12, 33 zu Tage. Cf ferner 1 Pt 1, 4 (τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς) — 8; auch παραθήκη 2 Tm 2, 12 (cf Ign. ad Pol. 6 τὰ δεπόσιτα ὑμῶν) gehört dahin. Dieselbe Vorstellung wird auf die Taten der Gottlosen angewandt Rm 2, 5, nicht ganz ebenso Jk 5, 3.

[48]) Aus Lc 6, 23 haben U, b c, Ss hinter ὑμῶν noch οἱ πατέρες αὐτῶν, ähnlich Sc „eure Väter“, k *fratres eorum.*

[49]) Cf Mt 23, 29—34; Lc 11, 47—50 (πάντων τῶν προφητῶν umfaßt die alten und die neuen). Ähnlich werden die alten Propheten und Jesus zusammengefaßt Lc 13, 33 f. (Mt 23, 37); zugleich aber auch mit den Aposteln 1 Th 2, 15.

Sal, ut arbitror, terrae nullum est, sagt Hilarius. Da dies jeder sich selbst sagt, so ist auch von jeher erkannt worden, daß Jesus die Jünger in ihrem Verhältnis zur Erde mit dem Salz in seiner regelmäßigen Verwendung vergleicht, und daß die Erde v. 13 und die Welt v. 14 nicht die Wohnstätte der Menschen abgesehen von dieser ihrer Bevölkerung, sondern eben diese, die ganze auf Erden lebende und diese Welt füllende Menschheit, nur etwa mit Einschluß der sie umgebenden Natur, bedeute.[50] Mt bietet uns hier ein erstes Beispiel jener kurzen Bildreden, welche nicht zwei, verschiedenen Gebieten angehörige Vorgänge, Verhältnisse oder Gegenstände in einer förmlichen Vergleichung nebeneinander stellen (11, 16—19; 13, 24—33 etc.), und auch nicht, wie die als bildliche oder allegorische Darstellung eines anderen und einem anderen Gebiet angehörigen Vorgangs gemeinten Erzählungen (13, 3—9; 21, 28—22, 14), den ganzen Ausdruck des Gedankens einem wirklichen oder erdachten Vorgang eines anderen Lebensgebietes entlehnen, sondern auf grund einer nur gedachten, aber nicht förmlich ausgesprochenen Vergleichung mit dem Subjekt, über welches der Hörer belehrt werden soll, ein zusammengesetztes Prädikat verbinden, welches zum teil dem gleichen Gebiet, wie das Subjekt angehört, zum teil einem nur vergleichbaren Vorgang anderen Gebietes entlehnt ist.[51] Gerade diese verkürzte Form des Gleichnisses ist nur anwendbar, wo das zur Vergleichung Herangezogene aus der alltäglichen Erfahrung jedem bekannt ist. Wir haben daher hier nur den alltäglichen Gebrauch des Salzes ins Auge zu fassen. Das Salz dient erstens dazu, die Speisen zu würzen, das Fade schmackhaft zu machen,[52] zweitens Gegenstände, insbesondere Nahrungsmittel vor Fäulnis zu bewahren.[53] Zu einer hiemit vergleichbaren Wirkung auf die übrige Menschheit ist die Jüngerschaft bestimmt. Da sie aus Menschen besteht, welche selbst von Haus aus der Erde, der Welt angehörten, die hier als eine des Salzes bedürftige Masse den Jüngern als dem Salz gegenübergestellt wird, so ergibt sich, daß eben das, was diese Menschen zur Jüngerschaft macht, ihr Verhältnis zu Jesus und ihr dadurch bestimmtes Verhältnis zu Gott, sie auch zu der Wirkung auf die übrige Menschheit befähigt, welche jener zwiefachen Wirkung des Salzes auf die Speisen vergleichbar ist. Die Welt ist so beschaffen, daß sie über kurz oder lang dem Verderben, bildlich zu reden, der Fäulnis und Verwesung anheimfallen muß, wenn und sofern nicht die Jüngerschaft durch Mitteilung des ihr eigentümlichen Wesens die Welt vor dem Verderben bewahrt. Und die Welt befindet sich schon jetzt in einem Zustand, welcher sie, bildlich zu reden, zu einer geschmacklosen oder gar eklen Speise machen würde, wenn nicht die Jüngerschaft in ihr vorhanden wäre. Beides aber hängt innerlich zusammen. Daß die Welt abgesehen von der Jüngerschaft Gottes Wohlgefallen nicht hat, sondern für ihn dasselbe ist, was für den Menschen eine fade, ungesalzene Speise, und daß sie allmählich, aber unfehlbar dem Verderben entgegengeht, soweit sie sich nicht von dem eigentümlichen Wesen der Jüngerschaft ergreifen und vor dem Verderben bewahren läßt: dies beides ist im Grunde ein und dasselbe. Denn eben der Zustand der Welt, welcher die Keime des drohenden Verderbens in sich trägt, macht sie auch zu einer für Gott mißfälligen Sache; und auf dem Vorhandensein der Jüngerschaft in der Welt, um deretwillen Gott diese Welt sich noch gefallen läßt, beruht auch die Möglichkeit und Hoffnung, daß aus der Welt noch etwas anderes werde als ein verwesender Leichnam. Die Anschauung des Täufers, wonach das Volk und die Menschheit sich in einem Gott mißfälligen Zustand befindet und einem unentrinnbaren Gericht entgegengeht, aus welchem eine durch Sinnesänderung und heiligen Geist erneuerte Gemeinde hervorgeht, ist nicht aufgegeben. Dieser Grundriß der prophetischen Anschauung ist durch v. 3—12 aufs neue mit starken Strichen vorgezeichnet. Nun aber zeigt sich, daß doch noch eine Entwicklung vor der großen Weltumwälzung stattfinden soll; Gott hält mit dem Gericht noch zurück. Das Neue, was eingetreten ist und den Gerichtsaufschub veranlaßt, ist die um Jesus gescharte Jüngerschaft. Wie bei dem Weltgericht der Urzeit die neue

---

[50] Für ὁ κόσμος in diesem Sinn bedarf es keiner Beispiele. Für γῆ, Land = Volk cf Hos 1, 2; Hab 2, 20; Sach 12, 12; die ganze Erde = alle Menschen Gen 18, 25; die Enden der Erde 1 Sam 2, 10; ἡ οἰκουμένη Ps 9, 9; 96, 10; Lc 2, 1.

---

[51] Cf Mt 6, 22: von dem Prädikat ὁ λύχνος τοῦ σώματος ist nur λύχνος Bild, und durch dessen Verbindung mit dem eigentlich gemeinten τ. σω., ist die Vergleichung abgekürzt ausgedrückt: Was die Leuchte im alltäglichen Leben ist, das ist das Auge für den Leib. Eph 5, 23: Was das Haupt für den Leib, das ist der Mann für das Weib, Christus für die Gemeinde.

[52] Job 6, 6; Mr 9, 50; Kl 4, 6. Unter den notwendigsten Bedürfnissen des menschlichen Lebens und vor allen anderen Nahrungsmitteln Sir 39, 26. Zur Vergleichung des Urteils Gottes über die ungöttliche Welt mit der Geschmacksempfindung, welche dem Menschen ungesalzene Speise erregt cf Jer 29, 17 und das andere Bild Ap 3, 15. Im allgemeinen cf Hehn, Das Salz, eine kulturhist. Studie, 2. Aufl. von Schrader 1901 S. 1 ff.; Schleiden, Das Salz, seine Geschichte, seine Symbolik und seine Bedeutung im Menschenleben, 1875 S. 70—96. Zur Erklärung von Mt 5, 13 hat Schleiden S. 92. 122 nichts beigetragen. Die Erinnerung an die im Altertum vorkommende Mischung des Salzes mit anderen Gewürzen taugt nicht dazu, das ἐν τίνι ἁλισθήσεται zu erklären.

[53] Vom Einsalzen der Fische (ταριχεύειν Ep Jer v. 28 vom Einsalzen des Fleisches) hätte das am See Genezareth, nicht weit von Kapernaum gelegene Taricheae seinen Namen Strabo XVI p. 764. Auf die vor Fäulnis bewahrende Kraft des Salzes geht auch seine Verwendung beim Opfer zurück. Es bildet den Gegensatz zu Sauerteig und Honig, die vom Opfer ausgeschlossen sind, weil sie zwar wie das Salz die Speise schmackhaft machen, aber auch Gährung und Fäulnis erzeugen (Lev 2, 11—13; Ez 43, 24 cf Mr 9, 49?) Wie nahe in der Vorstellung die würzende und die konservirende Wirkung des Salzes sich berühren, sieht man an dem Gegensatz der Rede, die mit Salz gewürzt ist Kl 4, 6 und der faulen, verfaulten Rede Eph 4, 29. Dagegen widerspricht aller Erfahrung die Meinung, daß das Salz geeignet sei, auch Verdorbenes wieder frisch und genießbar zu machen (Tholuck u. a.). Sie läßt sich nicht durch den vereinzelten und wunderbaren Vorgang 2 Reg 2, 19—22 stützen, cf dagegen Ez 47, 11; Jk 3, 12; Op. verneint es ausdrücklich. Ebenso abzuweisen ist die Meinung, daß das Salz als Düngemittel diene (so noch Schanz). Sie läßt sich auf Lc 14, 35 nicht gründen; denn nicht im Gegensatz zu gutem Salz, sondern im Gegensatz zu anderen verdorbenen Stoffen (Fleisch u. dgl.), die auf den Acker oder den Misthaufen gebracht werden, um als Dungmittel zu dienen, wird dies dort von dem verdorbenen Salz verneint. Es würde den Dünger nur verderben und dem Acker schaden. Salziges oder mit Salz überschüttetes Land ist unfruchtbares, ödes Land Ps 107, 34; Job 39, 6; Jer 17, 6; Zeph 2, 9; Deut 29, 22; Jud 9, 45. Cf auch Plin. h. nat. 31, 80. Überdies hält sich die Fortführung des Gleichnisses Mt 5, 13 ganz in der Vorstellung des häuslichen Gebrauchs des Salzes. Das unbrauchbar gewordene wird aus dem Hause entfernt und auf die Gasse geschüttet. Man konnte auf so fernliegende Gedanken nur kommen, wenn man τῆς γῆς vom Acker ver-

---

stand und verkannte, daß dies Wort nach Analogie der gleichartigen abgekürzten Vergleichungen außerhalb des Gleichnisses steht und die gemeinte Sache unbildlich darstellt cf 6, 22 *τοῦ σώματος*, 1 Kr 5, 7 *ἡμῶν*, 1 Kr 11, 3 *παντὸς ἀνδρός . . . γυναικός*. Das wesentlich richtige formale Verständnis haben die Älteren durchweg gehabt, kurz und gut z. B. Hier. mit dem Zusatz: *alium usum non habet;* Luther S. 66 „daß es seinen Schmack habe, frisch bleibe und nicht verfaule“.

Menschheit, die aus demselben gerettet hervorgehen sollte, in Noah und seinem Geschlecht schon vor dem Gericht vorhanden war und während der Frist, die Gott der Welt ließ, nicht aufhörte, von Gericht und Gerechtigkeit zu zeugen, so steht jetzt die Jüngerschaft Jesu in der Welt.[54]) Und wie Gott sich dem Abraham gegenüber bereit erklärt hatte, um 10 Gerechter willen, die in Sodom zu finden wären, die Stadt mit dem Gericht zu verschonen (Gen 18, 32), so beweist er jetzt wirklich der Welt um der in ihr vorhandenen Jüngerschaft willen noch eine Zeit lang seine Langmut und Güte. In wieweit es der Jüngerschaft gelingen werde, der übrigen Menschheit ihr eigentümliches Wesen mitzuteilen, oder wie es 28, 19 heißt, die Völker in eine Jüngerschaft Jesu zu verwandeln, ist hier nicht angedeutet. Nur der Beruf der Jünger für die Welt ist bezeichnet und damit die Voraussetzung ausgesprochen, daß sie eine Zeit lang zur Ausübung desselben Raum finden werden. Die wichtigste Vorbedingung dafür ist aber, daß die Jünger sich selber das bewahren, was sie zu Jüngern und damit zum Salz der Erde macht. Und nicht bloß Vorbedingung für die Ausübung ihres Berufs, sondern vor allem Bedingung ihres eigenen Heils ist dies. Für den Fall, daß das Salz seine Salznatur, seinen Geschmack und seine würzende und konservirende Kraft verlieren sollte,[55]) würde die Frage sich erheben, auf die es keine Antwort gibt: womit dem salzlos gewordenen Salz wieder zu dem verholfen werden solle, was es verloren hat. Auch abgesehen von der unzweideutigen Parallele Mr 9, 50 ist nicht zu bezweifeln, daß zu *ἁλισθήσεται* als Subjekt *τὸ ἅλας* zu ergänzen ist,[56]) und nicht etwa die Erde oder alles das, zu dessen Würzung oder Erhaltung man des Salzes bedarf; denn der an die unbeantwortliche Frage sich anschließende Satz schildert nicht die üble Lage, in welche die Dinge geraten würden, für welche man des Salzes bedarf, sondern die Wertlosig-

---

[54]) Gen 6, 3—7, 1. Die Vergleichung der Zustände vor dem Endgericht mit jenen vor der Sintflut Mt 24, 37—39, woran sich Lc 17, 29 die Erinnerung an das Gericht über Sodom anschließt cf Mt 10, 15; 11, 23. Cf ferner 1 Pt 3, 20; 2 Pt 2, 5—8; 3, 5—9; Jud 7; Ap 11, 8.

[55]) Da *μωρός* auch und vielleicht ursprünglich fade, geschmacklos heißt (opp. *sapere, sapiens*, ob auch *σοφός*?), so drückt *μωραίνεσθαι* gut aus, was Mr 9, 50 *ἄναλον γίνεται* heißt. Wenn Josua ben Chananja um 80—120 von Weisen in Athen die Frage vorgelegt bekommen haben soll: „Wenn das Salz verdirbt (סריא), womit soll man es salzen“, und er darauf eine witzig sein sollende Antwort gibt, welche darauf hinausläuft, daß das Salz nicht salzlos werden kann (Bechor. 8^b), so darf man aus der Frage schließen, daß Jesus eine auch sonst übliche sprichwörtliche Redensart gebraucht hat, und aus der Antwort, daß das Salz, dessen man sich zur Zeit dieses Josua in Palästina gewöhnlich bediente, in der Tat nicht „dumm werden“ konnte. Die Meinung von Güdemann, Religionsgesch. Stud. S. 89 ff. 136 ff., daß die ganze Anekdote eine satirische Polemik gegen den Ausspruch Jesu sei, welcher seinerseits damit den Juden ihre Verwerfung, den Verlust ihrer politischen Selbständigkeit vorgehalten habe, stützt sich auf eine Reihe künstlichster Umdeutungen. Jener Josua, dem eine gewisse naturwissenschaftliche Gelehrsamkeit nachgerühmt wird (Hamburger, Realenc. II, 77. 81. 513), hatte einigen Grund zu seiner Antwort. Es wird auch nicht zufällig sein, daß von allen alten Auslegern von Orig. an (ser. § 37 p. 855) nur der Gallier Hil., dessen Stammesgenossen, die Kelten von ältesten Zeiten her die Meister im Salzbergbau und in der Salzsiederei gewesen sind (Hehn S. 39 ff.; Schleiden S. 11 ff. 33 ff.), starke Bedenken gegen die Naturgemäßheit des Gleichnisses äußert (*natura salis semper eadem est, nec immutari unquam potest*). Reines Salz, welches ganz oder annähernd identisch ist mit dem Mineral, welches die Naturwissenschaft Kochsalz oder nach den Elementen, aus denen es besteht, Chlornatrium nennt, kann in

---

der Tat seine wesentlichen Eigenschaften nicht verlieren, solange es existirt. Trotzdem ist der Gedanke, daß Jesus absichtlich einen unmöglichen Fall gesetzt habe (cf 7, 16; 19, 24) abzuweisen. Abgesehen von der Satzform (*ἐάν*), welche einen möglichen Fall anzeigt, würde der Gedanke der Unmöglichkeit (cf 14^b *οὐ δύναται*) in v. 13 und ebenso Mr 9, 50; Lc 14, 34 den offenbaren Zweck einer ernsten Warnung vor drohender Gefahr völlig vereiteln. Dieser Zweck fordert allerdings nicht, daß ein alltäglicher, wohl aber, daß ein je und dann vorkommender Vorgang des natürlichen Lebens zum Bilde eines geistigen Vorgangs gewählt sei. Bei der unvollkommenen Art, in welcher vielfach im Altertum Salz gewonnen wurde, ist nicht immer sehr reines Salz erzielt worden. Wenn Plinius h. n. XXXI, 39, 82 das in Epirus als Salzquellen durch Sieden gewonnene Salz *salem inertem nec candidum* nennt, so rührte dessen Unkräftigkeit natürlich von dem Mangel an Salzgehalt, mit a. W. von seiner Vermischung mit anderen Stoffen her. Galenus berichtet auf grund eigener Untersuchung an Ort und Stelle, daß das aus dem toten Meer gewonnene Salz, dessen sich die Anwohner zu allen den Zwecken bedienen, wozu man sonst andere Salze gebrauche, einen bitteren Beigeschmack habe (de simpl. medic. IV, 20 ed. Kühn XI, 690. 693. 694). Diese *ἅλες Σοδομηνοί*, auch im Talmud manchmal als מלח סדמית erwähnt (Neubauer, Géogr. 27, mehr Stellen bei Schöttgen I, 18—24, der übrigens fälschlich Asphalt darunter versteht), muß demnach stark mit anderen Stoffen vermischt gewesen sein. Cf vier Analysen des Wassers des toten Meeres bei Robinson, Phys. Geogr. des hl. Landes 210f., solche des Steinsalzes vom Salzberg an der Südwestecke des Meeres bei Sachsse, Ztschr. deutsch. Pal. Ver. 1897 S. 22f. Daß so unreines Salz unter Umständen verderben, d. h. durch Zersetzung der heterogenen Stoffe vollends bitter und für die Zwecke, wozu man es gebrauchte, unbrauchbar werden kann, wird nicht zu bezweifeln sein, und solche Erfahrungen müssen dem jüdischen Sprichwort und Gleichnis zu grunde liegen. Daß man diesen Prozeß ein Salzloswerden des Salzes nannte, ist nach seiten des Subjekts, worunter ja nicht das Kochsalz der Mineralogen, sondern das im häuslichen Gebrauch vorkommende, oft sehr unreine Salz zu verstehen ist, aber auch nach seiten des Prädikats sehr begreiflich. Der Salzgeschmack, der dem fraglichen Stoff den Namen und Gebrauch gegeben hatte, war durch den Beigeschmack dermaßen überwogen, daß er zum Gebrauch als Salz untauglich war. Was Plin. h. n. XXXI, 44, 95 in bezug auf allerlei Sülzen und Mayonnaisen sagt: *ad sapores gulae coepit sal tabescere*, ist immerhin eine sprachliche Parallele zu dem *μωραίνεσθαι, ἄναλον γίνεσθαι* der Evv und dem *evanescere, infatuari* der altlat. Versionen. Die Ungenauigkeit ist geringer als die der Rede vom Rosten des Goldes und Silbers Jk 5, 3; Ep Jerem 12, 24; Sir 29, 10.

[56]) So richtig verstehen Ss Sc S^1, falsch k: *in quo salietur terra*, auch Luther in der Übersetzung „womit soll man salzen“ und in der Auslegung S. 70 „etwas salzen“.

keit und das unerfreuliche Schicksal des salzlos gewordenen Salzes selbst. Es taugt zu nichts mehr außer zu dem, was nur der stärkste Ausdruck seiner völligen Nutzlosigkeit ist, nämlich aus dem Hause auf die Gasse hinausgeworfen und von den Leuten zertreten zu werden. Obwohl die Rede von ἐάν bis ἀνθρώπων sich ganz im Rahmen des Bildes hält, ist doch die Deutung nicht eben schwierig. Die Jünger, welche das sie von der übrigen Menschheit unterscheidende Wesen verlören, würden nicht einfach in den früheren Zustand, in welchem sie sich befanden, ehe sie Jünger Jesu wurden, zurücksinken; sie würden nicht etwa den noch nicht gesalzenen Stoffen, den anderen Menschen gleichen, auf welche sie als Salz wirken sollen; sie würden auch nicht nur für ihren Beruf untauglich werden, sondern allen Wert verlieren und hoffnungslos verloren sein.[57]) Die hierin liegende Mahnung, vor allem auf die Selbsterhaltung im Stande der Jüngerschaft bedacht zu sein, ist so stark und mit einem so ernsten Hinweis auf das traurige Schicksal, dem die Jünger für ihre Person durch deren Nichtbefolgung anheimfallen würden, ausgesprochen, daß die Erinnerung an ihre große Bedeutung für die Welt fast nur als ein Mittel erscheint, die Pflicht der Selbstbehauptung einzuschärfen. Aber unter neuem Bilde, welches sofort zwei weitere Gleichnisse aus sich heraussetzt, stellt Jesus noch einmal den Jüngern ihren Beruf in der Welt vor Augen und zwar so, daß das persönliche Wohlverhalten der Jünger als die unveräußerliche Form der ihnen obliegenden Wirkung auf die übrige Menschheit sich darstellt v. 14—16. Die Jüngerschaft als ein Ganzes ist es, deren Bedeutung und Beruf für die Welt unter den Bildern des Salzes, des Lichtes der Welt, der Stadt auf dem Berge, der Hauslampe geschildert wird. Aber die Jüngerschaft besteht aus Personen, welche durch nichts anderes als durch die Stellung, die sie zu Jesus eingenommen haben und behaupten, Glieder der Jüngerschaft sind und bleiben. Darum ist die Erfüllung des Berufs, welcher der Genossenschaft obliegt, von dem rechten Verhalten der Genossen nicht zu trennen. — Wie fast überall, wo eine Person oder Sache das Licht einer anderen Person oder Sache genannt wird,[58]) bezeichnet auch v. 14 τὸ φῶς den

---

[57]) Die dogmatischen Fragen, welche sich an dieses Wort ähnlich wie an Hb 6, 4—8; 10, 26—31 gehängt haben, sind hier nicht zu beantworten. Das Beispiel des Judas zeigt, daß die drohende Warnung auch für die Jünger nicht überflüssig war. Cf auch zu 12, 31.

[58]) Der Knecht Jahves das Licht der Heiden Jes 42, 6; 49, 6, auf die Missionare angewandt AG 13, 47, auf die Juden unter den Heiden Rm 2, 19: Gott selbst das L. des Frommen Ps 27, 1; Micha 7, 8; Gottes Recht ein L. der Völker Jes 51, 4; seine Worte eine Leuchte für die Füße und ein Licht für den Weg Ps 119, 105 (so öfter נֵר und אוֹר synonym Prov 6, 23 wie λύχνος und φῶς Mt 5, 14f.; 6, 22f.); die Sonne das L. des Tages Jer 31, 35 cf Gen 1, 16; Jo 11, 9f.; Christus das L. der Welt, der Menschen Jo 1, 5—9;

Lichtkörper, von welchem dem im Genitiv daneben genannten Wesen oder Gebiet das Licht zuströmt, was im Gegensatz zu der lichtlosen Dunkelheit die Voraussetzung des Sehens der Gegenstände und damit auch der sicheren Bewegung im Raume bildet. Ist das Sehen des Auges ein Bild des geistigen Erkennens, so ist hier von der Jüngerschaft gesagt, daß sie als Inhaberin der wahren Erkenntnis berufen sei, diese Erkenntnis der ganzen Menschheit darzubieten und mitzuteilen und der Menschheit dadurch zu der Möglichkeit einer richtigen und gefahrlosen Lebensbewegung zu verhelfen. Ist schon hiemit gesagt, daß es sich um eine Erkenntnis von praktischem Zweck und somit ethischer Art handelt, so wird dies noch verstärkt durch die überaus gewöhnliche Verwendung des Lichtes als Bild des sittlich Guten im Gegensatz zu dem Bösen, welches das Licht scheut und die Finsternis als Deckmittel und Schutz liebt. Aber auch das andere von vornherein in dem Bilde des von einem leuchtenden Gegenstand ausströmenden Lichts gegebene Moment, daß die Beleuchtung und Erleuchtung durch das Licht eine Vorbedingung des sicheren, gefahrlosen Wandels ist, erhält eine Verstärkung durch die häufige Verwendung von Licht und Finsternis als Bildern des heiteren Glücks und des trostlosen Unheils. Die Jüngerschaft also soll der Menschheit, welche dieses Gutes ermangelt, die ihr selbst innewohnende Erkenntnis mitteilen, eine Erkenntnis, welche allein zu dem richtigen sittlichen Verhalten befähigt und zu Heil und Leben führt. Dieselbe Wirkung, welche nach 4, 16 von Jesus durch das Mittel seiner Predigt und seines gesamten Wirkens auf das Volk von Galiläa ausgeübt wurde, weist Jesus hier seiner Jüngerschaft in bezug auf die ganze Menschheit als ihre Aufgabe zu. Daß der Beruf der Jüngerschaft in ihrer eigenen Beschaffenheit begründet und mit derselben gegeben sei, sagt dieses zweite Bild ebenso wie das erste. Während aber dort warnend auf die Möglichkeit hingewiesen wurde, daß die Jüngerschaft durch Verlust des ihr eigentümlichen Wesens für die Erfüllung ihres Berufs unfähig werde, wird durch die kurze Parabel v. 14^{b} gezeigt, daß es gegen die Natur streiten würde, also nur unter der Voraussetzung des Verlustes ihrer Natur möglich wäre, daß die Jüngerschaft aufhörte, auf die Welt zu wirken. Das Bild von dem andere erleuchtenden Licht, welches in der Parabel v. 15 in veränderter Form wiederaufgenommen wird, ist insofern in v. 14^{b} festgehalten, als Voraussetzung der Erleuchtung durch das Licht die Sichtbarkeit des Lichtes ist.[59]) Die Jüngerschaft wäre nicht das Licht der Welt, wenn sie nicht der auf einem Berge liegenden Stadt darin gliche,

---

8, 12; 9, 5; 12, 35f. In solcher Verbindung ist φῶς (אור) gleichbedeutend mit φωστήρ (מָאוֹר Gen 1, 14—16; Phl 2, 15).

[59]) Mt 4, 16; Jo 11, 9; Lc 8, 16; 11, 33; Ps 36, 10; 49, 20.

daß sie wie diese nicht verborgen bleiben kann, von jedermann gesehen werden muß. Es scheint näher zu liegen, daß dieser Gedanke im Anschluß an das Bild in v. 14^{a} ausgedrückt wäre durch eine Vergleichung etwa mit der Sonne, die jeder sehen muß, und deren Wirkung sich niemand entziehen kann (Jo 9, 5 cf 11, 9; 1, 9; Ps 19, 7), oder, wenn dies die Jünger in einer der Wirklichkeit nicht entsprechenden Weise über die Welt hinausrücken würde, durch eine Vergleichung wie die in v. 15. Des an sich ferner liegenden Gleichnisses der Stadt auf dem Berge bedient sich Jesus, weil er die Vorstellung ausdrücken will, daß seine Jüngerschaft ein von der sie umgebenden Welt abgesondertes Gemeinwesen sei, welches nicht unbemerkt bleiben kann, solange es seine Eigenart und seine eigenartige Stellung in der Welt bewahrt. Daß es aber nicht nur gegen die Natur der Jüngerschaft streiten würde, sondern auch Folge einer sträflichen Torheit wäre, wenn sie ohne Wirkung und zwar ohne erleuchtende Wirkung auf die Welt bliebe, zeigt die neue Parabel v. 15. Das Anzünden der Hauslampe drückt die Absicht aus, den im Hause befindlichen Menschen das erforderliche Licht zu spenden. Nur ein Narr würde diese Absicht dadurch vereiteln, daß er die angezündete Lampe unter ein zum Messen des Getreides dienendes, sie völlig verdeckendes Gefäß stellt, statt sie auf den dazu bestimmten hohen Kandelaber zu stellen, von wo sich ihr Lichtschein im ganzen Raum verbreiten kann.[60] Dem Tun dieses Narren würde das Verhalten der Jünger gleichen, wenn sie die ihnen innewohnende Erkenntnis und alles von dieser abhängende Heil in sich verschließen und vor der Welt verbergen wollten. Sie sollten es vielmehr so machen, wie es jeder Vernünftige mit der angezündeten Hauslampe macht. Auf die positive Beschreibung des richtigen Verfahrens in der Parabel weist das *οὕτως* v. 16 zurück. Obwohl der Imperativ nicht unmittelbar von den Jüngern ein bestimmtes Tun fordert, sondern beschreibt, was aus dem in den Jüngern angezündeten Licht werden soll, so liegt doch in der befehlenden Form dieser Beschreibung und dem durch *οὕτως* bewirkten Anschluß derselben an die Parabel,[61] welche das törichte Verfahren mit der Lampe zur Warnung und das richtige zur Nachahmung hinstellt, die Aufforderung an die Jünger, alles das, was die Wirkung der ihnen einwohnenden Erkenntnis auf die Welt hemmen könnte, zu unterlassen und dagegen alles das zu tun, was sie fördern kann. Was sie dazu verleiten könnte, das der Natur und der Vernunft Widersprechende zu tun, ob Trägheit oder Furcht vor den Menschen oder, wie nach dem Gleichnis vom Salz, die Abnahme und der Verlust ihres von den übrigen Menschen sie unterscheidenden Wesens und Besitzes, oder alles dies zusammen, ist nicht angedeutet, dagegen aber deutlich ausgesprochen, daß es ihre Pflicht ist, dafür zu sorgen, daß das ihnen gehörige, in ihnen angezündete Licht der heilsamen Erkenntnis aus ihnen herausleuchtete, den Menschen, in deren Mitte sie leben, sichtbar werde und die Welt erleuchte. Wenn aber das mehrfach variirte Bild vom Lichte ebenso wie die Vergleichung mit den Propheten zunächst an eine Lehrtätigkeit der Jünger als das Mittel der Erleuchtung der Welt denken läßt, so bringt der Absichtssatz eine bedeutsame Ergänzung (cf v. 19 *ποιεῖν καὶ διδάσκειν*). Das Licht der Jünger soll vor den Menschen leuchten, damit die Menschen auf diese Weise die guten Werke, die edlen Handlungen[62] der Jünger sehen und dadurch zur Lobpreisung Gottes als des himmlischen Vaters der Jünger bewogen werden. Also nicht die Lehrtätigkeit für sich, sondern das gesamte Verhalten der Jünger als ein Wohlverhalten ist es, wodurch das Licht, das sie haben und sind, vor den Menschen sichtbar werden und in die Welt hinausstrahlen soll. Das Verhalten, welches Jesus von den Jüngern erwartet, muß demnach der Art sein, daß die den Jüngern eigentümliche Erkenntnis, welche sie der Welt mitteilen sollen, darin zu deutlichem Ausdruck kommt. Wenn aber der günstige Eindruck, welchen dieses Verhalten auf die noch nicht zur Jüngerschaft gehörigen Menschen macht, diese dazu bewegen soll, den himmlischen Vater der Jünger mit Worten zu verherrlichen, so muß das Wohlverhalten der Jünger Jesu der Art sein, daß sie sich dadurch als Söhne Gottes charakterisiren. Wodurch die Jünger Söhne Gottes sind oder geworden sind, ist ebensowenig gesagt, als wodurch sie zum Salz der Erde, zum Licht der Welt, zur Stadt auf dem Berge, zur brennenden Lampe geworden sind. Nur daß sie alles dies als Jünger Jesu und im Unterschied von der übrigen Menschheit sind, ergibt sich aus jedem der Sätze v. 14—16. Das *ἕνεκεν ἐμοῦ* von v. 11 gilt auch für diese Sätze. In bezug auf ihre Gottessohnschaft ist dies besonders dadurch zu sehr bezeichnendem Ausdruck gebracht, daß der Gott, welchen die Leute aus Anlaß des Wohlverhaltens der Jünger preisen sollen, nicht der Gott oder Vater der lobpreisenden Menschen, oder der gemeinsame Vater dieser Leute und der Jünger (Mal 2, 10; Jo 8, 41) oder der Gott Israels (Mt 15, 31 cf 9, 33), sondern der im Himmel wohnende Vater der Jünger genannt wird. Es ist also nicht die Gottessohnschaft Israels und der Israeliten,[63] an welcher auch die Jünger als Israeliten Anteil haben, der Charakter, welchen ihr Wohlverhalten kenntlich machen soll, sondern ein sie von allen übrigen Menschen, auch von den Besten unter ihren Volksgenossen specifisch unterscheidendes Verhältnis zu Gott als ihrem Vater. Andrerseits ist zu beachten, daß Jesus auch nicht seine Gottessohnschaft mit derjenigen seiner Jünger zusammenschließt, d. h. daß er weder hier noch an irgend einer anderen Stelle der Evv die Bezeichnungen „euer Vater“ und „mein Vater“ in ein „unser Vater“ zusammenfaßt.[64]) Ein Zusammenhang zwischen der Gottessohnschaft Jesu und derjenigen seiner Jünger muß ja bestehen, da sie als seine Jünger Gottes Söhne sind, aber ebenso auch ein wesentlicher Unterschied, welcher Jesum bewogen hat, sich des sonst so naheliegenden und den frommen Juden so geläufigen „unser Vater“ beharrlich zu enthalten. Der v. 13—16 umfassende Gedankenkreis, in welchem der hohe Beruf der Jüngerschaft für die Welt und die von der Pflicht der Selbsterhaltung in ihrer Eigenart unabtrennbare Pflicht der Erfüllung ihres Berufs in Bildern und Gleichnissen dargestellt wurde, hat seinen Abschluß gefunden in der nicht mehr bildlichen Aufforderung an die Jünger durch ein Wohlverhalten, welches sie als Jünger Jesu und als Kinder Gottes kennzeichne, auf die übrigen Menschen so einzuwirken, daß diese wo möglich zur Anerkennung der den Jüngern eigentümlichen Güter und zur Lobpreisung des Gottes, welcher als der Vater der Jünger Jesu diesen als seinen Kindern solche Güter geschenkt hat, bewogen werden. Damit ist aber ein Gedanke ausgesprochen, welcher sich als der beherrschende Grundgedanke der ganzen weiteren Rede erweist.[65])

---

[60] *λύχνος* ist nicht die bei den Griechen und Orientalen wenig übliche Kerze (*candela*), sondern die Öllampe (*lucerna*), ein aus Ton oder Metall angefertigter, runder, ziemlich flacher Ölbehälter mit Handhabe zum Umhertragen (Lc 15, 8); *λυχνία*, als vulgärer Ausdruck für *λυχνίον* von den Atticisten getadelt, in der Bibel (Ex 25, 31; Sir 26, 17; Mt Mr Lc Hb Ap) ausschließlich, aber auch von Philo, Josephus, Lucian, Galenus gebraucht (Lobeck ad Phryn. 314), ist der meist metallene Ständer, auf welchen die kleine Lampe gestellt wurde, um einen größeren Raum zu erleuchten (*candelabrum* ursprünglich Kerzenträger, aber auf die Lampenträger übertragen), ein manchmal bis zu 1½ Meter hoher Leuchter cf Pauly-Wissowa III, 1462. Das Visionsbild Ap 1, 12; 2, 1 setzt eine solche Höhe voraus. Bei seiner Schwere pflegt der Leuchter seinen ständigen Platz zu haben, den er nicht leicht mit einem anderen vertauscht Ap 2, 5.

---

[61] Für die Fassung von *οὕτως* als Vorbereitung eines folgenden *ὅπως* finde ich kein Beispiel. Zumal hinter einer Parabel (12, 45; 13, 49; 18, 14; 20, 16; 23, 28) weist es auf diese zurück und vollzieht die Vergleichung Cf Sir 12, 14; 13, 16—19 כֵּן.

[62] Der Plural *τὰ ἔργα* schon im AT oft für das gesamte *ἐργάζεσθαι* in seiner Mannigfaltigkeit, sowohl von der täglichen Arbeit Gen 5, 29; Ex 1, 11. 14; 20, 9, als von dem Tun und Treiben überhaupt, gewöhnlich mit Rücksicht auf seine sittliche Qualität Gen 8, 21; Ex 23, 24; Ps 28, 4; 62, 13; Prov 21, 8. So Mt 5, 16; 23, 3; Lc 11, 48; Jo 3, 19—21; 7, 7; 8, 39; Rm 2, 6; 13, 12; gelegentlich als *ἡ πρᾶξις* zusammengefaßt Mt 16, 27. Dazu gehört auch das Nichttun Mt 23, 3 cf 25, 42—45. Die sittliche Güte des Handelns gewöhnlich durch *καλός, καλῶς* ausgedrückt Mt 12, 12; 15, 26; 26, 10; Jo 10, 32; Jk 3, 13; 4, 17; 1 Pt 2, 12; Hb 10, 24, auch im Bilde Mt 3, 10; 7, 17—19; 12, 33, seltener durch *ἀγαθός* Jo 5, 29, nur bei Paulus dies regelmäßig Rm 2, 7. 10; 7, 19; 13, 3; 2 Kr 5, 10; Eph 2, 10; 1 Tm 2, 10, auch *καλὰ ἔργα* 1 Tm 5, 10; Tt 2, 7. 14; 3, 8. 14. Dagegen von der Person gewöhnlich *ἀγαθός* Mt 5, 45; 12, 35; 19, 17; 20, 15; 22, 10; 25, 21. 23, auch im Bilde 7, 17, *καλός* nur in Gleichnissen und Bildern Mt 12, 33; 13, 8 (dafür Lc 8, 8 *ἀγαθός* und *καλὸς καὶ ἀγαθός*); Jo 10, 11—14; 1 Pt 4, 10; 2 Tm 2, 3. Eine scharfe Scheidung von *ἀγαθός* und *καλός*, beides gleich oft für טוֹב, ist nicht durchzuführen. Wie z. B. *ἀγαθός* zur Bedeutung von *χρηστός* „gütig“ neigt (Mt 20, 15; Mr 10, 17) und *ἀγαθοποιεῖν* Lc 6, 9. 33. 35; Mr 3, 4 zu *εὖ ποιεῖν* Mr 14, 7, *εὐποιΐα* Hb 13, 16, so doch auch *καλῶς ποιεῖν* Mt 12, 12. Am ersten noch läßt sich sagen, daß *ἀγαθός* mehr die Gesinnung und den darauf beruhenden sittlichen Wert, *καλός* mehr die Erscheinung des Guten in löblichen Handlungen bezeichne.

---

[63] Israel als Volk Gottes Sohn und Gott sein Vater Ex 4, 22; Deut 32, 6; Hosea 11, 1; Jes 63, 16; Jer 31, 9; Mal 1, 6; 2, 10; dann auch alle Israeliten seine Söhne und Töchter Deut 14, 1; 32, 19; Jes 1, 4; 63, 8; Hosea 2, 1, aber eben nur als Glieder des Volkes. Daher sagt im AT der Einzelne zu Gott nicht „mein Vater“, sondern die Gesamtheit „unser Vater“ Jes 63, 8; 64, 7. Das „mein Vater“ Jer 3, 4. 19 sagt das personificirte Volk zu Gott, wie 2, 27 zum Götzen. Eine Ausnahme macht der König, aber nicht als Person, sondern als Träger seines Amtes (Ps 89, 27 cf v. 28; Ps 2, 7). Darüber hinaus geht erst Sir 23, 1. 4; 51, 10 cf 4, 11, wo der einzelne Fromme Gott als den Vater und Herrn seines Lebens anruft, und 51, 10 nach dem hebr.: „ich pries Jahveh: „mein Vater bist du“. Aber diese Ausdrucksweise ist wenig gepflegt worden. Der Ausdruck „unser Vater im Himmel“, אָבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם, findet sich in der nachchristlichen jüdischen Literatur sehr häufig, auch zuweilen „mein, sein“, und gelegentlich „euer himmlischer Vater“ cf Dalman, Worte Jesu S. 152ff., s. auch unten zu 6, 9. Es ist wahrscheinlich, daß schon zur Zeit Jesu „unser Vater im Himmel“ eine sehr gebräuchliche Redeweise war, und daß auch der Einzelne zuweilen im Gebet und im frommen Gespräch zu und von Gott als seinem Vater redete. Das Neue ist, daß Jesus seine Jünger als solche und im Unterschied von allen anderen Israeliten und Menschen sich als Söhne ihres Vaters im Himmel betrachten lehrte. Das echt jüdische *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* findet sich außer bei Mt nur noch Mr 11, 25f. cf Lc 11, 13.

Ehe jedoch Jesus zur Ausführung desselben im einzelnen übergeht, drängt es ihn, das Verhältnis seiner Forderung guter Werke sowohl zu dem im AT niedergelegten Willen Gottes als zu der Sittenlehre der Rabbinen und der Pharisäer darzulegen v. 17—20. Der Mangel einer syntaktischen Anknüpfung von v. 17 an v. 16 rechtfertigt die Annahme, daß hier eine ganz neue Gedankenreihe beginne, ebensowenig als der gleiche Mangel es entschuldigen würde, wenn jemand in v. 3—16 eine Perlenschnur zusammenhangloser Sinnsprüche finden wollte. Von dem den Jüngern geziemenden Verhalten, und zwar in seinem Unterschied von demjenigen anderer Menschen, ist ja offenbar nicht nur v. 13—16 die Rede, sondern ebenso, um einzelnes herauszuheben, auch v. 20. 46. 47; 6, 1—18. 32. Also in bezug auf die v. 16 nur erst nach ihrem Ursprung und Zweck bezeichneten *καλὰ ἔργα*, welche Jesus von seinen Jüngern fordert, muß es gemeint sein, wenn er sie vor der irrigen Meinung warnt, daß er gekommen sei, d. h. daß er es als seine von Gott ihm zugewiesene Aufgabe ansehe,[66] das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. „Gesetz und Propheten“ ist eine im NT gebräuchliche, von da in den kirchlichen Sprachgebrauch übergegangene, aber auch in der jüdischen Literatur nicht unerhörte Bezeichnung der ganzen hl. Schrift Israels[67] nach ihren beiden Hauptteilen, dem Pentateuch, der תּוֹרָה und den prophetischen Büchern, welche mit den älteren historischen Büchern (Jos—2 Reg) unter dem Namen נְבִיאִים zusammengefaßt wurden, neben welchen die dritte Gruppe, die später gewöhnlich כְּתוּבִים genannten, vorwiegend poetischen Bücher mit Einschluß der jüngeren Geschichtsbücher und des Daniel, nicht allzu oft und mit schwankender Bezeichnung noch ausdrücklich erwähnt werden.[68] Wenn nun hier Gesetz und Propheten nicht wie in jener gebräuchlichen Benennung des ganzen AT's durch *καί*, sondern durch *ἤ* verknüpft sind,[69] so ist auch die Möglichkeit gesetzt, daß Jesus zwar den einen Teil des AT's, aber nicht zugleich auch den andern gelten lassen oder außer Kraft setzen wollte. Die Samariter, welchen Jesus gelegentlich von seinen Gegnern zugezählt wurde (Jo 8, 48), erkannten nur den Pentateuch an. Johannes, welcher die Gedanken der Propheten von Jesaja bis Maleachi erneuerte, ist nach allem, was uns von ihm überliefert ist, niemals für die Auktorität der Thora eingetreten. Es wäre also sehr wohl denkbar gewesen, daß Jesus, der in die Fußtapfen des Täufers getreten war und in den Synagogen im Anschluß an die Schriftlektion zu predigen pflegte (4, 23; 9, 35; Lc 4, 15 ff.), ohne sich in jeder Hinsicht vom AT loszureißen, doch zu dem einen oder dem anderen Stück desselben sich ablehnend und geradezu verneinend stellte. Eben diese Meinung will Jesus nicht aufkommen lassen und bekennt sich zu dem ganzen unteilbaren AT als einer unverbrüchlichen Auktorität cf Jo 10, 35. Es kommt aber das AT nach dem Zusammenhang, mag man auf v. 13—16 zurück oder auf v. 18—48 hinausblicken, hier nicht insofern in Betracht, als es ein weissagendes Bild der Zukunft und des Endes darbietet, sondern sofern es die dem Volk Israel gegebene Norm des Wohlverhaltens enthält. Dies wird auch dadurch ausgedrückt, daß v. 18 anstatt Gesetz und Propheten nur noch das Gesetz genannt wird.[70] Auch dies ist nicht irgend etwas, was in der Schrift zu finden ist, sondern, wie schon die Erwähnung der Schriftzeichen lehrt, die Schrift selbst und zwar jüdischem Sprachgebrauch entsprechend die ganze Schrift des AT's;[71] aber diese abgekürzte Benennung des AT's bestätigt doch, was ohnehin deutlich ist, daß Jesus das AT hier unter dem Gesichtspunkt der für das sittliche Verhalten der Israeliten maßgebenden Auktorität betrachtet. Dazu stimmt auch *καταλύειν*, ein verstärktes *λύειν*, welches ebenso wie dieses vom Bruch des Gesetzes und der Aufhebung seiner verbindlichen Kraft,[72] aber nicht von der Vereitelung einer Weissagung ge-

---

[64]) Auch da nicht, wo beides nebeneinander steht ohne jede Andeutung eines Unterschiedes Jo 20, 17^b, und wo Jesus seine Jünger seine Brüder nennt Mt 12, 49f.; Jo 20, 17^a cf Hb 2, 11. Natürlich ist Mt 6, 9 nicht dagegen anzuführen; denn Jesus hat ja das Vaterunser nicht gebetet.

[65]) Ähnliche Gedanken Jo 13, 35; 17, 21—23; 1 Pt 2, 12; 3, 1f. Die Furcht vor einem Widerspruch zwischen Mt 5, 16 und 6, 1ff. ist unbegründet; denn abgesehen davon, daß das Tun und Streben der Jünger die Verherrlichung Gottes, dasjenige der Heuchler ihre Selbstverherrlichung zum Ziel hat, fordert Jesus 5, 16 nicht, daß die Jünger auf möglichste Öffentlichkeit ihrer guten Werke, sondern daß sie darauf bedacht seien, alles, was sie als seine Jünger und Gottes Kinder von den übrigen Menschen voraus haben, insbesondere ihre Erkenntnis durch Taten an den Tag zu legen, welche auch den Fernerstehenden einen Eindruck von der Eigenart ihres inneren Lebens verschaffen. Es handelt sich allerdings um Werke, aber um solche, welche im Verhältnis zu dem inneren Leben der Frucht im Verhältnis zum Baum und nicht der Kleidung im Verhältnis zum Körper gleichen cf 7, 15—20.

---

[66] Besonders häufig bei Mt *ἔρχεσθαι* vom öffentlichen Auftreten als Träger eines Berufs 3, 11; 9, 13; 10, 34 f.; 11, 18 f.; 17, 10—12; 20, 28; 21, 32; 24, 5 cf Lc 3, 3. Sofern es berechtigt ist, hat es eine göttliche Sendung zur Voraussetzung 10, 40; 11, 10; 15, 24, viel häufiger bei Jo.

[67] Mt 7, 12; 11, 13 (*πάντες οἱ πρ. καὶ ὁ ν.*); 22, 40; Lc 16, 16. 29 (*Μωϋσῆς καὶ οἱ πρ.*). 31; 24, 27; AG 13, 15; 24, 14; 28, 23; Rm 3, 21. Zweimal auch im HE ohne Parallele bei Mt GK II, 693 Frg. 10. So auch in der talmudischen Literatur cf Blau, Zur Einl. in d. h. Schrift S. 22. Für die alte Kirche GK I, 99.

[68] Lc 24, 44 *καὶ ψαλμοῖς.* Sir prol. *τοῦ νόμου καὶ τ. προφ. καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ᾽ αὐτοὺς ἠκολουθηκότων*, nachher *καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων*, endlich *καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων.* Cf Jos. c. Ap. I, 8; Philo de vita contempl. 3; 2 Makk 2, 13; Blau S. 21.

[69] Die Behauptung z. B. von Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche 36, daß die disjunktive Partikel in diesem Satz als einem negativen für die konjunktive stehe, trifft schon darum nicht zu, weil der Satz *ὅτι ἦλθον* ein positiver ist, von welchem Jesus nur verneint, daß die Jünger ihn sich aneignen sollen. Aber auch in negativen Sätzen vertritt *ἤ* nicht einfach ein *καί* (Mt 5, 25; 7, 6; 10, 38) oder ein diesem entsprechendes *οὐδέ, μηδέ* (Mt 6, 20. 26; 13, 13) cf Winer § 53, 6; Blaß § 77, 10. 11. AG 1, 7 ist der Fall als möglich gedacht, daß Menschen zwar eine allgemeinere chronologische Belehrung über die Perioden des Zukunftsverlaufs (*χρόνοι*), aber nicht auch eine specielle über die Zeitpunkte der einzelnen Endereignisse (*καιροί*) empfangen. Ebenso ist Rm 4, 13; Jo 8, 14 eine wirklich denkbare

---

Verschiedenheit von zwei Fällen dargestellt und werden beide verneint. Besonders lehrreich ist Eph 5, 3: *καὶ . . ἢ* mit nachgestellter Negation.

[70] Es haben hier *καὶ τῶν προφητῶν* zugesetzt Iren. IV, 34, 2; Ferrargr.; Aphraates p. 30 (zweimal, wahrscheinlich so Tatian), Arm, Sh (*ἢ τ. πρ.*). Umgekehrt ist v. 17 vielfach abgekürzt, ohne Nennung der Propheten und auch sonst zusammengezogen citirt worden cf Forsch I, 134; II, 197 f., Resch, Außerkan. Parall. II, 71 ff.

[71] Jo 10, 34 *ὁ νόμος* = Ps 82 = *ἡ γραφή* v. 34; 1 Kr 14, 21 nicht Deut 28, 49, sondern Jes 28, 11 f.; IV Esra 14, 21. 42—48. Aus sonstiger jüdischer Literatur geben Blau S. 16 f.; Bacher, Älteste Terminol. 197, Beispiele.

[72] Gesetze oder Gebote als Objekte von *λύειν* Mt 5, 19; Jo 7, 23; auch sonst z. B. Lucian, Abdicatus 10 (oppos. *κυρίους εἶναι τοὺς νόμους*), ebenso *τὸ σάββατον* Jo 5, 18; *ἡ γραφή* Jo 10, 35; *καταλύειν* im NT nur Mt 5, 17 in diesem Sinn, aber auch Mt 24, 2; 26, 61; 27, 40; Mr 13, 2; 14, 58; 15, 29; Lc 21, 6 = *λύειν* Jo 2, 19 oppos. *οἰκοδομεῖν*, ebenso *καταλύειν* Gl 2, 18. Cf Jos. ant. XX, 4, 2 *καταλύειν τὰ πάτρια*, bell. IV, 3, 7 *νόμου κατάλυσις* ant. XVIII, 3, 1. Synonym ist *ἀκυροῦν* Mt 15, 6 neben *παραβαίνειν* 15, 3.

braucht wird. Wie 10, 34 (cf 20, 28) warnt Jesus auch hier seine Jünger vor einer unrichtigen Auffassung seiner Berufsaufgabe. Da bis dahin kein Satz der Rede die Richtigkeit der Angabe von v. 2, daß sie eine Belehrung der Jünger sein sollte, in Frage zu stellen geeignet war, vielmehr v. 13—16 und die meisten weiteren Teile der Rede nur unter dieser Voraussetzung verständlich sind, so ist auch der Gedanke abzuweisen, daß Jesus v. 17 einer Beschuldigung der Pharisäer entgegentrete. Die Jünger, von denen Jesus voraussetzt, daß sie sich um seinetwillen werden schmähen und verfolgen lassen v. 11, waren für solche Anklagen der erbitterten Gegner ihres Meisters unzugänglich.[73]) Dagegen lag ihnen selbst der Gedanke nahe genug, daß für sie als die berufenen Genossen des nahen Himmelreichs der Buchstabe des AT's nicht mehr die verpflichtende Norm des Verhaltens sei. Der erste bahnbrechende Prediger der *βασιλεία* hatte, wie bemerkt, seine Forderung der *μετάνοια* und des dieser entsprechenden Verhaltens nicht durch den Hinweis auf den in Gesetz und Propheten niedergelegten gebietenden Willen Gottes an sein Volk begründet. Um Tempel und Kultus scheint sich der Sohn des Priesters Zacharias nicht gekümmert zu haben. Wenn in naher Zukunft die alte Welt in Trümmer fällt, um einer neuen Welt Platz zu machen, so scheinen auch die alten Ordnungen, in welche Gott das Leben seines Volks gefaßt hat, dahinzufallen. Jede starke Erregung der eschatologischen Erwartung führt die Gefahr einer antinomistischen Stimmung mit sich. Jesus hatte die Predigt des Täufers wieder aufgenommen, ohne den Gegensatz der bevorstehenden neuen Weltordnung zu der alten abzuschwächen; und durch die Taten, womit er seine Predigt begleitete (4, 23f.; 11, 5), mußte die Erregung der Jünger gesteigert, ihre Erwartung höher gespannt werden. Sie hatten auch äußerlich die ihnen gewohnten Bahnen des Lebens verlassen (4, 18—22) und Jesus forderte von ihnen, wie die Rede bis dahin genugsam zeigt, eine dem gemeinen Urteil durchaus entgegengesetzte, ganz von dem Gedanken an die *βασιλεία* beherrschte Betrachtung des Lebens und eine von allen, die nicht seine Jünger waren, sie scharf unterscheidende Lebensführung. Ist diese Rede in einem ziemlich vorgerückten Stadium des galiläischen Wirkens Jesu gehalten (oben S. 177), so kann es bis dahin auch nicht an Handlungen Jesu gefehlt haben, durch welche er sich über die gesetzlichen Vorschriften hinwegzusetzen schien. Es war daher sehr angezeigt, daß Jesus seine Jünger vor dem schwärmerischen Wahn warnte, daß er es für seine Aufgabe halte, den im AT niedergelegten gebietenden Willen Gottes außer Geltung zu setzen; und es war diese Warnung besonders angebracht, nachdem er von ihnen ein Wohlverhalten gefordert hatte, welches nicht von ihrem Gehorsam gegen Gesetz und Propheten, sondern von ihrer Jüngerschaft und der ihnen eigentümlichen Gotteskindschaft zeugen solle. Er steigert seinen Widerspruch gegen jenen Irrtum, indem er überhaupt verneint, daß es sein Beruf sei, aufzulösen, und indem er behauptet, daß sein Beruf vielmehr darauf abziele, zu erfüllen. Daß von dem unausgesprochenen und eben dadurch verallgemeinerten Objekt sowohl des verneinten *καταλῦσαι*, als des behaupteten *πληρῶσαι* alles ausgeschlossen sei, was überhaupt nicht sein soll (1 Jo 3, 8), aber auch alles darin inbegriffen sei, was von Gott und Rechts wegen gilt, brauchte als völlig selbstverständlich nicht eigens ausgesprochen zu werden. Als Beispiel einer noch nicht in Gesetz und Propheten enthaltenen Rechtsordnung, welche Jesus nicht auflösen, sondern erfüllen sollte, kann die Taufe des Johannes dienen, der er sich unterzog, indem er zugleich dieses sein Tun unter dieselbe allgemeine Regel stellte 3, 15, die er hier negativ und positiv ausdrückt.[74] In dem Allgemeinen aber ist das Besondere enthalten, von dem vorher die Rede war. Wie der Satz, daß Jesus überhaupt nicht gekommen sei, irgend etwas, was von Rechts wegen gilt, um seine Geltung zu bringen, den Satz bekräftigt, daß er nicht gekommen sei, das AT um seine Geltung zu bringen, so dient die Versicherung, daß er gekommen sei zu erfüllen, zur Ergänzung des nur verneinenden Satzes v. 17ª in bezug auf Gesetz und Propheten. Es fragt sich also, was das heiße, daß Jesus es für seinen Beruf erklärt, Gesetz und Propheten zu erfüllen. Hält man daran fest, daß „Gesetz und Propheten" die ganze Sammlung der atl Schriften bezeichnet und zwar nach dem Zusammenhang diese, sofern sie den gebietenden Willen Gottes enthält und Norm des Verhaltens ist, so kann der Sinn nicht zweifelhaft sein. Wie überall da, wo *πληροῦν* die hl. Schrift oder ein einzelnes Stück derselben zum Objekt hat, ist auch hier die Vorstellung gegeben, daß das geschriebene Wort an sich einem leeren Gefäß gleiche, welches den ihm entsprechenden Inhalt durch Handlungen, Ereignisse, Tatsachen erhalten soll.[75] Die sinnliche Vorstellung ist keine andere, wo es sich um die Schrift als gebietende, wie da, wo es sich um die Schrift als weissagende handelt. Das weissagende Wort wird erfüllt, indem das geweissagte Ereignis eintrifft, das gebietende Wort, indem die gebotene Handlung geschieht. Die Vorstellung kann auch nicht dadurch verdunkelt werden, daß das Gefäß nicht notwendig ein völlig leeres zu sein braucht, wenn von seiner Füllung oder Erfüllung geredet wird.[76]) Eine teilweise in Erfüllung gegangene Weissagung und ein vollkommen befolgtes Gebot werden vollends erfüllt nur durch ein Geschehen und Handeln, welches demjenigen gleichartig ist, wodurch die unvollständige Erfüllung herbeigeführt wurde. Man setzte sich mit dem so oft gebrauchten Bilde selbst und dem überall zu beobachtenden Gebrauch desselben in Widerspruch, wenn man die Erfüllung d. h. die Füllung des Gefäßes in einer Erweiterung oder Verengerung, Vergrößerung oder Verkleinerung, überhaupt in einer Umgestaltung des Gefäßes zu finden meinte. Mit dieser trivialen Bemerkung fallen die sämtlichen Deutungen dahin, welche darauf hinauslaufen, daß Jesus das unvollkommene Gesetz habe vervollständigen und ergänzen oder durch geistliche Umdeutung vervollkommnen wollen.[77])

---

[73]) Die ganz andere Frage, warum Mt diesen Spruch und die folgende Ausführung desselben in sein Ev aufgenommen hat, ist am Schluß der Auslegung der Bergrede zu erörtern.

---

[74] Andere Beispiele finden wir 17, 25; 22, 21 cf 23, 23.

[75] Cf oben S. 81 f. zu 1, 22. Bei Mt hat *πληροῦν* 12 mal die Schrift oder einzelne Aussprüche als weissagende zum Objekt 1, 22; 2, 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 54. 56; 27, 9 cf Mr 14, 49; Lc 4, 21; 21, 22; 24, 44; AG 1, 16; 3, 18; 13, 27; Jo 12, 38; 13, 18; 15, 25; 17, 12; 19, 24. 36; Jk 2, 22; sonstige Weissagung Lc 1, 20; Jo 18, 9. 32; 1 Reg 2, 27; 2 Chr 36, 21 f.; Gebote und Ordnungen Mt 3, 15; 5, 17; Rm 8, 4; 13, 8; Gl 5, 14 (1 Makk 2, 55?), *πλήρωμα νόμου* Rm 13, 10. Wesentlich ebenso *τὴν διακονίαν* AG 12, 25; Kl 4, 17 (2 Tm 4, 17). Das seit Vitringa (Observ. s. ed. Jen. 1723 p. 204 ff.) manchmal herangezogene hebr. u. aram. גמר würde mit dem Objekt „Gesetz und Propheten" nur etwa bedeuten „mit dem Studium des Gesetzes fertig werden".

---

[76]) Z. B. Mt 23, 32 cf 2 Makk 6, 14, wo *ἐκπλήρωσις* die Vorstellung noch lebhafter ausdrückt cf *ἐκπληροῦν* AG 13, 32, *ἀναπληροῦν* Mt 13, 14.

[77]) In folge der Meinung, daß das einfache und allein mögliche Verständnis von v. 17 einen unversöhnlichen Widerspruch nicht nur gegen die Lehre des Paulus und die Praxis der Heidenkirche, sondern auch gegen andere Worte und das eigene Verhalten Jesu selbst enthalte, bestritt Marcion, wie auch die Manichäer (Disput. Archelai ed. Beeson p. 65; Aug. c. Faust. XVII, 1—2; XVIII, 1—3) und manche Neuere (Einl § 56 A 1), daß Jesus so gesprochen habe, und im NT der Marcioniten stand statt dessen wenigstens um 300 und 400, was schon Marcion als Gedanke Jesu ausgesprochen hatte, auch als Wort Jesu: *οὐκ ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ καταλῦσαι* (Dialog des Adamantius ed. Bakhuyzen p. 88; wenig anders Isidor. Pelus. epist. I, 371; GK I, 666 ff.). Ein bei den Lateinern weitverbreiteter Text von Lc 23, 2, welchen auch Marcion sich aneignete, enthielt die Anklage der Juden gegen Jesus *καταλύοντα τὸν νόμον* (mit oder ohne *ἡμῶν*) *καὶ τοὺς προφήτας* GK II, 492. Ähnliche, auf einem Mangel an geschichtlichem Verständnis der Stellung Jesu und seiner Jünger zum Gesetz (Gl 4, 4) beruhende Erwägungen in Verbindung mit einer Trübung der Erkenntnis vom Verhältnis des Ev zum Gesetz verleiteten die Lehrer schon der alten Kirche zu Mißdeutungen nicht nur von v. 17, sondern der ganzen Ausführung in v. 17—48. Iren. IV, 13, 1 leitet seine Auslegung ein: *Et quia dominus naturalia legis* (d. h. das schon vor Moses bekannte, ewig giltige Sittengesetz cf Bd V, 528 A 95. 96) . . . *non dissolvit sed extendit et implevit, ex sermonibus eius ostenditur.* Dies wird gegen Marcion weiterhin § 1—4 unermüdlich wiederholt. Zu *implere* oder *adimplere* und *extendere* tritt noch *dilatare* hinzu, auch *augmentum* zu *adimpletio.* So Tert. orat. 11 *amplians legem;* poenit 3 *dominus . . . se adjectionem legi superstruere demonstrat* und ähnlich oft. So auch Hieron. zu 7, 29; während er zu 5, 17 die Wahl läßt zwischen dieser Deutung und der auf die Erfüllung der Weissagung, welche Hil. allein gelten läßt. August. will beides zugleich darin finden, die Ergänzung des Gesetzes durch Hinzufügung dessen, was ihm fehlte, und die tatsächliche Erfüllung. Auch zu den Juden gelangte

Eine Vervollständigung von Gesetz und Propheten hätte nur darin bestehen können, daß Jesus zu der seit Jahrhunderten wesentlich abgeschlossenen Sammlung atl Schriften neue Schriften hinzufügte; und eine Vervollkommnung des im AT enthaltenen Ausdrucks des gebietenden Willens Gottes durch Umdeutung einzelner Gebote und Beseitigung anderer wäre eben das, was Jesus mit aller Entschiedenheit von sich weist und v. 19 seinen Jüngern aufs strengste untersagt, ein *καταλύειν* und *λύειν* der einzelnen Gebote und damit des als ein unteilbares Ganzes betrachteten AT's. Wenn Jesus es als seine Aufgabe bezeichnet, dem AT als dem Ausdruck des gebietenden Willen Gottes zur Erfüllung zu verhelfen, so erklärt er sich damit vor allem entschlossen, für seine eigene Person den dort ausgesprochenen Willen Gottes zu tun, wie er sich schon 4, 4—10 als ein der Schrift im Glauben gehorsamer Israelit bewiesen hat. Aber der gebietende Wille Gottes im AT gilt nicht ihm allein und überhaupt nicht der einzelnen Person, sondern einem Volk, einer Gemeinde. Damit ist einerseits gegeben, daß Jesus auch solche dem Volk Israel geltende Vorschriften beobachten will, deren Voraussetzungen bei ihm selbst nicht zutreffen (cf 3, 14f.), und andrerseits, daß er dahin wirken will, daß der im AT niedergelegte Wille Gottes im ganzen Umkreis seiner Wirksamkeit zur Erfüllung komme. Wenn schon bei seinen Jüngern nach v. 19 das pflichtmäßige Gegenteil des *λύειν* des Gesetzes in einem eigenen Tun und einem Lehren anderer besteht, so vollends bei Jesus, welcher seinen Jüngern nach v. 11 unendlich mehr ist, als die Jünger anderen Menschen. Indem er zu seinen Jüngern die Sätze v. 17—19 spricht, ist er bereits damit beschäftigt, zunächst in diesem engen Kreis dem AT zur Erfüllung zu verhelfen. Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß v. 17

---

die altkatholische Mißdeutung. In einer Anekdote bab. Schabb. 116^{b} (s GK II, 675f.) wird als ein Wort des Evangeliums angeführt: „Ich, Evangelium, bin nicht gekommen wegzutun vom Gesetz Mose's, sondern hinzuzufügen zum Gesetz Mose's bin ich gekommen.“ Es fehlt daneben nicht an Ansätzen des Richtigen z. B. bei Iren. IV, 34, 2; beim Vf der Tract. Orig. ed. Batiffol p. 84, der die eigene Gesetzeserfüllung Jesu bis zur Auferstehung beschreibt, bei Chrys. und im Op. imperf., auch bei Augustin c. Faust. XVII, 6. Ohne Beimischung fremdartiger Gedanken finden wir das Richtige auch nicht bei Luther S. 86f. und Calvin S. 170f. Sie sind aber einig in der Ablehnung der in der altkatholischen Zeit vorherrschenden Deutung, welche von Socin p. 10 erneuert wurde, der unter Gesetz und Propheten nur das darin enthaltene Sittengesetz und unter der *πλήρωσις* derselben die in v. 21ff. gegebene, in der Hinzufügung neuer Gebote bestehende *perfectio et absolutio* des mosaischen Sittengesetzes verstand, immerhin klarer, als Meyers Deutung der *πλήρωσις* von Gesetz und Propheten als „deren Vollendung durch Herstellung ihres absoluten Gehaltes“, oder die von Ritschl, welcher *πληροῦν* zwar auch übersetzt S. 35 „vervollständigen“, S. 36 „vollständig machen“, S. 37 „fortbilden“, „vollenden“, als Objekt aber nicht das mosaische Gesetz oder, wie der Text sagt, das AT ansieht, sondern S. 37 „das Gesetz in seiner Fortbildung und Auslegung durch die Propheten unter dem Zweck der Gerechtigkeit“.

neben dem Gesetz auch die Propheten genannt sind. Dies kann aber nicht den Sinn haben, daß neben dem gebietenden Gesetz auch die prophetische Weissagung in Betracht zu ziehen sei, was in v. 18—20 und im ganzen weiteren Verlauf der Rede keine Bestätigung finden würde. Nur für den, durch welchen die Weissagung erfüllt werden soll, für Jesus ist auch die Weissagung Gebot (26, 54). Hier aber handelt es sich um das AT als Norm des Verhaltens für alle, denen es gegeben ist, und zunächst als Norm für die *καλὰ ἔργα,* welche Jesus von seinen Jüngern fordert. Als solche aber bezeichnet Jesus nicht den Pentateuch oder gar das durch Moses gegebene Gesetz, sondern das ganze AT. Auch durch Hosea und Jesaja hat Gott seinem Volk gesagt, was er von ihm forderte (Mt 9, 13; 12, 7; 15, 7—9), und nicht für sich allein, sondern im Zusammenhang der ganzen durch das AT bezeugten Offenbarungsgeschichte will das Gesetz betrachtet sein, wenn man den gebietenden Willen Gottes daraus erkennen will (cf 19, 4—8). Wie ernst er es mit seiner Absicht meine, diesem zur Erfüllung zu verhelfen, bestätigt Jesus v. 18 zunächst durch die Beteuerung seines Glaubens, daß, solange diese Welt steht, kein kleinster Bestandteil des Gesetzes unerfüllt dahinfallen werde. In der bei Mt 30mal in der Rede Jesu vorkommenden, außerhalb des NT's unerhörten Einführung einer bedeutsamen Aussage durch *ἀμήν, λέγω ὑμῖν* 78) ist das hebr. אָמֵן ebenso wie da, wo es zur Bestätigung einer vorangegangenen Aussage durch den zustimmenden Hörer dient, ein elliptischer Ausruf: „Wahrlich, so ist es“ oder, wie LXX gewöhnlich übersetzt, „so sei es“ (*γένοιτο*). Es unterscheidet sich von dem ganz ähnlich gebrauchten *ναί* (Mt 11, 9. 26; Lc 7, 26; 11, 51) nur dadurch, daß es hebräisch und durch den liturgischen Gebrauch geheiligt war. Daß *ἀμήν* nicht etwa als ein

---

78) Cf Einl I, 11; II, 556 A 8. אָמֵן seiner Bildung nach Adjektiv, woneben das Adverb אָמְנָם, אֻמְנָם nicht fehlt, kommt doch weder als eigentliches Adjektiv, noch als eigentliches Adverb vor, sondern nur als elliptischer Ausruf zur Besiegelung der vorangegangenen Rede Num 5, 22; Deut 27, 15—26; Rm 1, 25; Gl 1, 5; Ap 1, 6. 7; 5, 14 cf 1 Kr 14, 16; 2 Kr 1, 20, so auch da, wo noch das eine oder andere Wort hinzugefügt wird Jer 11, 5; 28, 6; 1 Reg 1, 36; Ap 7, 12; 19, 4; 22, 20. An letztere Fälle schließt sich die Redeweise Jesu einigermaßen an und eine gewisse Anknüpfung an den sonstigen Gebrauch liegt auch darin, daß Jesus vielfach, auch wo nicht, wie Mt 5, 18; 10, 23; 13, 17; 17, 20 ein *γάρ* beigefügt ist, eine vorangehende Aussage durch die neue feierlich eingeleitete Versicherung bekräftigt. Neben dem gewöhnlichen *γένοιτο* hat LXX für אמן Jer 28, 6 *ἀληθῶς* (sonst für אמנם Ruth 3, 12; 1 Reg 8, 27); 1 Chron 16, 36; Neh 5, 13; 8, 6 *ἀμήν*. Während Lc 9, 27; 12, 44; 21, 3 (= Mr 9, 1; 12, 43) *ἀλήθῶς* ganz wie *ἀμήν* und neben diesem (Lc 4, 24; 12, 37; 18, 17) gebraucht, hat Mt stets das hebr. Wort beibehalten, welches aus dem liturgischen Gebrauch der griech. Synagogen und Christengemeinden auch letzteren geläufig war. Luther hat Mt 6, 2. 5. 16; 8, 10 etc. durch „wahrlich(,) ich sage euch“ richtiger als 5, 18 durch „ich sage euch(,) wahrlich“ übersetzt.

Adverbium (*ἀληθῶς*) zu der hinter *λέγω ὑμῖν* folgenden Aussage gehört, so daß *λέγω ὑμῖν* eine Parenthese bildete, wie *φημί, φησί*, ergibt sich schon daraus, daß nicht selten auf *λέγω ὑμῖν* ein von *λέγω* abhängiges *ὅτι* folgt (13, 17; 18, 13; 19, 23; 21, 31; Lc 18, 29). Ebensowenig aber ist es ein zu *λέγω* gehöriges Adverbium (wie *ἀληθῶς* z. B. Lc 9, 27), was erstens jeder Analogie in dem sonstigen Gebrauch von *ἀμήν* entbehren und zweitens den unerträglichen Sinn ergeben würde: „ich verkündige euch wahrheitsgemäß, ich lüge nicht, indem ich dies sage“. Als elliptischer Ausruf (fürwahr, wahrlich, *profecto*) wird dieses *ἀμήν* auch durch die im 4. Ev regelmäßige Verdoppelung erwiesen, welche mit einem *ναί, ἀμήν* Ap 1, 6 gleichbedeutend ist. Es ist das einfache oder verdoppelte *ἀμήν* in Verbindung mit *λέγω ὑμῖν* ebensowenig wie *ναί* oder ein gelegentlich sich anschließendes *ἀλληλούϊα* Ap 19, 4 Bestandteil eines Satzgefüges, sondern selbst ein abgekürzter Satz. Es dient dazu, die ganze darauf folgende Aussage, sowohl das *λέγω ὑμῖν*, als die dadurch eingeleitete Tatsache zu bekräftigen. Nicht nur die Unvergänglichkeit des Gesetzes an sich, sondern auch der Umstand, daß Jesus sich vor ihnen zu derselben bekennt, soll den Jüngern als ein Bestätigung von v. 17 dienen. Jod, der kleinste Buchstabe im Alphabet der damaligen hebr. Schrift, der sogenannten Quadratschrift und das Hörnchen oder Häkchen, wodurch ähnliche Buchstaben sich von einander unterscheiden, sind auch den Rabbinen Bild und Beispiel der anscheinend geringfügigsten Stücke des geschriebenen Gesetzes und überhaupt des AT's.[79]) Daß Jesus nichts anderes darunter versteht, ist unbestreitbar. Selbst wenn man eine der erwähnten Mißdeutungen des *πληρῶσαι* in v. 17 aufrechterhalten wollte, müßte man doch zugestehen, daß das Objekt jenes Satzes die hl. Schriften sind, und selbstverständlich muß *ὁ νόμος* v. 18 wegen Mangels einer gegensätzlichen Näherbestimmung und wegen des Kausalzusammenhanges von v. 18 und 17 entweder den gleichen Sinn haben, wie dasselbe Wort in v. 17 oder ein abgekürzter Ausdruck für das sein, was dort Gesetz und Propheten heißt, also für die Schriften des AT's, und zwar sofern sie Ausdruck des gebietenden Willens Gottes sind (oben S. 211 f.). Eben dies ergibt sich aus v. 19; denn das Demonstrativ in *μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων* hat keine andere Unterlage als das *ἰῶτα ἓν καὶ μία κεραία* in v. 18. Es können dies ja nicht die ungeschriebenen, noch nicht einmal ansgesprochenen, also dem Hörer der Rede noch gar nicht vorliegenden Gebote sein, welche von v. 21 an folgen und wahrlich nicht kleinste, sondern allerhöchste Gebote sind, sondern nur die durch Jota und Häkchen in sprichwörtlicher Bildlichkeit bereits bezeichneten, anscheinend geringfügigsten Gebote des mosaischen Gesetzes und der hl. Schrift Israels.[80]) Wenn Jesus versichert, daß bis zu dem Zeitpunkt, in welchem Himmel und Erde vergehen, auch nicht der kleinste Bestandteil des Gesetzes vergehen und damit vom Gesetz abhanden kommen werde,[81]) so tritt er damit vor allem der schon in v. 17 abgelehnten Meinung entgegen, daß das AT und insbesondere das Gesetz eine Sammlung von Einzelheiten ohne notwendigen inneren Zusammenhang sei, aus welcher man nach Belieben einige Stücke als verbindlich gelten lassen, andere außer Geltung setzen dürfe. Damit ist jeder Versuch abgeschnitten, eine Unterscheidung zwischen Sittengesetz und Ritualgesetz, zwischen einem ewig giltigen moralischen Gehalt und einer nur zeitweilig giltigen nationalen und politischen Gestalt in diese Rede einzutragen. Gerade die Unteilbarkeit des geschriebenen Gesetzes und die Unvergänglichkeit dieses Gesetzes bis in seine kleinsten Bestandteile behauptet Jesus. Indem er aber dem Gesetz diese Unvergänglichkeit für die Zeit dieses Weltbestandes zuspricht, ist die Absicht gewiß nicht, damit eigens auszusprechen, daß mit dem Untergang der gegenwärtigen Welt auch das Gesetz seine Geltung verlieren werde; denn erstens wäre dies sehr undeutlich ausgedrückt (cf 16, 28), und zweitens ist das gar zu selbstverständlich, als daß es einer feierlichen Versicherung bedürfte. In der zukünftigen Welt, in welcher es keine Sünde, keinen Tod, keine Ehe mehr geben wird,[82] kann selbstverständlich eine Gesetzgebung nicht mehr gelten, welche alles dies und noch vieles andere dieser Art voraussetzt. An den Untergang der gegenwärtigen Welt und damit an die Vergänglichkeit alles dessen, was ihr angehört, wird nur darum erinnert, um zu sagen, daß das Gesetz nicht wie alle Dinge und Einrichtungen dieser vergänglichen Welt einem beständigen Wechsel des Werdens und Vergehens unterworfen sei, was Lc 16, 17 nur noch deutlicher ausgedrückt ist cf Mt 24, 35; 1 Kr 7, 31; 1 Jo 2, 17, auch Job 14, 12. Eine sehr wesentliche Näherbestimmung aber erhält dieses Urteil über die Unvergänglichkeit des Gesetzes durch die Schlußworte *ἕως ἂν πάντα γένηται*. Schon durch die Stellung ist gesichert, daß dieses *ἕως* nicht eine müßige Wiederholung des vorangehenden *ἕως* bringt. Jenes nennt wie 28, 20 *ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος* lediglich einen Zeitpunkt, bis zu dessen Eintritt die Hauptaussage ihre Giltigkeit behält, dieses ein Ziel, welches jedenfalls erreicht werden muß. Wie so oft, bildet auch hier *γίνεσθαι* den Gegensatz zu einem seiner Verwirklichung harrenden, diese heischenden Wort, sei es ein gebietendes oder bittendes oder verheißendes Wort.[83] Im Gegensatz zu dem einen Jota und dem einen Häkchen, welche nicht dahinfallen sollen, wird von allem, was im Gesetz gefordert ist, behauptet, daß es geschehen d. h. verwirklicht werden wird. Während andere Einrichtungen und Ordnungen im Lauf der Zeiten in Wegfall kommen und durch andere ersetzt werden, ohne daß sie ihren Zweck erreicht haben, und weil sie ihn nicht erreicht haben, wird von dem Gesetz Gottes auch nicht der geringste Bestandteil dahinfallen, ohne seine Erfüllung gefunden, seinen Zweck erreicht zu haben. Damit ist allerdings nicht nur die Möglichkeit gesetzt, sondern auch die Aussicht eröffnet, daß das Gesetz, nachdem es seine Erfüllung gefunden hat, aufhören wird, ein gebietendes, seine Erfüllung erst forderndes Gesetz zu sein. Wenn alles geschehen ist und geschieht, was geboten ist, hört das Gebot auf, Gebot zu sein. Aber wann wird dies geschehen sein und wodurch wird es geschehen? Indem Jesus sich feierlich dazu bekennt, daß während dieses Weltlaufs kein Teil des Gesetzes unerfüllt in Wegfall kommen wird (v. 18), und indem er hiedurch seine Versicherung bekräftigt, daß es sein Beruf sei, allem, was von Gott und Rechts wegen gilt und insbesondere dem in Gesetz und Propheten niedergelegten Willen Gottes zur Erfüllung zu verhelfen (v. 17), verbürgt er sich auch dafür, daß das durch *ἕως ἂν πάντα γένηται* bezeichnete Ziel erreicht werde. Daß dies durch die eigene Gesetzeserfüllung Jesu noch nicht erreicht ist, wurde schon gezeigt (S. 214 f.); und daß Jesus den Ausgangspunkt dieser ganzen Erörterung, die *καλὰ ἔργα* seiner Jünger (v. 16), nicht aus den Augen verloren hat, zeigt v. 19. Aus der Beschreibung seines Berufs v. 17 und seinem Bekenntnis zu der bleibenden Geltung des Gesetzes ergibt sich, daß die niedrigere oder höhere Stellung, welche die einzelnen Jünger in dem zukünftigen Himmelreich werden angewiesen bekommen, sich darnach bemessen wird, ob sie alle Gebote, auch jene geringsten, deren Bild Jota und Häkchen sind, durch ihr persönliches Verhalten übertreten oder erfüllen, und ob sie in ihrer Eigenschaft als Lehrer andere Menschen zu dem einen oder anderen Verhalten anleiten. Während v. 17 *καταλύειν* (15, 2 *παραβαίνειν* = 15, 6 *ἀκυροῦν*) das eigene Handeln des Meisters und die entsprechende Einwirkung auf seine Hörer und Schüler zusammenfaßte, bezeichnet hier *λύειν*, wie das danebenstehende *διδάσκειν οὕτως* und das entsprechende *ποιεῖν καὶ διδάσκειν* zeigt, nur das erstere. Daß das unerlaubte Auflösen der Gebote dem gebotenen Tun und Lehren voransteht, entspricht dem Zweck, die Jünger vor dem Wahn zu warnen, als ob sie als Jünger Jesu und im Sinn ihres Meisters berechtigt wären, sich über die Forderungen des AT's im einzelnen oder im ganzen hinwegzusetzen. Jesus setzt voraus, daß das bei ihnen nicht in gottloser Gesinnung, in frevelhaftem Übermut, wohl aber in Unverstand, in Verkennung der Absichten Jesu oder in ungeduldiger Erwartung der kommenden Umwälzung aller Dinge geschehen könne. Denn nicht Ausschluß vom Gottesreich wie v. 20, sondern eine vergleichsweise niedrige Stellung in demselben wird die Strafe sein. Hier wie so oft [84] tritt zu Tage, daß Jesus die *βασιλεία τ. οὐ.*, auch wo sie wie hier von v. 3 an als die zukünftige neue Weltordnung oder als die zum Gebiet der ausschließlichen Herrschaft Gottes gewordene Welt angeschaut wird, nicht als ein Land unterschiedsloser Seligkeit aller seiner Einwohner vorstellt. Unbeschadet der allen Genossen der *βασιλεία* in und mit dieser zugesprochenen Verheißungen (v. 3 bis 12), gibt es auch in der erschienenen *βασιλεία* eine Abstufung und Rangordnung unter ihnen, welche nicht ohne eine Organisation der Tätigkeiten zu denken ist. Die Treue oder Untreue gegen

---

[79]) Schemtob übersetzt *κεραία* durch עוֹקֶץ, Delitzsch richtiger קוֹץ, eigentl. Dorn, dann Häkchen, Strichlein als Teil eines Buchstabens (s. Levy und Jastrow s. v.). In der Erzählung von Salomo, welcher von dem Wort ירבה Deut 17, 17 das י streichen wollte (Midr. rabba zu Ex 6, 2 übers. von Wünsche S. 66 f. und zu Lev 15, 25 S. 124 cf Midr. zu Cant 5, 11 S. 140 f.), wechseln קוץ und יוד wie Synonyma. Das Jod selbst ist nur ein Häkchen. Von so etwas muß der Syrer gewußt haben, welcher *ἢ κεραία* unübersetzt ließ und nur „ein Buchstabe Jud“ schrieb (Ss, Tatian s. Forsch I, 134; Robinson, Euthaliana 76; dazu fügten Sc und S¹ in verschiedenem Ausdruck „oder ein Horn“ hinzu). Auch Lc 16, 17 hat nur einen der beiden Ausdrücke, nämlich *μία κεραία*, was Ss S¹ (dieser anders Mt 5, 18) dort durch dasselbe אתותא, Buchstabe, wiedergegeben, welches Ss und Tatian Mt 5, 18 als Apposition zu Jud haben. Übrigens werden an den genannten Midraschstellen als Beispiele für die Wichtigkeit der Häkchen auch die fehlerhaften Vertauschungen von ד und ר, von ה und ח, von כ und ב genannt. — Über den Text von v. 18 s. oben S. 210 A 70.

---

[80]) Marcion, der Mt 5, 17 ablehnte (oben S. 213 A 77), aber Lc 16, 17 (= Mt 5, 18) in sein Ev aufnahm, war unvorsichtig genug, Jesum dort statt vom Gesetz von seinen eigenen Worten sagen zu lassen, daß kein Häkchen davon vergehen werde, als ob die Worte Jesu schon zu der Zeit, da sie von ihm gesprochen wurden, in Buchstabenschrift existirt hätten GK I, 687; II, 479. Schwerer zu begreifen ist, daß noch Ritschl S. 39 behaupten mochte, die Vorhersagung Jesu v. 18 beziehe sich „auf das für das Gottesreich geltende Gesetz, wie es aus den Händen Jesu hervorgegangen sein wird“ und daß „unter den kleinsten Geboten die für das Gottesreich charakteristischen zu verstehen sind“, wofür dann sofort die „Gebote Christi“ substituirt werden. In v. 19 haben schon mehrere alte Ausleger wie Chrys. diejenigen Gebote verstanden, welche Christus „im Begriff stand als Gesetzgeber zu verkündigen“.

[81]) Das zweite *παρέλθῃ* bedarf an sich ebensowenig wie das erste einer Näherbestimmung (cf 14, 15; 24, 34 f.; 2 Kr 5, 17; Jk 1, 10); andrerseits ist *ἀπὸ τοῦ νόμου* nicht = *τοῦ νόμου*, was auch die Stellung vor *παρέλθῃ* erfordern würde. Vielmehr ist die Vorstellung des Dahinfahrens und Vergehens mit derjenigen der Entfernung von einem bestimmten Ort oder Gegenstand in gedrängter Kürze zusammengefaßt cf 26, 39; Mr 14, 35.

---

[82] Cf Lc 20, 35 (= Mr 12, 25; Mt 22, 30); *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων* Mt 12, 32, *ὁ ἐρχόμενος* Mr 10, 30; Lc 18, 30. Der Eintritt desselben hat zur Voraussetzung die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (des gegenwärtigen Weltlaufs) Mt 13, 40. 49; 24, 3; 28, 20, und er ist nicht zu denken ohne ein Neuwerden der Welt Mt 19, 28 cf 28 cf Jes 65, 17; 66, 22; 2 Pt 3, 13.

[83] Ps 33, 9 (Gen 1, 3—30 mit *οὕτως*); Mt 15, 28; 21, 21; 24, 34; 26, 54; 1 Kr 15, 54; 1 Th 3, 4; Ap 16, 17; 21, 6. Auch Jo 1, 17 gehört dahin.

---

[84] Klein und groß im Himmelreich 11, 11; 18, 1—4; Lc 22, 24—27; in anderem Ausdruck Mt 19, 27—30; 20, 20—27; 25, 20—23; Lc 19, 15—26; 22, 28—30. Cf 1 Kr 3, 8—15.

das atl Gesetz wird nicht der einzige, aber doch ein Maßstab sein, wonach sich auch noch in der zukünftigen Welt die Rangstellung der Jünger Jesu bemißt. Die Scheu, den klaren Sinn von v. 17 bis 19 gelten zu lassen, beruht größtenteils auf einer voreiligen Vergleichung der späteren Entwicklung der Gemeinde Jesu mit diesen Worten ihres Herrn. Es ist aber zunächst völlig auszuscheiden die Frage, wie sich zu denselben die von Paulus behauptete Unabhängigkeit der heidnischen Christenheit vom mosaischen Gesetz verhalte. Denn Jesus hat ebensowenig wie Paulus jemals gelehrt, daß das dem Volk Israel gegebene Gesetz für die ganze Menschheit verbindlich sei. Er redet aber als Israelit zu Israeliten. Wie er grundsätzlich und tatsächlich seine irdische Berufsarbeit auf Israel beschränkt hat, so hat er auch allen Anklagen seiner Gegner zum Trotz stets behauptet, daß er das Gesetz der Väter nicht breche, sondern erfülle. Auch der Beruf seiner Jünger gilt zunächst dem Volk Israel (10, 5 f. 23), und die Gemeinde, welche zu sammeln sie ihm helfen sollen (4, 19; 9, 37—10, 15), bildet sich aus Israeliten. Darum gilt auch für sie die Pflicht der Treue gegen das Gesetz. Wenn daneben von anfang an die Predigt der *βασιλεία* und die auf Herstellung der *βασιλεία* gerichtete Arbeit Jesu und seiner Jünger in ihrer Abzielung auf die ganze Menschheit dargestellt wird (s. zu c. 2, 1 ff.; 3, 9; 5, 13 f.) und die Ausdehnung des Reichs über Israel hinaus schließlich auch in den Auftrag an die Jünger aufgenommen wird (28, 19), so hat doch Jesus niemals Anlaß genommen, ausdrückliche Belehrung darüber zu geben, welches die Stellung der aus den Heiden zu sammelnden Jüngerschaft zu Israel und seinem Gesetz sein solle. Was aber die aus Israel sich bildende Jüngerschaft anlangt, so ist tatsächlich die durch das eigene Beispiel Jesu bekräftigte Lehre von v. 17—19 für dieselbe maßgebend gewesen (cf AG 21, 20), und ohne diese Voraussetzung sind die Kämpfe der Apostelzeit um das Gesetz geschichtlich unbegreiflich. Darüber, wann ein kleiner oder großer Teil des Gesetzes als erfüllt, und daher als hinfällig zu betrachten sei, hat Jesus im voraus keine Bestimmung getroffen, sondern es der von Gott gelenkten geschichtlichen Entwicklung überlassen, hierin die Jünger recht zu leiten.[85] Seine Absicht war diesmal, sie vor schwärmerischer Überspannung und vor willkürlichem Bruch mit den heiligen Ordnungen des AT's zu warnen. Sie sollen durch ein Wohlverhalten, welches sie von allen übrigen Israeliten und Menschen unterscheidet, sich vor der Welt als Jünger Jesu und Kinder Gottes beweisen (v. 16); aber sie sollen dies tun in den durch das AT vorgezeichneten Formen israelitischer Frömmigkeit und Sittlichkeit. Wie ein Rabbi seiner Zeit hat Jesus v. 18. 19 den Jüngern die Treue gegen das Gesetz eingeschärft. Daß er es damit nicht weniger ernst, sondern viel ernster als die Rabbinen meint, sagt v. 20. Der drohende Hinweis darauf, daß unvorsichtige oder pietätslose Verletzung des Gesetzes nicht ungestraft bleiben werde, wird durch die Erklärung Jesu (*λέγω γὰρ ὑμῖν* v. 20 wie v. 18) bestätigt, daß seine Jünger, die er nun wieder wie v. 17 anredet, überhaupt nicht in die *βασιλεία* Eingang finden werden, wenn ihre Gerechtigkeit nicht so reich und voll sei oder werde, daß sie die Schriftgelehrten und Pharisäer in dieser Beziehung übertreffen.[86] Wie fast überall, wo Mt die Zunft der Rabbinen und die Partei der Pharisäer neben einander nennt, stellt er die erstere voran. Die nach Tausenden zählenden Pharisäer waren die Partei der nach Hunderten zählenden Schriftgelehrten. Was diese im Schulhaus ihre Schüler und in der Synagoge das Volk lehrten, wollten die Pharisäer in ihrem eigenen Leben und, soweit es anging, im Leben der Nation zur Geltung bringen. Daß das Ergebnis dieser theoretischen und praktischen Bemühungen eine *δικαιοσύνη* sei, durch deren Besitz diese Führer des in die Erscheinung tretenden religiösen Lebens der Nation sich vor den Abtrünnigen und Verkommenen, wie vor den Heiden auszeichnen, hat

---

[85] Ein einigermaßen nachweisbares Beispiel ist die Stellung zum Tempelkultus. Jesus setzt als selbstverständlich voraus, daß die Jünger fortfahren, sich daran zu beteiligen (5, 23 f.), wie er selbst mit ihnen das Passalamm zur gesetzlichen Zeit gegessen hat, nachdem sie es in gesetzlicher Weise unter Aufsicht des Priesters im Tempel geschlachtet hatten (26, 17—30 cf Bd V, 685 A 71). Die aus den eigenen Worten Jesu erwachsene und lange vor dem J. 70 in der Gemeinde entwickelte Erkenntnis, daß die durch das gesetzliche Opferwesen unvollkommen dargestellte Sühne der Sünden in der Selbstopferung Jesu zu stande gekommen sei, hat die Gemeinde von Jerusalem und ihre Lehrer nicht gehindert, sich zum Tempel zu halten, so lange sie dort geduldet wurden; und nicht theologische Er-

---

wägungen, sondern die Zerstörung des Tempels und der Untergang des priesterlichen Kultus haben diesem Verhältnis ein Ende gemacht. An Beschneidung, Sabbath u. dgl. hat die jüdische Christenheit, auch soweit sie die durch Paulus bewirkte Bildung einer gesetzesfreien Heidenkirche ohne Neid und Groll anerkannte, so lange festgehalten, als sie in der Geschichte nachweisbar ist cf GK II, 668f. und oben S. 26. Die meist sehr kurzsichtigen und ungerechten Urteile der heidenchristlichen Kirchenlehrer dürfen uns nicht abhalten, anzuerkennen, daß diese judenchristlichen Gemeinden das Wort und das Beispiel Jesu für sich hatten, wenn sie am Gesetz festhielten. Nur so konnten sie sich ihre Nationalität bewahren; und daß sie dies als ihre Pflicht ansahen, war eine natürliche Folge ihres Glaubens an eine zukünftige Bekehrung und Wiedereinsetzung ihrer Nation, worin sie nicht bloß mit Jesus (Mt 23, 39 cf 19, 28), sondern auch mit Paulus (Rm 11, 13—32) einig waren. Es kann hier die Frage nicht weiter verfolgt werden, ob ohne diese Hoffnung der Glaube an eine völlige Erfüllung der in Mt 5, 18 enthaltenen Weissagung aufrecht erhalten werden kann. Veranlaßt ist diese Frage; denn das atl Gesetz ist einem Volk gegeben.

[86] Über die abgekürzte Vergleichung cf Winer § 35, 5; § 66, 2 a. E. Der Ausfall von v. 20 nur in D mag durch Homöoteleuton entstanden sein s. zu v. 30. Wellh.'s Urteil, daß v. 20 „einigermaßen zwischen zwei Stühlen schwebe“, zeugt nicht von Nachdenken s. oben im Text und unten zu 6, 1.

Jesus nie in Abrede gestellt (5, 46f.; 9, 13). Aber ebensowenig läßt er ihnen den Ruhm der gewissenhaften Gesetzesauslegung und der aufrichtigen Gesetzesbeobachtung. Weit entfernt, seine Jünger vor peinlicher Genauigkeit in der Auslegung und übertriebener Gesetzlichkeit in der Beobachtung des Gesetzes, wie sie bei jenen zu finden sei, zu warnen, erklärt er die Gerechtigkeit der Rabbinen und Pharisäer und damit deren Auslegung und Erfüllung des Gesetzes für ein dürftiges und unzulängliches Ding. Die Gerechtigkeit der Jünger muß eine reichlichere sein, wenn sie in die zukünftige *βασιλεία*, auf welche sie durch ihren Anschluß an Jesus die Anwartschaft besitzen, aufgenommen werden wollen. Damit sind wir wieder bei dem Gedanken der *καλὰ ἔργα* v. 16 angelangt, und wie dort ist auch hier durch Voranstellung von *ὑμῶν* Nachdruck darauf gelegt, daß es sich um die den Jüngern eigentümliche Sittlichkeit handelt cf 6, 3f. Nur besteht der Unterschied, daß die guten Handlungen der Jünger dort als ein Mittel ihrer Einwirkung auf die Welt, hier als Bedingung ihrer eigenen Seligkeit bezeichnet sind: zwei Betrachtungsweisen, welche bereits v. 13 mit einander verbunden waren. Das in v. 16 aufgestellte Thema der folgenden Rede ist nunmehr so näherbestimmt: das eigenartige Wohlverhalten, wodurch die Jünger sich vor der Welt als Jünger Jesu und als Kinder Gottes erweisen sollen, um ihren Beruf in der Welt auszuführen, oder, wie dasselbe unter anderem Gesichtspunkt auch benannt werden kann, diejenige Gerechtigkeit, ohne welche kein Jünger Jesu in das zukünftige und ewige Gottesreich Aufnahme finden wird, will bemessen sein nach der bejahenden Stellung Jesu zu dem im AT, insbesondere im Gesetz niedergelegten Willen Gottes, und nach seinem wegwerfenden Urteil über die Gesetzesauslegung der Rabbinen und die Gesetzesbeobachtung der Pharisäer.

Gegen die Gesetzesauslegung der Rabbinen wendet Jesus sich 5, 21—48; gegen die Art der pharisäischen Frömmigkeit und Gerechtigkeit c. 6. Fünf- oder sechsmal stellt Jesus dem, was die Jünger bisher gehört haben, mit starker Betonung (*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*) gegenüber, was sie jetzt von ihm zu hören bekommen v. 21. 27. 33. 38, 43, wozu noch v. 31f. hinzukommt, wo zwar das, was Jesus den Jüngern sagt, ebenso gegensätzlich betont ist, aber das, wozu er sein Wort in Gegensatz stellt, nicht ausdrücklich als das bisher von den Jüngern Gehörte bezeichnet ist. Aber auch v. 27. 38. 43 liegt eine abgekürzte Formel vor. Die vollständige Formel *ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις* v. 21 kehrt nur noch v. 33 wieder.87) Damit verweist Jesus die Jünger nicht auf das, was

---

87) Auch v. 27 haben alte Zeugen *τοῖς ἀρχαίοις* z. B. Sc, aber nicht

in Gesetz oder Propheten geschrieben steht und zu lesen ist,[88]) sondern auf das, was sie von ihren früheren Lehrern zu hören bekamen, ehe sie an Jesus als ihren einzigen Lehrer sich anschlossen. Jenes Hören gehört der Vergangenheit an; in der Gegenwart hören sie Jesum (7, 24. 26; 10, 27; 13, 16—23; 17, 5). Dieser Gegensatz kann nicht dadurch verdunkelt werden, daß die so eingeleiteten Worte teilweise im Pentateuch zu lesen sind; denn die Religionslehrer des Volks, welche die Jünger früher in der Synagoge gehört hatten, waren Schriftausleger und Gesetzeslehrer; und was man von ihnen zu hören bekam, war teils aus dem AT vorgelesen, teils aus demselben abgeleitet. Von alle dem konnte gesagt werden: *ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου* Jo 12, 34, und der rechte Jude war immer ein *κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου* Rm 2, 18. Es ist also nicht nur nicht gesagt, was ja sehr einfach zu sagen war (19, 7—9), sondern es ist durch die beharrlich angewandte Gegenüberstellung von *ἠκούσατε* und *ἐγὼ δὲ λέγω* ebenso formell, wie durch v. 17—20 materiell ausgeschlossen, daß Jesus v. 21—48 sich als einen neuen Gesetzgeber dem Moses und seine moralischen Forderungen als ein neues Gesetz dem mosaischen gegenüberstelle.[89]) Indem er sein Wort dem entgegensetzt, was die Jünger früher gehört haben, tritt er als der rechte Lehrer den Schriftgelehrten (cf 7, 29) und zwar, da es sich um die an das mosaische Gesetz sich anlehnende Sittenlehre handelt, als der rechte Gesetzesausleger der Behandlung des Gesetzes durch die Rabbinen im volkstümlichen Unterricht entgegen. Diese beschreibt Jesus zunächst an dem Beispiel des Verbots zu töten (Ex 20, 13; Deut 5, 17). Die Lehrer teilten dem Volk die geschichtliche Tatsache mit, daß zu den Alten d. h. zu den Israeliten der alten Zeit,[90]) natürlich durch

---

Ss und wahrscheinlich auch nicht Tatian, der es sogar v. 21 getilgt zu haben scheint, Forsch I, 133. Auch auf Iren. IV, 13, 1 ist nichts zu geben, da er in seiner freien Wiedergabe v. 27 mit der vollständigen Formel voranstellt, dann v. 21. 33 beides nur mit *dictum est* einführt.

[88]) Im Munde Jesu *γέγραπται* 4, 4. 6. 7. 10; 11, 10; 21, 13; 26, 24. 31; *οὐκ* oder *οὐδέποτε ἀνέγνωτε* 12, 3. 5; 19, 4; 21, 16. 42; 22, 31; *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* 24, 15; *ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις* Lc 10, 26.

[89]) Im Anschluß an Jos 8, 32 sagt Orig. hom. IX, 3 in Jos. daß Jesus im Ev und besonders in der Bergpredigt, wie dort Josua das „Deuteronomium" auf die lebendigen Steine des Herzens geschrieben habe. Cf übrigens die Auslegung des *πληρῶσαι* oben S. 213 A 77.

[90]) So *ἀρχαῖος* Lc 9, 8. 19; AG 15, 21 (etwa die Zeit seit Esra); 2 Pt 2, 5; Ap 12, 9; 20, 2; Didache 11; Orig. de orat. 22, 2; von der Anfangszeit der christlichen Gemeinde AG 15, 7; 21, 16 cf Forsch VI, 71. 81. Jesus oder Mt hätten vom Standpunkt der Rabbinen auch *τοῖς πατράσιν ἡμῶν* (Mt 23, 30; Lc 1, 55; AG 3, 22 cod. D; 7, 11—52 zwölfmal; 1 Kr 10, 1), allenfalls auch *τοῖς πρεσβυτέροις* (Hb 11, 2) sagen können. Gegen die Fassung von *τοῖς ἀρχαίοις = ὑπὸ τῶν ἀρχαίων* (Beza, Fritzsche, Ewald) entscheidet Folgendes: 1) Dieser sowohl klassische, als auch aramäische Gebrauch des Dativs bei passivem Verbum (Dalman Gramm.² S. 226, Nöldeke, Syr. Gr. § 247 a. E. 279ᵃ) ist dem Mt fremd (denn 6, 1; 23, 5 ist nach

Moses, gesagt worden sei: „du sollst nicht töten". Damit aber verbanden sie die im Dekalog nicht mit diesem Gebot verbundene und überhaupt nicht wörtlich im Gesetz zu findende Bestimmung (cf Ex 21, 12; Lev 24, 17; Gen 9, 6; Num 35, 16—34), daß der Übertreter dieses Gebotes dem Gericht verfallen sei, von dem Richter darüber zur Rechenschaft gezogen werden solle.[91]) Hieran ist schon die kühle Form des geschichtlichen Berichtes auffällig; das Gebot wird nicht als ein heute wie gestern giltiger

---

ὀφθῆναι oder *φανῆναι* c. dat. zu beurteilen Mt 1, 20; 6, 5; 17, 3) und überhaupt im NT sehr selten (Lc 23, 15 cf Buttmann S. 142). 2) Nach aller Analogie müßte es *εἰρηται* oder *λέλεκται* statt *ἐρρέθη* heißen cf Kühner-Gerth I, 422. 3) Daß kein alter Übersetzer oder Ausleger so verstanden hat, ist nicht zufällig; denn das gegenteilige Verständnis lag bei diesem Verbum ebenso nahe (Rm 9, 12; Gl 3, 16; Ap 6, 11; 9, 4), wie es Mt nach seiner Schreibweise leicht hätte vermeiden können (durch *ὑπὸ* oder *διά* 1, 22; 2, 15. 17. 23; 3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 22, 31; 24, 15; 27, 9). 4) Es ist nicht abzusehen, warum die Rabbinen sich auf die älteren und ältesten Generationen ihrer eigenen Zunft, die ja an sich קדמנים (Schemtob) oder ראשנים (Delitzsch cf Schöttgen I, 33) heißen konnten, bei solchem Anlaß sollten berufen haben, wo sie gar keine rabbinische Tradition, sondern ein Gebot des Dekalogs und eine der Sache nach in der Thora enthaltene, ganz allgemein gehaltene strafrechtliche Regel reproducirten.

[91]) *ἔνοχος* (= *ἐνεχόμενός τινι* oder *ἔν τινι*) mit dem Dativ des Strafgesetzes Plato legg. IX p. 869, der Anklage Xenoph. memor. I, 2, 64, der Strafe Plato legg. VIII p. 843, des eigenen Worts, wodurch man sich beschuldigt oder verklagt Job 15, 5 cf Jos 2, 19, dem Eid, den man geleistet Oxyrh. Pap. IV, nr. 715 l. 31 oder der Person, gegenüber welcher man sich durch Eid verpflichtet hat Berl. ägypt. Urk. 92, aber auch des Verbrechens Philo de Jos. 36 a. E.; Musonius ed. Hense p. 101, 14, des Bluts, das man vergossen hat Deut 19, 10. Da das Wort so zu der Bedeutung von *αἴτιος* übergeht, verbindet es sich auch mit dem Genitiv der Strafe Gen 26, 11; Mt 26, 66; Mr 3, 29; Hb 2, 15 (*δουλείας*), des verletzten Gesetzes Jk 2, 10, des Verbrechens Philo de Jos. 37, des Gegenstandes, an dem man sich versündigt hat 1 Kr 11, 27. Beispiellos, aber doch unmißverständlich ist die Konstruktion mit *εἰς τὴν γέενναν* hier v. 22, nicht *usque ad geennam* (Fritzsche), was durch *ἕως* bequem auszudrücken war (Mt 26, 38; Mr 6, 23; *ἄχρι* oder *μέχρι θανάτου* AG 22, 4; Phl 2, 8). Es ist vielmehr nach 5, 29. 30; 18, 9; Mr 9, 43—47; Lc 12, 5 ein *τοῦ βληθῆναι* zu suppliren. Das Urteil des Richters lautet: „ins höllische Feuer mit ihm". Derartige Ellipsen gerade mit *εἴς τι* sind ja sehr gebräuchlich. — Ob schon in v. 21, wie in dem Wort Jesu v. 22 unter *κρίσις* die niederen Gerichte im Unterschied vom großen Synedrium zu verstehen sind, oder ob der Ausdruck allgemeiner zu fassen sei, ist zweifelhaft. Wie Mt 10, 17; Mr 13, 9 der Plural *συνέδρια* alle, auch die niederen Gerichte umfaßt cf Mischna Sanhedrin I, 6 a. E., kann mit *ἡ κρίσις*, was ja überhaupt nicht eigentlich den Gerichtshof, sondern das Gerichtsverfahren bezeichnet, die Strafjustiz überhaupt benannt sein. Auch die Bezirksgerichte konnten auf Todesstrafe erkennen, wie aus v. 21f. hervorgeht und durch Mischna Sanhedrin I, 4; Makkot I, 10 bestätigt wird, und sie werden in Galiläa unter Herodes Antipas nicht grundsätzlich, wie unter den römischen Prokuratoren selbst das große Synedrium (Jo 18, 31), an der Vollstreckung gehindert gewesen sein. Die Abgrenzung der Kompetenz zwischen dem großen Synedrium und den niederen Gerichten betraf nicht den Unterschied von schweren und leichteren Kriminalfällen cf Schürer II^3, 179. 207.

Willensausdruck Gottes verkündigt, sondern, ohne daß auch nur Gottes gedacht oder nach der Meinung und Absicht des Gesetzgebers gefragt würde, wird davon als von einer aus der Urzeit stammenden Satzung geredet. Weil es eine solche ist, muß es freilich beobachtet werden. Die einzige Belehrung besteht in dem Hinweis auf die strafrechtliche Folge der Übertretung. Die Unzulänglichkeit dieser Art von Gesetzespredigt enthüllt Jesus v. 22. Sein Wort, welches er der Behandlung des Gebotes durch die Rabbinen entgegensetzt, stellt die zornige Erregung des Gemüts auf die gleiche Linie der Strafwürdigkeit mit dem Morde. Jesus tut dies aber in der durch das angeführte Beispiel rabbinischer Gesetzesauslegung dargebotenen Form, indem er dem, der seinem Bruder zürnt,[92]) dieselbe gerichtliche Aburteilung und Bestrafung zuerkennt, welche die Rabbinen dem Mörder und Totschläger in Aussicht stellten.[93]) Schon hier ist deutlich, daß es ihm nicht in den Sinn gekommen ist, an die Stelle des herkömmlichen Rechtsverfahrens ein besseres zu setzen; denn wie sollte der zornige Gedanke, der noch nicht einmal in einem Wort zum Ausdruck gekommen ist, der sich vielleicht noch hinter einem gleichgiltigen oder gar freundlichen Gesicht verbirgt, vor irgend ein menschliches Gericht gestellt und zur Verantwortung oder Bestrafung gezogen werden! Diese negative Einsicht wird dadurch bestätigt, daß Jesus den Fall des Mordes oder Totschlags gar nicht berührt, was man nicht daraus erklären darf, daß Jesus bei seinen Jüngern diesen Fall als von vornherein ausgeschlossen betrachtet habe. Auch das Dummwerden des Salzes v. 13 und derjenige Mangel an Gerechtigkeit, welcher von der Seligkeit ausschließt v. 20, und eine Rede, welche in die Geenna bringt v. 22, sollte bei den Jüngern Jesu nicht vorkommen, und doch hat Jesus sie genötigt, diese Fälle sehr ernstlich ins Auge zu fassen. Statt des Mordes, mit dem es der irdische Strafrichter zu tun hat, stellt er neben den zornigen Gedanken die Anwendung zweier gewöhnlicher Schimpfwörter. Den, welcher das eine gebraucht, erklärt er eines solchen Verbrechens für schuldig, welches vor das Synedrium gehört, worunter hier, wo es einen Gegensatz zu dem gewöhnlichen Gericht (*τῇ κρίσει*) bildet, wie auch sonst gewöhnlich (26, 59; Mr 14, 55; 15, 1; Lc 22, 66; AG 5, 21 etc.), der oberste Gerichtshof, das große Synedrium zu Jerusalem zu verstehen ist. Von dem aber, welcher seinem Bruder das zweite Schimpfwort zuruft, urteilt er, daß er als Strafe verdiene, in die feurige Geenna, an den jenseitigen Ort der Qual geworfen zu werden.[94] Nachdem Jesus bereits den bloßen Zorn auf gleiche Linie mit dem Mord gestellt hat, kann es nicht seine Absicht sein, die Anwendung irgend eines lieblosen und verächtlichen Ausdrucks an sich als eine schwerere Versündigung im Vergleich zum Zorn darzustellen. Eine Klage wegen eines solchen Vergehens würde überdies das Synedrium wie jedes niedere Gericht als albern abgewiesen haben. Ebensowenig läßt sich zwischen dem vom Übersetzer beibehaltenen aram. *ῥακά*[95] und dem griech.

---

[92]) Aus ähnlichen Gründen wie v. 11 *ψευδόμενοι* ist v. 22 hinter *αὐτοῦ* ein *εἰκῆ* zugesetzt worden. So mit der ganzen Masse der griech. Hss von D an (A C fehlen) schon Iren. lat. II, 32, 1; IV, 13, 1; 16, 5, wogegen IV, 13, 3 nichts beweisen kann; ferner die Lat von Cypr. test. III, 8 bis zu August. z. St. (*sine causa*), alle Syrer (Ss Sc S¹ איקא, Sh למגן), Tatian scheint stark abgekürzt und den ganzen Satz vom Zorn beseitigt zu haben. Dagegen om. *εἰκῆ* א B, einige Min, Just. apol. I, 16 (allerdings stark gekürzt: *ὃς δ᾽ ἂν ὀργισθῇ, ἔνοχός ἐστιν εἰς τὸ πῦρ*); Ptolem. bei Epiph. haer. 33, 6 (?); Tert. (s. Rönsch 69); Orig. griech. und lat. princ. III, 6; IV, 19; nur lat. hom. XI, 2 in Num.; hom. IX, 3 in Jos., letztere Stellen um so mehr beweisend, als den lat. Übersetzern die Zusetzung von *εἰκῆ* nahelag, wie Rufin in cant. lib. I (Delarue III, 39) es zugesetzt hat. Zu Eph 4, 31 Cramer, Cat. VI, 187 (bestätigt durch Hier. Vall. VII, 636 zu derselben Stelle) sagt Orig.: *ἐπεὶ δέ τινες οἴονται εὐλόγως ποτὲ γίνεσθαι ὀργήν, μὴ καλῶς προστιθέντες τῷ εὐαγγελίῳ τὸ „εἰκῆ“ . . . δυσωπήσωμεν αὐτοὺς ἐκ τοῦ προκειμένου ῥητοῦ*, von späteren Scholiasten wiederholt s. Tisch. z. St. Ebenso urteilt Hier. c. Pelag. II, 5 *in plerisque codd. antiquis . . . additum non est*, zu Mt 5, 22 unter Berufung auf die „veri codices“: *radendum est ergo „sine caussa“*, darnach Vulg. Durch Hier. belehrt, übertreibt Aug. retract. I, 19 *codices graeci non habent*. Mit welchem Recht Tisch. $\varDelta^2$ mit א B zusammenstellt, ist mir nicht klar. Nach der Ausg. von Rettig p. 31 ist *εκηενοχος* sehr eng geschrieben und daher vor *κ* und hinter *η* je ein Häkchen unter der Zeile, statt *ι* in der Zeile = *εἰκῆ*.

[93]) Orig. citirt einmal hom. IX, 3 in Jos. vielleicht absichtlich *homicida est* statt wie sonst immer *reus erit judicio* und trifft damit den Gedanken Jesu. Noch einen Schritt weiter geht 1 Jo 3, 15; denn der Haß ist nicht der Zorn, sondern die stetige Gesinnung, deren erste, noch innerlich bleibende Betätigung die feindselige Aufwallung des Gemütes im einzelnen Falle ist, der Zorn, wie Jesus ihn hier meint.

---

[94] *γέεννα* (Ss Sc Sh גהנא, S¹ גֵּהַנָּא) noch nicht in LXX, siebenmal bei Mt, sonst Mr 9, 43. 45. 47; Lc 12, 5; Jk 3, 6, ist das hebr. גֵּיהִנֹּם, vollständiger גֵּיא בֶן (oder בְּנֵי) הִנֹּם, im Targ. Jes 33, 14; 53, 9; 66, 24 (ohne genaues hebr. Äquivalent), im Talmud auch in hebr. Zusammenhang גֵּיהִנָּם, Name des Tals im Süden von Jerusalem, Stätte des Molochdienstes, in welchem Kinder verbrannt wurden Jer 2, 23; 7, 31; 19, 2 ff.; 32, 35; 2 Chron 28, 3; 33, 6, von Josia für unrein erklärt 2 Reg 23, 10 und wahrscheinlich seitdem Schindanger Jer 7, 32 f.; 31, 40. Es wurde zum gewöhnlichen Namen des jenseitigen Orts der Qual für die Gottlosen im Gegensatz zum Paradies cf Weber, System 341 ff. Auf das dort brennende Feuer wird Mt 5, 22; 18, 9 (cf 18, 18; 3, 12) durch *τοῦ πυρός* hingewiesen, noch ausdrücklicher Mr 9, 43. 47 f. (Jes 66, 24), wieder anders Jk 3, 6.

[95] Zu lesen ist nicht mit א* D und den meisten Lat (aber nicht k) *ῥαχα*, sondern *ῥακα* mit den übrigen Unc, Min und Versionen. Die Syrer (Ss Sc Sh S¹, je nach der schwankenden Vokalisation von S¹ als רַקָּא oder רָקָא zu sprechen s. Pusey-Gwilliam) haben das Wort als ein ihrer eigenen Sprache angehöriges nur transskribirt. Der armenische Übersetzer von Ephraims Komm. zum Diatessaron (Moesinger p. 68) übersetzt, wie es scheint *Raka* durch *vilis*, neben *μωρέ* = *stultus* cf Forsch I, 133. 135. Das auch sonst bei den Syrern gebräuchliche Adjektiv (hebr. רַק „dünn, mager“ vom Stamm רקק) hat bei den Syrern die Bedeutung „gering, verächtlich“ angenommen, aber in der Anwendung auf Personen sich abgeschwächt.

μωρέ, welches wahrscheinlich in die jüdische Sprache der Galiläer aufgenommen war und von Jesus selbst in diesem Ausspruch gebraucht worden ist,[96]) ein wesentlicher Unterschied feststellen. Und wenn doch das letztere für einen derberen Ausdruck lieb-

---

Chrys., welcher die syrische Sprache und Sprechweise der Landbevölkerung bei Antiochien kannte (Forsch I, 40f.), sagt p. 214: „Dieses *Raka* ist nicht ein Wort schwerer Beleidigung, sondern vielmehr ein Ausdruck der Verachtung und Geringschätzung des Redenden. Denn, wie wir zu Dienstboten oder ärmeren Leuten, wenn wir ihnen einen Befehl geben, sagen: ‚Du, geh hin; Du, sage dem und dem‘, so sagen die, welche der syrischen Sprache sich bedienen, *Raka*, indem sie dies statt (unseres) Du setzen.“ Von einem Juden hatte Augustin gehört: *esse vocem non significantem aliquid, sed indignantis animi motum exprimentem.* Ähnlich wie Chrys. äußert sich ausführlich Op. imperf. p. 62, verbindet damit aber zugleich die Behauptung *Racha quidem dicitur hebraice vacuus.* So schon Hil. und die griech. Onom. ed. Lagarde p. 175, 30; 184, 47; 204, 27: κενός, Hier. ebendort p. 63, 3 *racha vanus*, und zu Mt 5, 22: *Raca enim dicitur κενός i. e. inanis aut vacuus, quem nos possumus vulgata injuria „absque cerebro“ nuncupare.* Diese letzteren dachten also an das hebr. רִיק רֵיק. In der Tat ist רֵיקָא eine bei den Juden übliche verächtliche Anrede gewesen (Levy s. v. und Lightfoot z. St.), deren Übersetzung wir Jk 2, 20 lesen. Hierauf pflegt man das ῥακά des Mt zurückzuführen, so auch Kautzsch, Gr. des bibl. Aram. S. 10; Dalman, Gr. des jüd.-paläst. Aram. S. 173 A 2, welche רֵיקָא als Verkürzung von רֵיקָן = „leer“ fassen. Dabei beruhigen sich auch noch Merx S. 89, Wellh. S. 20. Aber die Transskription in ῥακά bliebe unbegreiflich, wohingegen das syrische רקא lautlich identisch ist. Daß letzteres im Talmud nicht vorkommt, beweist doch nicht, daß es nicht in Galiläa manchmal ebenso wie nach Chrys. bei Antiochien und, wie man nach den syr. Übersetzern annehmen muß, in Edessa als geringschätzige Anrede gebraucht wurde.

[96]) Da der griech. Leser *μωρέ* nur als ein gut griech. Wort verstehen konnte, so ist auch nicht anzunehmen, daß der griech. Mt damit das hebr. Partic. מֹרֶה (Deut 21, 18. 20; Mischn. Sanh. 8, 1 widerspenstig) transskribirt habe, wie Paulus I, 671 wollte. Auch wissen wir nichts davon, daß dies ein gewöhnliches Schimpfwort geworden ist. Andrerseits will erklärt sein, daß er das aram. *ῥακά* nur transskribirt und daneben das griech. *μωρέ* stellt. Dies erklärt sich nur daraus, daß er in seinem Original eben dieses griech. Wort vorfand. In der Tat findet sich *μωρός* und *μωρέ* in der Midraschliteratur als מוֹרָא, מוֹרוֹס und sogar im Vokativ als מוֹרֶה cf Neubauer, Stud. Oxon. 1885, p. 55; Levy; Jastrow 748^b. 749^b; Krauß, Lehnwörter I, 50; II, 328. Was scheinbar eine neben der Transskription *ῥακά* stilwidrige Übersetzung ist, ist doch auch nur Transskription, aber zugleich Herstellung des griech. Originals eines von Juden in Wort und Schrift gebrauchten Schimpfworts. Gerade Schimpfwörter entlehnt das Volk gerne, wenn auch nicht immer in tadelloser Aussprache, einer Nachbarsprache, wie bei uns *canaille, coïon, filou.* Hat Jesus das Wort aus dem Munde seiner Landsleute genommen, so ist vollends verkehrt, was ohnehin ungerechtfertigt ist, dem Wort einen tieferen religiösen oder moralischen Sinn beizulegen, wozu schon Hier. einen Anlauf nahm. Darum, weil der Tor (Ps 14, 1; 53, 2 נָבָל LXX *ἄφρων*) in seinem Herzen spricht: „es gibt keinen Gott“, heißt *μωρός* doch nicht Atheist. Innerhalb der Gleichnisse 7, 26; 25, 2—8 bezeichnet es im Gegensatz zu *φρόνιμος* den Mangel an verständiger Überlegung cf 23, 17.

loser Gesinnung gegolten hätte, als das erstere, was kaum anzunehmen ist, so bliebe doch der unendliche Abstand der Strafe, welche auf das eine oder das andere Schimpfwort gesetzt wird, unbegreiflich, und die Frage, welche weitere Steigerung der Strafe für den Mord übrigbliebe, unbeantwortlich. Und wenn es möglich wäre, daß ein Bezirksgericht über zornige Empfindungen und das Obergericht über ein Raka-sagen ein Strafurteil fällte, so bliebe doch der Gedanke absurd, daß über den Zorn und das Raka-sagen Menschen, über das More-sagen dagegen Gott das Urteil fällen werde, und daß für jene beiden Versündigungen nur eine zeitliche Strafe, für die dritte dagegen, die von der zweiten gar nicht wesentlich verschieden ist, die Strafe der ewigen Verdammnis verhängt werden solle, als ob Gott sich nicht um die sündigen Gedanken bekümmerte oder als ob er einzelne, willkürlich herausgegriffene Äußerungen der bösen Gesinnung seinem Gericht vorbehalten, andere moralisch gleichwertige dagegen den menschlichen Richtern überlassen hätte. Je einleuchtender die Absurdität dieser scheinbar sich ergebenden Gedanken ist, um so klarer ist auch, daß Jesus hier die Gesetzesauslegung der Rabbinen durch Nachahmung ihrer eigenen Methode geißeln will. Wie er das Urteil über die zornige Regung wörtlich der vorher angeführten Rede der Rabbinen entnommen hat, so ist auch die Unterscheidung dreier Stufen der Versündigung, die sich ins Unendliche fortsetzen ließe, den kasuistischen Distinktionen und Diskussionen der Rabbinen nachgebildet, wie sie beinahe jeder Traktat der Mischna in Menge enthält. Aber aus dieser satirischen Form leuchten die schlichten Gedanken des neuen Gesetzesauslegers jedem gutwilligen Hörer verständlich hervor. Wer das dem Volk Israel gegebene Verbot des Tötens, wie es die Pflicht der Schriftgelehrten gewesen wäre, so auslegen will, daß es als Norm für das von Gott geforderte sittliche Verhalten des Einzelnen, als Maß der persönlichen *δικαιοσύνη* dienen kann, darf nicht bei dem Buchstaben des Verbots und bei der Bedeutung des Gesetzes für die Strafrechtspflege im nationalen Gemeinwesen stehen bleiben. Er muß die auch in solchen Verboten, wie dieses, ausgesprochene Meinung und Absicht des Gesetzgebers in bezug auf das Verhalten des Einzelnen erforschen und dem Volk ans Herz legen. Dazu bedarfs keiner Gelehrsamkeit und keiner neuen Offenbarung. Wer da weiß, daß alle im Gesetz verbotenen Verbrechen aus den Regungen und Entscheidungen des Herzens hervorgehen (15, 19), und daß Gott selbst bei seiner Beurteilung der Menschen das Herz ansieht (1 Sam 16, 7; 1 Reg 8, 39; Ps 7, 10), und wer aus der täglichen Erfahrung weiß, daß die mannigfaltigen Äußerungen der Gesinnung wegen ihrer Bedingtheit durch äußere Umstände nicht der geeignete Maßstab für die Beurteilung der Gesinnung sind, muß auch der praktischen Auslegung des 5. Gebotes durch Jesus zustimmen. Nach dieser hat Gott durch das dem Volk gegebene Verbot des Tötens den Willen ausgesprochen, daß jedes Glied des Volkes jeglicher Äußerung der Lieblosigkeit in Gedanken, Worten und Werken, der ersten Regung feindseligen Zornes wie des alltäglichsten Schmähworts und selbstverständlich alles gleichartigen Handelns bis zur Mordtat sich enthalte. Daß es einen berechtigten Zorn gibt und derselbe sich auch in Schmähworten und entsprechenden Handlungen äußern kann, lehrt nicht nur was vom Zorne Gottes gesagt wird, dessen Verhalten Jesus seinen Jüngern v. 44—48 als Vorbild hinstellt, sondern auch das Beispiel Jesu.[97]) In einer Auslegung des 5. Gebotes war die Erinnerung hieran entbehrlich, weil sich von selbst versteht, daß nur solche zornige Gedanken, Worte und Handlungen gemeint sein können, welche aus der Lieblosigkeit hervorgehen, deren letzte Äußerung der Brudermord ist. Auch die Frage, ob Jesus unter dem Bruder hier und weiterhin den Volksgenossen oder den Mitmenschen oder gar nur den Mitjünger verstanden haben wolle, braucht den Ausleger dieses Spruchs nicht lange zu beschäftigen. Im Gebot hat das verbotene Töten überhaupt kein Objekt; da aber das Gesetz einem abgesonderten Volk gegeben ist, und da Jesus als Israelit zu Israeliten redet und im Gegensatz zu der oberflächlichen Belehrung des Volks durch die Rabbinen den Jüngern, die auch Glieder und zukünftige Lehrer dieses Volkes sind, zeigt, wie aus diesem Gebot des Dekalogs die sittliche Forderung Gottes zu entnehmen sei, so werden sie bei dem Worte Bruder nur an den Volksgenossen gedacht haben, und Jesus selbst bestätigt v. 47 dieses Verständnis, zeigt aber ebendort wie anderwärts, daß das gleiche sittliche Verhalten auch gegenüber dem Nichtjuden Pflicht sei, und daß der Begriff des Bruders oder des Nächsten der Ausdehnung auf alle Menschen ebenso bedürftig als fähig sei. — Aus seiner Auslegung des 5. Gebotes zieht Jesus eine zwiefache positive Folgerung, die im Grunde eine ist, zuerst in Form eines Beispiels aus dem Leben des nach dem Gesetz lebenden Israeliten v. 23 f., sodann in Form eines Gleichnisses v. 25 f. Es wird der Fall gesetzt, daß jemand eine Opfergabe zum Altar zu bringen im Begriff steht und dort d. h. an dem Gitter angelangt, welches den Vorhof der Männer vom Vorhof der Priester und vom Brandopferaltar trennt, sich erinnert, daß einer, der sein Bruder ist, einen Anlaß zur Klage gegen ihn hat. Dann soll er die Opfergabe vor dem Altar liegen oder stehen lassen und zunächst hingehn und mit seinem Bruder sich versöhnen, und erst, nachdem er dies getan hat, die schon eingeleitete Opferhandlung vollziehen d. h. durch den Priester vollziehen lassen. Alles was nur etwa der unkundige Leser einer späteren Zeit nicht weiß, wie z. B. daß der Israelit nicht an den Altar selbst herantreten und daß er nur durch den Priester sein Opfer darbringen kann, ist als nebensächlich übergangen. Es ist auch nicht geradezu gesagt, daß der Bruder gerechten Anlaß zur Beschwerde gegen den Opfernden hat. Es genügt, daß der letztere sich dessen bewußt wird, etwas getan oder unterlassen zu haben, was den Bruder veranlaßt, den Opfernden für seinen Feind zu halten.[98] Es wird auch nicht gesagt, ob es sich um ein Sündopfer oder ein Dankopfer oder ein Gelübdeopfer handelt. Es genügt der allgemeine Zweck aller Opfer, das Verhältnis des Menschen zu Gott zu betätigen oder wiederherzustellen. Die vom Gesetz vorgeschriebene Pflicht, durch eine Kultushandlung diesen Zweck zu verfolgen, soll zurückstehen hinter der Pflicht, das gestörte Verhältnis zum Bruder, soviel an einem selbst liegt, wiederherzustellen. Der Gott, welcher den Mord und damit den lieblosen Zorn und die verächtliche Rede verboten hat, will kein Opfer annehmen von den Beleidigern und Feinden ihrer Brüder. Nur die Gaben der *εἰρηνοποιοί* (v. 9) sind ihm angenehm. Wer betend oder opfernd zum Tempel kommt, erscheint vor Gottes Angesicht (Ps 42, 3—5); aber auch der Lebensweg des Menschen endigt vor Gott und zwar vor Gott als dem Richter. Diese natürliche Gedankenverbindung führt von dem Beispiel v. 23 f. zu dem Gleichnis v. 25 f. Daß hier ein Gleichnis oder genauer die allegorische Darstellung eines Vorgangs höherer Ordnung in Form eines dem Alltagsleben angehörigen Vorgangs vorliege, und nicht etwa eine Mahnung zur Vermeidung von vermögensrechtlichen Prozessen vor dem menschlichen Gericht durch rechtzeitige Nachgiebigkeit, ist von jeher von den Meisten erkannt worden,[99] wie es in der Tat zweifellos ist sowohl wegen der feierlichen Versicherung v. 26, als wegen des in v. 25 vorausgesetzten Falles, der bei irdischen Prozessen kaum vorkommen wird, daß nämlich die im Streit liegenden Parteien den Weg zum Richter gemeinsam machen. Aber mit der Anerkennung des parabolischen Charakters der Rede ist die richtige Auslegung noch keineswegs gesichert. Es kann hier keine Theorie der Parabel und der Parabelauslegung vorgetragen werden, um welche man sich in neuerer Zeit eifrig bemüht hat.[1] Nur das Eine möchte ich nicht unbemerkt lassen: es läßt sich keine überall anwendbare Regel darüber aufstellen, in wieweit in jedem Fall die einzelnen Züge des zur bildlichen Darstellung verwendeten Vorgangs durch die Natur des gewählten Bildes unvermeidlich gegeben sind und daher keinen Anspruch auf selbständige Bedeutung haben oder geradezu eine Unähnlichkeit der verglichenen Vorgänge darstellen, und in wieweit dagegen die einzelnen Züge des Bildes ohne eine aus der Natur des Bildes sich ergebende Notwendigkeit frei erfunden sind, um etwas besonderes auszudrücken, was das Bild ohnedies nicht sagen würde. Im vorliegenden Fall hätte die Auslegung ihre schlimmsten Fehler vermeiden können, wenn sie den Zusammenhang der Parabel mit der vorangehenden unbildlichen Rede mehr im Auge behalten hätte. Die Anrede dessen, gegen welchen der Bruder eine Klage oder Beschwerde hat (v. 23f.), setzt sich in v. 25 ununterbrochen fort, so auch die dortige Voraussetzung. Daher braucht nicht erst der Fall gesetzt zu werden, daß einer einen Rechtsstreit mit seinem Nächsten hat, sondern es wird als aus dem Vorigen bekannt vorausgesetzt, daß der Angeredete einen Widersacher habe (cf Lc 18, 3), der ihn vor dem Richter zu verklagen im Begriff steht.[2] Das ist eben der Bruder von v. 23, welcher Grund zur Klage gegen den Angeredeten hat. Dadurch ist auch das Objekt des vorgestellten Rechtsstreites bestimmt: es ist ein Tun oder Unterlassen des Angeredeten, welches dem Bruder Anlaß zur Beschwerde gibt. Es könnte im einzelnen

---

[97]) Die Evv meiden in der Darstellung des Verhaltens Jesu nicht einmal die Worte ὀργή Mr 3, 5, ὀνειδίζειν Mt 11, 20 (Mr 16, 14), noch weniger die stärksten Beispiele Mt 12, 34. 39; 16, 23; 23, 13—35.

---

[98] Der umgekehrte Fall ist Mr 11, 25 gesetzt. Sonst cf Ap 2, 4. 14. 20. — *διαλάσσεσθαι* nur hier im NT, dafür D allein das gewöhnliche *καταλλάγηθι*. Stets ist es der durch sein Verhalten Verfeindete oder Entfremdete, welcher sich versöhnen oder versöhnt werden muß 1 Kr 7, 11; Rm 5, 10; 2 Kr 5, 18—20. Als *ἐχθρός* steht der Opfernde dem Bruder gegenüber, auch wenn die Anklage des letzteren auf Irrtum, Mißverständnis oder Übertreibung beruhen sollte, und er ist es wirklich, wenn er sich nicht bemüht, das friedliche Verhältnis wiederherzustellen.

[99] Eine Ausnahme macht unter den Alten Chrys., den die Absurditäten der meisten älteren Ausleger von der Anerkennung einer Parabel abschreckten. Besonders an der Deutung des *ἀντίδικος* hat man sich abgemüht. Valentinianer der orientalischen Schule verstanden darunter das Fleisch. Clem. exc. e Theodoto 52; Clemens verwirft dies strom. IV, 97 und will den Teufel darunter verstanden haben cf 1 Pt 5, 8. Dies ließ Orig. gelten, wollte aber damit die Deutung auf das Gesetz verbunden haben (Cat. in Matth. ed. Possinus p. 72 cf Forsch II, 38), welche letztere große Verbreitung fand cf. Ambrosiaster, quaest. 70 ed. Souter p. 122; August. u. a. Alle solche Künste ablehnend gab Hil. in aller Kürze, Op. imperf. ausführlicher eine schlichte praktische Deutung der schlichten Parabel.

---

[1] S. die wichtigere Literatur unten zu c. 13.

[2] In der Parallelstelle Lc 12, 58f. ist der *κριτής* zunächst durch *ἄρχων* allgemeiner als höherer Beamter bezeichnet, ferner der Gerichtsdiener statt *ὑπηρέτης* (Mt 26, 58; Jo 7, 32. 45f.; 18, 12; AG 5, 22. 26 die Polizeisoldaten des Synedriums) *πράκτωρ* genannt und statt des lat. *κοδράντης* (*quadrans*) das griech. *λεπτόν* gewählt cf Lc 21, 2 mit Mr 12, 42. — Plutarch, Cicero 29, 5, *τὸ δὲ λεπτότατον τοῦ χαλκοῦ νομίσματος Ῥωμαῖοι κουαδράντην καλοῦσιν.* Der Quadrans (auch von den Juden קדריונטס genannt) war die kleinste römische Kupfermünze in der Kaiserzeit, = $^1/_4$ As (*ἀσσάριον* Mt 10, 29), und nach Mr 12, 42 vom doppelten Wert eines *λεπτόν* (bei den Juden פְּרוּטָה cf Einl I, 46; II, 256), einer nichtrömischen Münzsorte, deren griech. Name bei den heutigen Griechen den Centime bezeichnet. — Der Spruch des Sextus ed. Elter p. VII Nr. 39: *κακῶς ζῶντα μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ σώματος εὐθύνει κακὸς δαίμων, μέχρις οὗ καὶ τὸν ἔσχατον κοδράντην ἀπολάβῃ* scheint auf der gnostischen Deutung von Lc 12, 58 (s. vorhin A 99), besonders des *ἀπηλλάχθαι ἀπ᾽ αὐτοῦ* zu beruhen.

Fall Versagung einer pflichtschuldigen Geldleistung sein, aber ebensogut ein kränkendes Wort oder eine schädigende Handlung, kurz jede Versündigung am Nächsten. Wie so oft werden hier die Versündigungen überhaupt, sowohl gegen den Mitmenschen als gegen Gott, als Geldschulden vorgestellt, welche entweder eingetrieben oder erlassen werden, cf 6, 12. 14; 18, 21—35. Hiernach versteht sich von selbst, daß es sich um das göttliche Gericht handelt, in welchem der Rechtsstreit schließlich entschieden wird, wenn er nicht vorher zwischen den Streitenden selbst geschlichtet ist. Damit ist weiter gegeben, daß der Weg, auf welchem sich die Streitenden befinden, der Weg durch das irdische Leben ist; denn nur die auf Erden Lebenden können einen zwischen ihnen ausgebrochenen Streit schlichten. Schon der Tod eines von beiden macht das unmöglich, und jenseits des Todes steht der Richter und das Gericht (Hb 9, 27). Daher wird der, welcher an dem Bruder sich versündigt hat, aufgefordert, ohne Säumen, ehe es zu spät ist, d. h. solange er selbst und der in seinem Recht gekränkte Bruder noch im irdischen Leben stehen, sich mit diesem zu versöhnen; und Jesus bekräftigt diese Mahnung durch die Drohung, daß anderen Falles im göttlichen Gericht das unerbittliche Recht an ihm zum Vollzug kommen werde. Dem *πρῶτον* v. 24 entspricht das *ταχύ* v. 25. Das Opfer im Tempel kann hinausgeschoben werden, die Versöhnung mit dem Bruder leidet keinen Aufschub, weil niemand weiß, wie lange er oder der Bruder auf Erden leben. In der Mahnung wie in der Drohung wird das gewählte Bild von der unerfüllten unbezahlten Geldforderung und Geldschuld streng festgehalten. Auch das *ἴσϑι εὐνοῶν* fällt nicht aus demselben heraus. Es drückt nur das gutwillige Entgegenkommen aus, welches dem sein Geld Fordernden oder in seinem Besitzrecht Gekränkten zeigt, daß er es nicht mit einem böswilligen Schuldner zu tun hat. Dies kann sich in verschiedener Weise zeigen, nicht nur in Zahlung der strittigen Summe, sondern auch in der Anerkennung des Rechts des Anderen und im Unvermögensfall in dem Versprechen späterer Zahlung und der Bitte um Aufschub (18, 26. 29). Außer dem dargelegten Grundgedanken der Parabel bleibt nichts übrig, was als Ausdruck eines besonderen Gedankens und nicht als unvermeidliches Darstellungsmittel aufzufassen wäre. Weil die Versündigung am Bruder als unbezahlte Geldschuld vorgestellt ist, wird auch die Strafe dem entsprechend dargestellt als ein strafrechtliches Verfahren, wie es in solchen Fällen zur Anwendung zu kommen pflegt, mit Richter, Gerichtsdiener und Schuldgefängnis. Es sind daher müßige und nicht zu beantwortende Fragen, wer der Gerichtsdiener sei, oder ob der, welcher wegen einer Versündigung am Bruder, für welche er nicht dessen Vergebung gesucht hat, im jenseitigen Gericht bestraft worden ist, noch etwas leisten könne, und was er etwa leisten könne, um der Strafe entledigt zu werden. Nicht einmal die Frage, wer der Richter sei, z. B. ob es, da Menschen nicht über Tote richten können, Gott oder Christus sei, ist veranlaßt. Unter dem Bilde eines irdischen Gerichtsverfahrens ist lediglich die Tatsache des auf das irdische Leben folgenden jenseitigen Gerichts dargestellt, welche oft genug ohne Hinweis auf die Person des Richters vergegenwärtigt wird (12, 36 cf zu 5, 7; Jk 2, 13; Hb 10, 27). Nur aus dem Zusammenhang mit v. 23 f. und mit v. 21 ergibt sich, daß hier nicht Christus (7, 22; 13, 41; 16, 27; 25, 31), sondern Gott, der Gesetzgeber, dessen Gebot Jesus hier auslegt, auch als der Richter zu denken ist (Jk 4, 12). Was Jesus v. 23—26 als notwendige Folgerung aus dem richtig ausgelegten 5. Gebot fordert, ist der aufrichtige Versuch, mit dem Bruder, dem man Anlaß zur Beschwerde gegeben oder an dem man sich wirklich versündigt hat, wieder in ein Verhältnis des Friedens zu kommen. Dies aber fordert er mit aller Entschiedenheit, indem er zuerst erklärt, daß dies eine Pflicht sei, welcher vor allen Kultuspflichten des gesetzmäßig lebenden Israeliten der Vorrang gebühre, und sodann versichert, daß das göttliche Gericht an dem, welcher diese Pflicht unerfüllt läßt, unnachsichtig Strafe üben werde.

Mit abkürzender Wiederholung der einführenden Worte von v. 21 (s. oben S. 222 A 87) geht die Rede v. 27 vom 5. zum 6. Gebot (Ex 20, 14; Deut 5, 17) über. Obwohl das, was so eingeleitet wird, nichts anderes ist, als das mosaische Verbot *οὐ μοιχεύσεις*, läßt die Form der Einführung ohne das hiefür unwesentliche *τοῖς ἀρχαίοις* doch keinen Zweifel darüber, daß Jesus auch hier nicht dem Dekalog an sich, sondern der Behandlung desselben seitens der Rabbinen seine Auslegung desselben gegenüberstellt. Was er an jener zu rügen findet, ist diesmal, daß man sich damit begnügte, das Verbot als eine uralte Satzung in Erinnerung zu bringen, anstatt aus dem Verbot des Volks- und Staatsgesetzes den der Einzelperson geltenden und nur durch sittliches Verhalten der einzelnen dem Gesetz unterstellten Personen zu verwirklichenden positiven Willen Gottes in bezug auf die Ehe zu entwickeln und die Gelegenheit des Unterrichts aus dem Gesetz zu einer moralischen Belehrung über die Heiligkeit und die rechte Behandlung der Ehe zu benützen. Es verhielt sich nicht wesentlich anders mit der Behandlung des 5. Gebotes v. 21; denn der Hinweis nur auf die strafrechtliche Folge seiner Übertretung war der stärkste Beweis für die Unterlassung einer mit Ernst auf die Erkenntnis und Erfüllung des göttlichen Willens abzielenden Gesetzesauslegung. Eine solche läßt Jesus dem 6. Gebot angedeihen durch die Erklärung v. 28: Jeder, der ein Weib, selbstverständlich das Eheweib eines

Anderen anblickt[3]) in der Absicht oder mit dem beabsichtigten Erfolg, daß er eine begehrliche Lust an ihr habe, hat bereits in seinem Herzen Ehebruch mit ihr getrieben. Nicht erst den lüsternen Blick auf das Weib des Anderen nennt Jesus Ehebruch, sondern durch den Aorist ἐμοίχευσεν neben dem Präsens βλέπων und durch das ἤδη, welches auf diesen Gegensatz der Zeiten nachdrücklich hinweist, sowie durch die Bezeichnung des Herzens, nicht des Auges, als des Ortes, wo der Ehebruch sich vollzogen hat, ist unzweideutig ausgedrückt, daß schon der lüsterne Gedanke, welcher den Menschen antreibt, das fremde Weib anzuschauen, um dadurch seine Lust zu befriedigen, ein Ehebruch ist, welcher den lüsternen Blick und alle andere Betätigung der gleichen Gesinnung bis zum äußerlichen Ehebruch zur Folge hat und, was den Widerspruch gegen den Willen des göttlichen Gesetzgebers anlangt, mit ihnen allen auf der gleichen Linie steht. Daß Jesus hiemit nicht das unvollkommene Gesetz des Moses vervollständigt oder überboten, sondern so, wie es die Aufgabe des gewissenhaften Gesetzesauslegers ist, die Intention des Gesetzgebers ans Licht gezogen hat, beweist der Schluß des Dekalogs (Ex 20, 17; Deut 5, 18), an welchen jeder nicht ganz unkundige Hörer der Rede erinnert werden mußte. Auch diesmal läßt Jesus auf die hiemit gegebene moralische Auslegung des Gebotes eine an den einzelnen Hörer gerichtete Forderung folgen, gegebenen Falles dieser Auslegung entsprechend zu handeln. Die Forderung wird aber diesmal nicht wie v. 23 durch οὖν als Folgerung aus dem Gesagten eingeführt, obwohl sie tatsächlich eine solche ist, sondern durch δέ angeknüpft, weil der gesetzliche Fall ein anderer ist, als derjenige, auf welchen das Urteil v. 28 sich bezog.

---

[3]) Daß unter βλέπειν γυναῖκα nicht ein unbeabsichtigtes Erblicken, sondern ein bewußtes Hinblicken zu verstehen sei, folgt schon daraus, daß mit πρός c. inf. ein angestrebtes Ziel des βλέπειν genannt wird cf 6, 1; 13, 30; 23, 5; 26, 12; Mr 13, 22; auch Lc 18, 1 blickt die finale Bedeutung durch. Das früh, namentlich in freien Anführungen, aber auch in Hss wie KΓ, 157 etc. eingedrungene ἐμβλέψας oder ἐμβλέπων oder ὃς ἂν ἐμβλέψῃ γυναικί (Just. apol. I, 15; Clem. öfter neben dem richtigen s. Barnard l. l. p. 6) war eine sinngemäße, aber entbehrliche Verstärkung; denn βλέπειν hat nicht nur im Sinn von „Acht geben, sich hüten“ und in Konstruktion mit ἀπό, εἰς und abhängigen Sätzen (Mr 4, 24; 8, 15; 12, 38; 13, 5. 23. 33; Lc 9, 62; Jo 13, 22; AG 3, 4; 13, 40), sondern auch c. acc. 1 Kr 1, 26; 10, 18; Phl 3, 2; Kl 4, 17 cf Mr 13, 9; 2 Jo 8 den Sinn: ins Auge fassen, seinen Blick auf etwas lenken. — Hinter ἐπιθυμῆσαι ist αὐτήν überwältigend bezeugt. Die unklassische Konstruktion, welche der griech. Mt in naheliegender Erinnerung an LXX Ex 20, 17: Deut 5, 18 (al. 21) wählte, veranlaßte leicht die Verbesserung αὐτῆς (wenige Hss wie M; Just. ap. I, 15; Athenag. suppl. 32 n. 8) oder die Fortlassung des entbehrlichen Objekts (ℵ*, Tertull. oft s. Rönsch S. 71f.; Clemens auch wo er sonst genauer citirt strom. III, 94, sonst meist πρὸς ἐπιθυμίαν· wie auch Athenag. l. l. und einmal Tert. pud. 6). Willkürlich abkürzend Tatian (Forsch I, 133): „wer anblickt und begehrt, bricht die Ehe“, Ss Sc „wer ein Weib sieht und begehrt, hat mit ihr Ehebruch getrieben in seinem Herzen“.

Während nämlich v. 28 vorausgesetzt wird, daß der Mensch infolge einer in seinem Herzen sich regenden sündhaften Begehrlichkeit willkürlich seinen Blick auf den durch Gottes Gebot ihm versagten Gegenstand, auf das Eheweib eines Anderen richtet, wird nun der Fall gesetzt, daß die Anreizung zur Sünde von dem Auge des angeredeten Menschen ausgehe, und zwar eine solche Anreizung, welcher Widerstand zu leisten ihm die Kraft fehlt. Während nämlich σκάνδαλον[4] den Gegenstand bezeichnet, welcher den, der auf seinem Wege daran anstößt, möglicher, aber nicht notwendiger Weise straucheln macht und zu Fall bringt, schließt σκανδαλίζειν im Aktiv und Passiv regelmäßig diesen Erfolg ein. Je nach dem Endziel des σκανδαλίζειν im einzelnen Fall und nach der Stellung, Haltung oder Bewegung, in welcher einer vor dem σκανδαλίζεσθαι sich befand, bedeutet dies ein mehr oder weniger tiefes, immer aber ein verderbliches Fallen und Hinstürzen aus der relativ normalen Verfassung, in der er sich vorher befand. Es ist also hier der Fall gesetzt, daß nicht von dem argen Herzen, in welchem die Sünde bereits gesiegt hat, eine zu sündigem Handeln bestimmende Wirkung auf die Glieder des Körpers, beispielsweise die Augen ausgeübt wird, sondern daß umgekehrt von den Gliedern des Leibes, beispielsweise vom rechten Auge ein solcher Reiz zur Sünde auf das Herz oder den Willen ausgeübt wird, welchen der Mensch nicht zu überwinden vermag. Daß das Auge nicht an sich, sondern nur sofern es lusterregende Gegenstände wahrnimmt, vermittelst solcher Wahrnehmungen einen versucherischen Reiz ausüben kann, versteht sich freilich von selbst. Nichts destoweniger ist der Gedanke nicht abzuschwächen, daß die eigene leibliche Natur des Menschen als der Sitz der sündhaften Begierde (cf Jk 4, 1 mit Jk 1, 14; 1 Jo 2, 16) und als das Subjekt der Versuchung zur Sünde betrachtet ist. Für den gesetzten Fall fordert Jesus, daß der Jünger das rechte Auge sich ausreiße und von sich werfe und begründet diese erschreckende Forderung durch das Urteil, es sei dem Angeredeten zuträglicher, daß eines seiner Glieder zu grunde gehe, als daß der ganze Leib in die Geenna geworfen werde.5) Schon durch die gattungsmäßige Bezeichnung des rechten Auges als eines der Glieder des Leibes und noch mehr dadurch, daß v. 30 dieselbe Forderung mit der gleichen Begründung auf die rechte Hand ausgedehnt wird, wozu doch die Auslegung und Anwendung des 6. Gebotes keinen unmittelbaren Anlaß bot, ist deutlich gemacht, daß es sich um Exemplifikation einer allgemeinen, mannigfaltigster Anwendung fähigen sittlichen Forderung handelt. Wenn der Mensch durch seine eigene leibliche Natur mit solcher Macht zur Sünde gereizt wird, daß er der Versuchung nicht Herr werden kann, soll er nicht nur bereit sein, denjenigen Teil seines Leibes, von welchem der Reiz ausgeht, und wäre es ein wertvollstes Organ, zu zerstören, um dem Zwang zur Sünde und dem ewigen Verderben zu entgehen, sondern er soll dies wirkilch tun. Jesus mutet hier dem Jünger im Kampf gegen die Sünde und im Ringen um die Seligkeit, äußerlich betrachtet, dasselbe zu, was jeder um der Erhaltung seines leiblichen Lebens willen wagt, der sich vom Arzt ein Glied amputiren läßt, um nicht in kurzer Zeit leiblich ganz zu grunde zu gehen. Und wie könnte er weniger fordern! Fordert er doch anderwärts Hingabe des ganzen Leibes und somit des Lebens in den Tod um der Seligkeit willen (10, 28—39). Auch die Alternative, durch deren Vergegenwärtigung Jesus die Forderung begründet: „entweder mit verstümmeltem Leibe in die Seligkeit eingehen, oder mit heilem Leibe der Verdammnis anheimfallen“ (cf 18, 8f.), ist so unmittelbar einleuchtend, daß von hier aus jede Abschwächung der Forderung untunlich erscheint. Es ist auch keineswegs nur die Scheu vor der übermäßigen Strenge der Forderung, was von altersher zu Umdeutungen, insbesondere durch das Mittel der Allegorie die Veranlassung, aber nicht das Recht, gegeben hat.6) Mag in anderem Zusammenhang (18, 8f. = Mr 9,

---

[4] Ganz sinnlich Lev 19, 14 ein Gegenstand, an welchen der Blinde auf seinem Wege anstoßen und hinstürzen könnte. Da dies stets der Zweck des absichtlichen τιθέναι (Ps 50, 20; 140, 6; Rm 14, 13) oder βάλλειν (Ap 2, 14) oder ποιεῖν (Rm 16, 17) oder διδόναι (Sir 27, 26) σκάνδαλον ist und es im Begriff des σκάνδαλον wie der Synonyma πρόσκομμα, παγίς etc. liegt, daß es seinen verderblichen Zweck erreiche, so spricht man von einem εἶναι oder γίνεσθαί τινι εἰς σκάνδαλον (Jos 23, 13; Ps 69, 23; 106, 36) regelmäßig nur da, wo der, dem das σκ. in den Weg gelegt ist, wirklich darüber zu Falle kommt (Mt 16, 23, wo dies nicht der Fall ist, liegt auch nicht diese Konstruktion vor). Das gilt aus dem gleichen natürlichen Grunde von σκανδαλίζειν, -ζεσθαι: Dan 11, 41 (LXX, ἀσθενήσουσιν Theodotion, *corruent* Vulg.) und überall im NT s. besonders Mt 13, 21; 24, 10; 26, 33. Hier. zu Mt 15, 12 p. 113 stellt σκάνδαλον als synonym neben σκῶλον (Ex 10, 7; Deut 7, 16; Jes 57, 14), bemerkt dazu *nos offendiculum vel ruinam et impactionem pedis possumus dicere* und erklärt eben dort das *scandalizare* aus Mt 18, 6: *qui dicto factove occasionem ruinae cuiquam dederit.*

---

5) Hier wie 18, 8f. (= Mr 9, 43—47), besonders ausdrücklich 10, 28 (= Lc 12, 4f.) ist vorausgesetzt, daß nicht nur die Seele, sondern auch der Leib des Sünders an den Ort der Qual komme. Das scheint eine Auferstehung der Gottlosen zum Gericht vorauszusetzen (Jo 5, 29 cf Mt 25, 30f. 41). — Das Fehlen von v. 30 in D Ss genügt nicht, den Vers zu verdächtigen; denn beide haben mit manchen anderen Zeugen v. 29 ebenso wie v. 30 den Schluß *ἀπέλθῃ εἰς γ.* Es kann also der Ausfall durch Homöoteleuton entstanden sein. Interpolation aus 18, 8 oder Mr 9, 43f. würde auch den Fuß mit hereingebracht haben, wie im Diatessaron Forsch I, 133. 135.

6) Orig., dessen Auslegung von 5, 29f. nicht erhalten ist, deutet 18, 8f. die Glieder zunächst auf die Ämter der Kirche (nach 1 Kr 12), dann auf die Glieder der Familie, stellt aber in seiner Besprechung von 19, 12 tom. XV, 2 p. 653 auch diese Sprüche unter die Regel von 2 Kr 3, 6 und verwirft die Ansicht des Sextus, welcher die Forderungen buchstäblich verstand und die aus medicinischen Gründen vorgenommenen Amputationen als Analogie heranzog (ed. Elter p. V nr. 13. 273), ebenso einen ähnlichen

43—47) die Möglichkeit einer allegorischen Deutung zu erwägen sein, hier ist eine solche durch den Zusammenhang ebenso ausgeschlossen, wie v. 25. Hat Jesus, wie sich namentlich aus v. 31 f. ergibt, die Erörterung des 6. Gebotes noch nicht verlassen, und hat Mt hier im Unterschied von 18, 8 f. das Auge vor die Hand gestellt, um das Wort von dem zur Sünde reizenden Auge v. 29 unmittelbar an das Wort von dem lüsternen Blick v. 28 anzuschließen, so kann auch v. 29 unter dem Auge nichts anderes als das leibliche Auge verstanden werden, welches in dem einen Fall das Werkzeug der Betätigung sündlichen Begehrens, im anderen Fall das Mittel der Reizung zu sündiger Lust ist. Aber jeder fragt sich, wie schon die alten Ausleger vielfach gefragt haben, ob das dem Wortlaut nach geforderte Handeln für den offenbar beabsichtigten Zweck, nämlich die Überwindung der Sünde, dienlich sei. Wird nicht, wenn das rechte Auge ausgerissen ist, das linke dessen Dienst übernehmen? und gibt es nicht blinde Wollüstlinge, wie es auch wollüstige Eunuchen gibt? Scheinbar unbekümmert um die Ausführbarkeit und die praktische Zweckmäßigkeit der beispielsweise geforderten Handlungen veranschaulicht Jesus in den beiden Beispielen einen Gehorsam gegen das 6. Gebot, welcher die Bereitschaft in sich schließt, lieber ein wertvolles Stück des eigenen Selbst zu opfern, als in die Sünde zu willigen. Der geforderte Gehorsam ist ein unbedingter und auch die Forderung solchen Gehorsams ist eine unbedingte; denn auch hier wie v. 20. 22. 26 macht Jesus die ewige Seligkeit der Jünger davon abhängig, ob sie den von ihm aus dem Gesetz entwickelten Willen Gottes erfüllen oder nicht. Dagegen die Forderung bestimmter Handlungen, in welchen er die unbedingt erforderliche Gesinnung beispielsweise veranschaulicht, ist eine bedingte, und es fragt sich sehr, ob die bedingende Voraussetzung jemals wirklich werden wird. Es ist nicht zu übersehen, daß hier nicht wie v. 23 durch *ἐάν* ein möglicher oder durch *ὅταν* ein je und dann sich verwirklichender Fall gesetzt wird, sondern daß es v. 29 f. wie auch in der Parallelstelle 18, 8 f. heißt *εἰ-σκανδαλίζει*, eine Satzform, welche bekanntlich ebensogut einen nicht oder niemals wirklichen, als einen anerkanntermaßen vorliegenden Fall als wirklich setzt. Letzteres trifft hier jedenfalls nicht zu; denn es ist keine am Tage liegende Wirklich-

---

Spruch des Philo (Quod deter. pot. insid. § 48). Die Alten schwanken zwischen den beiden von Hier. nebeneinander gestellten Deutungen der Glieder 1) auf die lüsternen Gedanken und Regungen, 2) auf die zur Sünde reizenden Menschen, insbesondere die nächsten Angehörigen. Letzteres allein Hil. Chrys. (der übrigens *ἐὰν . . . σκανδαλίζῃ* schreibt p. 225), Theoph. lat.; mehr verallgemeinernd und ohne die Beziehung auf das 6. Gebot festzuhalten Ephr. expos. ev. concord. p. 67; auch August. Strenger am Zusammenhang hielt Luther fest, der aber Auge und Hand von den Lüsten des Herzens verstand, und Calvin: *resecandum esse quidquid nos impedit, ne obsequium deo praestemus; . . . de cavendis illecebris.*

keit, daß einer durch die Glieder seines Leibes zur Sünde gezwungen wird, und es ist mehr als fraglich, ob Jesus es als wirklich würde gelten lassen, daß einer der angeredeten Jünger vermöge seiner leiblichen Natur der Versuchung zur Sünde erliegen müsse. Also liegt hier wie so oft ein solches *εἰ* c. ind. vor, welches ein von anderer Seite Behauptetes, aber von dem Bedenken keineswegs Anerkanntes als wirklich setzt.[7] „Wenn dich wirklich“, wie man so manchmal zur Abschwächung der sittlichen Forderung oder zur Entschuldigung eines fleischlichen Vergehens sagen hört,[8] „deine eigene leibliche Natur in Versuchung führt, und immer wieder zu Fall bringt, so bleibt kein anderes Mittel übrig, dich von solcher Knechtschaft der Sünde und damit vom ewigen Verderben zu retten, als daß du das Glied opferst, welches für dich ein unüberwindliches Hindernis der Erfüllung des göttlichen Willens ist.“ So hat der griech. Mt diese Aussprüche verstanden. Aber auch wenn Mr 9, 43—47 in seiner Parallele zu Mt 18, 8f. mit gleichem oder größerem Recht *ἐὰν σκανδαλίσῃ* und *σκανδαλίζῃ σε* geschrieben hätte, würde nicht folgen, daß Jesus den hiedurch als möglich vorgestellten Fall als einen bei seinen Jüngern möglicher Weise vorkommenden gedacht und für diesen Fall, mit der Absicht hiefür Gehorsam zu finden, das Ausreißen des Auges und das Abhauen der Hand geboten habe. Denn Jesus hat auch sonst in dieser hypothetischen Form und zwar in unbildlicher Rede Handlungen und Ereignisse in Aussicht gestellt, welche niemals wirklich werden sollten.[9] Mt hat nur die glücklichere, weil weniger dem Mißverständnis ausgesetzte Redeweise gewählt. Auch so noch ist die Rede Jesu ein überaus kraftvoller Ausdruck der unbedingten Pflicht, den göttlichen Willen, zunächst wie er in dem richtig ausgelegten 6. Gebot enthalten ist, zu erfüllen. — Die Leichtfertigkeit in bezug auf die Ehe, gegen welche Jesus ankämpft, fand einen sehr bezeichnenden Ausdruck in der Handhabung der Ehescheidung seitens der Rabbinen. Daher wird auch diese v. 31f. noch kurz besprochen, und zwar anhangsweise, wie die stark abgekürzte Einführung durch das bloße *ἐρρέθη δέ* andeutet. Die Anknüpfung, welche v. 27. 38. 43 fehlt, v. 33 aber durch ein *πάλιν* hergestellt ist (cf 4, 7), ist hier eine gegensätzliche,[10] weil es als ein Gegengrund gegen die von Jesus betonte Unverletzlichkeit der Ehe erscheint, daß im

---

[7] Cf Mt 12, 26. 27; 27, 40. 43; auch wohl 4, 3. 6; Jo 10, 37. 38; 1 Kr 9, 17; 15, 13. 16. 32; Gl 5, 11. Cf Kühner-Gerth § 573 A 1; Blaß, Gr. § 65, 4. In diesen Fällen kommt die erste der 4 Arten des Konditionalsatzes mit der vierten ziemlich auf dasselbe hinaus.

[8] Cf Weber S. 228—239 über das Verhältnis zwischen dem Leib, besonders auch dem Auge und dem „bösen Trieb“, S. 236 über Konzessionen an die, welche den bösen Trieb nicht zu überwinden vermögen.

[9] Mt 17, 20; 21, 21 (in der Parallele Lc 17, 6 die Form der irrealen Bedingung); Lc 19, 40; Jo 8, 54. 55. Auch Mt 19, 24 gehört dahin.

[10] Das nicht verstandene *δέ* strichen K*Π*SsScS^1 u. a.

Gesetz die Ehescheidung als ein selbstverständliches und unter Umständen unvermeidliches Vorkommnis erwähnt und über die Form, in welcher sie vollzogen werden soll, eine Bestimmung getroffen ist Deut 24, 1. Da der Anführung auch dieses Gesetzes v. 32 das *ἐγὼ δὲ λέγω* gegenübertritt, so kann der Wegfall des *ἠκούσατε ὅτι* nicht daraus erklärt werden, daß Jesus in diesem einen Fall sich gegen das mosaische Gesetz selbst wende. Auch hier ist es die rabbinische Behandlung des Gesetzes im Volksunterricht, der Jesus entgegentritt. Es ist, als ob der v. 27 begonnene Vortrag der Rabbinen über die Ehe sich hier fortsetzte und mit dem *δέ* v. 31 ebenso wie v. 21^b. 33^b und mit dem *καί* v. 43^b eine ergänzende Bemerkung eingeführt würde, wie sie die Rabbinen dem auszulegenden Gebot hinzuzufügen pflegten. Der Sache nach verhält es sich auch so. Da aber v. 31 von v. 27 durch Jesu Auslegung des 6. Gebotes getrennt ist, so wird durch *ἐρρέθη δέ* die übliche Verbindung der Bestimmung über die Entscheidung mit der Auslegung des 6. Gebotes als ein Einwand gegen die von Jesus behauptete absolute Unverletzlichkeit der Ehe eingeführt, wie dies auch 19, 7 geschieht, dort nur deutlicher, weil in einer förmlichen Diskussion mit den Pharisäern, hier in einer zusammenhängenden Rede Jesu, bei welcher er aber den Gegensatz zu den Pharisäern und Schriftgelehrten niemals aus dem Auge verliert. Anstatt daß diese ernstlich fragten, und das Volk anleiteten darnach zu fragen, was Gottes positiver Wille in bezug auf die Ehe sei, wurde die Bestimmung in Deut 24, 1, wonach der Ehemann, der seines Weibes ledig zu werden wünscht, dies nicht formlos, sondern durch Ausfertigung und Einhändigung eines Scheidebriefs an das Weib bewerkstelligen soll, von den Gesetzeslehrern dazu benutzt, festzustellen, was erlaubt sei, d. h. was zu tun man sich erlauben dürfe, ohne sich mit dem Gesetz in Widerspruch zu setzen. Nur die Form der Ehescheidung ist geboten, eben damit aber erscheint auch die Ehescheidung selbst und somit auch die hiedurch ermöglichte Wiederverheiratung nicht nur des Mannes sondern auch des Weibes (Deut 24, 2; Rm 7, 3) für erlaubt und völlig tadelfrei erklärt zu sein. Jesus führt Deut 24, 1 sehr frei und in starker Abkürzung an, insbesondere ohne die Angabe des Umstandes, welcher dort als Grund der Scheidung genannt ist.[11]) Schon darum war es ein radikaler Fehler der Auslegung, wenn man meinte, Jesus nehme hier Rücksicht auf den Streit der Schulen des Hillel und des Schammai über die Ehescheidungsgründe d. h. über die Auslegung des hierauf bezüglichen Ausdrucks in Deut 24, 1. Nach Mt 19, 3 ist Jesus einmal durch Pharisäer vor diese Streitfrage gestellt worden. Hier dagegen hatte er keinen Anlaß, sie zu berühren. Was er dem Hinweis auf die vom Gesetz gestattete Ehescheidung gegenüberstellt, ist wiederum nicht ein neues Gebot, sondern wie v. 22. 28 ein weitreichendes Urteil, welches eben dadurch, daß es soweit über das gemeine Urteil hinausgriff, eine die herkömmliche Auslegung des Gesetzes überbietende tiefere Auslegung desselben enthält, hier aber nicht von Deut 24, 1, sondern von Ex 20, 14. Jesus beantwortet in v. 32 nicht die Frage, in welchen Fällen oder in welchen Formen Ehescheidung gestattet oder geboten sei, sondern ergänzt mit besonderer Beziehung auf die Ehescheidung die in anderer Beziehung schon in v. 28 gegebene Antwort auf die Frage: wer übertritt das 6. Gebot? Sein Urteil lautet nämlich: „Jeder, der sein Weib entläßt, abgesehen von dem Fall, daß er es aus Anlaß von Unzucht tut, bewirkt damit, daß mit ihr Ehebruch getrieben werde, und wer eine Geschiedene zum Weibe nimmt, begeht damit einen Ehebruch“.[12] Voraussetzung ist, daß nach dem Herkommen wie nach dem Gesetz die Scheidung das geschiedene Weib wieder heiratsfähig macht. Die Eheschließung aber zwischen einem geschiedenen Weib und einem zweiten Mann erklärt Jesus für Ehebruch und zwar in indirekter und direkter Form, indem er zuerst den Mann, der sie entlassen hat, dafür verantwortlich macht, daß ein anderer Mann sie zum Weibe nehme und dadurch Ehebruch verübe, sodann aber indem er diese Handlung des zweiten Mannes geradezu für Ehebruch erklärt. In diesem Urteil ist das andere enthalten, daß die erste Ehe trotz der in der üblichen Rechtsform vollzogenen Scheidung noch fortbestehe, natürlich unter der Voraussetzung, daß nicht inzwischen auf die Scheidung auch noch der Tod des ersten Gatten gefolgt, die Geschiedene also Witwe geworden sei. Wenn nun Jesus von dem Urteil über den Mann, welcher sein Weib entläßt, den Fall ausnimmt, daß Unzucht als Grund der Scheidung vorliege, so ist dem Wortlaut nichts anderes zu entnehmen, als daß in diesem Fall das Urteil nicht zutreffe. Die Meinung, daß Jesus hier über berechtigte oder unberechtigte Scheidungsgründe oder über den nicht von ihm citirten Teil des Scheidungsgesetzes ein Urteil abgebe, ist auch wegen des abweichenden Ausdrucks[13] ganz unwahrscheinlich und hat die Analogie aller übrigen Teile des Redeabschnitts v. 21—48 gegen sich. In keinem einzigen der Fälle hat Jesus sich auf die strafrechtliche und überhaupt die im Rechtsverfahren zu beobachtende Handhabung des Gesetzes eingelassen, wie er es hier nach jener Meinung getan hätte, sondern gerade im Gegensatz zu der einseitigen Auslegung und Anwendung des Gesetzes als eines Volks- und Staatsgesetzes entwickelt er überall aus dem Buchstaben des Gesetzes die darin enthaltene sittliche Forderung an den einzelnen nach der Gerechtigkeit strebenden Menschen, ohne irgendwo anzudeuten, wie diese Forderung zu der notwendigen Anwendung des Gesetzes im Gemeinwesen, zur Justiz sich verhalte oder auch mit dieser sich vertrage (s. oben zu v. 21 ff. 33—42). Obwohl durch *παρεκτὸς λ. π.* nicht förmlich ausgedrückt ist, daß es sich um Unzucht nur des Weibes handelt, ist dies doch dadurch gesichert, daß im Vordersatz und im Nachsatz nur von einem Handeln des Mannes die Rede ist, wofür nicht dessen eigene Unzucht das Motiv sein kann, und überdies im Nachsatz von der dadurch veranlaßten Wiederverheiratung der Geschiedenen als einem Ehebruch, der mit ihr getrieben wird. Hievon kann der Fall der *πορνεία* nur dann eine Ausnahme bilden, wenn die Frau sich ihrerseits vor der Scheidung mit einem fremden Manne eingelassen hat und somit bereits jemand mit ihr Ehebruch getrieben hat. In diesem Fall kann man nicht sagen, daß erst die Scheidung, welche ihr das Recht der Wiederverheiratung gibt, sie in die Lage bringe, daß Ehebruch mit ihr verübt werde. *Πορνεία* ist alle ungesetzliche, außereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes (cf 1 Kr 7, 2), und *πορνεία* des Eheweibes ist bei moralischer, nicht juristischer Betrachtung allemal Ehebruch (Ap 2, 20—22 cf Einl II, 621). Da aber der notorisch gewordene physische Ehebruch nach dem Gesetz mit dem Tode bestraft wurde (s. zu 1, 19), so wird hier, wo das Fortleben und die rechtliche Möglichkeit der Wiederverheiratung der Geschiedenen vorausgesetzt ist, nicht sowohl an diese äußerste Gestalt der *πορνεία* zu denken sein, als an alles buhlerische Gebahren des Eheweibes im Verkehr mit einem fremden Mann. Der, welcher Lustgedanken im Herzen und den

---

[11]) Cf LXX l. l. *ἐὰν δέ τις λάβῃ γυναῖκα καὶ συνοικήσῃ αὐτῇ, καὶ ἔσται ἐὰν μὴ εὕρῃ χάριν ἐναντίον αὐτοῦ, ὅτι εὕρῃ* (al. *εὕρηκεν*) *ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα* (עֶרְוַת דָּבָר), *καὶ γράψει αὐτῇ βιβλίον ἀποστασίου καὶ δώσει εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς καὶ ἐξαποστελεῖ αὐτὴν ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ.* Über die jüdischen Deutungen s. zu 19, 3.

---

[12] Nach den Versionen scheint *ὃς ἂν ἀπολύσῃ* (SsSc, kab mit DEGSUVΣ, Ferrargr.) überall älter zu sein als *πᾶς ὁ ἀπολύων* (Sh S^1S^3, Goth, jüngere Lat, Vulg mit ℵBKLM*ΔΠ*) und letzteres nach Analogie von v. 22. 28 gebildet. — Die Auslassung von *καὶ ὃς — μοιχᾶται* ist durch Dabk zu einseitig bezeugt, cf vorhin A 5.

[13] Cf Deut 24, 1 (A 11). *παρεκτός* bei Mt nur hier, nicht 19, 9, überhaupt selten AG 26, 29; Aquila Deut 1, 36 (LXX *πλήν*), von Clemens strom. III, 47 passender durch *χωρίς*, als strom. II, 145 durch *πλὴν εἰ μή* wieder-

---

gegeben. Sehr ungenau SsSc: „sein Weib, über welches nicht Ehebruch gesagt wurde"; denn *λόγος* ist hier nicht Gerede, sondern entweder die Sache, von der die Rede ist, um die es sich handelt cf AG 15, 6, oder *αἰτία. ratio*, Grund Mt 19, 3. Beiderlei Gebrauch berührt sich mit דָּבָר, obwohl LXX dies in der Bedeutung von Sache, Handlung, Rechtshandel nicht durch *λόγος*, sondern gewöhnlich durch *πρᾶγμα* Gen 19, 22; Lev 5, 2; Deut 23, 15; 24, 1 oder *ῥῆμα* Gen 18, 25; Ex 2, 14, oder *ἀντιλογία* Ex 18, 16, und in der Verbindung על דבר Gen 12, 17; 20, 11 durch Präposition wiedergibt. Das richtige Verständnis des Satzes hat im wesentlichen schon Orig. tom. XIV, 24 zu Mt 19, indem er darauf besteht, daß man ihn nicht vertauschen dürfe mit dem Satz: „niemand soll sein Weib aus einem anderen Grunde als dem der *πορνεία* entlassen".

lüsternen Blick auf ein fremdes Weib für Ehebruch erklärt (v. 28), sieht erst recht alles auf der Stufenleiter zwischen dem Lustgedanken und der fleischlichen Vereinigung Liegende, was ein Eheweib von einem fremden Manne sich gefallen läßt, als Ehebruch an. In diesem Fall ist die Ehe schon gebrochen, ehe die Scheidung erfolgt, und es muß daher dieser Fall von dem Urteil ausgenommen werden, daß der Mann, der sein Weib entläßt, Anlaß dazu gibt, daß ein anderer Mann sie zur Ehebrecherin mache. Das hierin bereits indirekt ausgesprochene Urteil, daß jede Verheiratung eines Mannes mit dem geschiedenen Weib eines noch lebenden anderen Mannes Ehebruch sei, spricht Jesus v. 32^b auch noch direkt aus. Er tut es aber, ohne diesmal eine Ausnahme von der Regel zu erwähnen. Auch abgesehen von Lc 16, 18^b, wo dieselbe Regel ohne jede Einschränkung steht, und abgesehen davon, daß im Rhythmus der Rede Jesu die Wiederholung wesentlicher Satzteile in parallelen Darstellungen ähnlicher Fälle die Regel ist (cf z. B. 6, 4. 6. 18), wäre es sachlich unstatthaft, das *παϱεκτὸς λ. π.* ergänzend hinzuzudenken; denn auch in dem Fall, daß Unzucht des Weibes Grund der Scheidung gewesen ist, bleibt das Urteil von v. 32^b in Kraft. Denn dieses Urteil (*μοιχᾶται* cf 19, 9 nicht *μοιχεύει αὐτήν* cf v. 28) lautet ja nicht dahin, daß der zweite Mann die Geschiedene durch die Verheiratung mit ihr zur Ehebrecherin mache, sondern daß er selbst ein Ehebrecher werde. Sofern sie schon vor der Scheidung *ποϱνεία* getrieben, also nach dem Urteil Jesu bereits zur Ehebrecherin geworden ist, würde ihre Wiederverheiratung für sie ein zweiter Ehebruch sein; und dies würde selbst dann gelten, wenn es ein und derselbe Mann wäre, mit dem sie vor der Scheidung durch ihre *ποϱνεία* Ehebruch getrieben hat, und dessen Weib sie nach der Scheidung geworden ist. Dies würde jedoch nicht ungesagt geblieben sein, wenn es vorgestellt werden sollte. Die Ergänzung des *παϱεκτὸς λ. π.* in v. 32^b würde auch die unerträgliche Folge haben, daß die Eheschließung mit einer aus irgend einem vielleicht ganz ungerechten Grunde Geschiedenen für Ehebruch, dagegen die Eheschließung mit einer wegen groben oder feinen Ehebruchs Geschiedenen für minder sündhaft, wenn nicht gar für erlaubt erklärt wäre. Mag immerhin die staatliche oder auch die kirchliche Gesetzgebung und Rechtspflege der praktischen Auslegung des 6. Gebots durch Jesus v. 27—32 (cf 19, 3—12; Mr 10, 2—11; Lc 16, 18) nicht nur Richtlinien, sondern auch kasuistische Bestimmungen entnehmen, Jesus selbst hat sich damit nicht zu schaffen gemacht, sondern hat für die, welche nach wahrer Gerechtigkeit streben und mit Ernst fragen, was Gottes fordernder Wille an sie ist, das 6. Gebot ausgelegt. Indem Gott den Ehebruch verbietet, verbietet er auch den Lustgedanken und den lüsternen Blick auf des Nächsten Weib (v. 28). Der Forderung, sich von aller geschlechtlichen Unreinheit frei zu halten, soll sich keiner mit der Ausrede entziehen, daß seine Sinnlichkeit ihn zur Sünde zwinge; denn wenn das wahr wäre, würde auch jedes heroische Mittel, sich dieses Zustandes zu entledigen, berechtigt und geboten sein (v. 29—30). Auch durch die gesetzliche Bestimmung über das Verfahren bei der Ehescheidung und die darin liegende Konzession, unter Umständen die Ehe zu lösen, soll man sich nicht, wie es durch die herkömmliche Auslegung und Beobachtung des Gesetzes geschieht, den Willen Gottes verdunkeln lassen, nach welchem die Ehe eine lebenslängliche Gemeinschaft eines Mannes mit einem Weibe ist, welche weder durch Lust und Laune der Ehegatten noch durch Rechtsverfahren und Richterspruch aufgelöst werden soll, und welche in der Tat auch da, wo eine Scheidung erfolgt ist, nach Gottes Urteil fortbesteht, solange beide Gatten leben (v. 31—32). — Ein neues Beispiel von unzureichendem Unterricht im Gesetz wird v. 33 wieder mit der vollen Formel wie v. 21 eingeführt. Es ist zusammengesetzt aus kurzen und sehr frei gestalteten Erinnerungen an Lev 19, 12 („Ihr sollt bei meinem Namen nicht falsch schwören, und du sollst den Namen deines Gottes nicht entweihen“) und Stellen wie Num 30, 3; Deut 23, 22—24, wo geboten wird, die Eide und Gelübde, wodurch man sich Gott gegenüber verpflichtet hat, nicht unerfüllt zu lassen. Nicht daß beiderlei Bestimmungen in kurze behältliche Form nach Art des Dekalogs gefaßt wurden, wird von Jesus gerügt, sondern daß, wie bei v. 27, die ganze Unterweisung in der bloßen Wiederholung des Gebotes bestand, und daß man, wie bei v. 31, aus der bloßen Voraussetzung des Gesetzes, daß nämlich Eide für notwendig gelten, eine Billigung dieser Notwendigkeit machte und sie als Anlaß zu einer leichtfertigen Gestaltung der Sitte benutzte. Wenn nun Jesus dem gegenüber den Jüngern sagt, daß sie überhaupt [14]) nicht schwören sollen, so wird damit allerdings ein Verbot aller Arten von Eiden dem Verbot nur des lügnerischen und des nicht durch die nachfolgende Tat bestätigten Eides entgegengesetzt. Daß aber

---

[14]) Wie 1 Kr 15, 29, wo es dem negativen Satz vorangestellt ist, bezeichnet *ὅλως* die ausnahmslose Giltigkeit des *μὴ ὀμνύναι,* wie *εἰς ἅπαν* in gleichem Zusammenhang Epict. enchir. 33, 5, cf Jk 5, 12 *μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον.* Das Besondere, im Gegensatz, wozu *ὅλως* gesagt ist (cf 1 Kr 6, 7 Rechtsstreitigkeiten überhaupt im Gegensatz zu Prozessen vor heidnischem Gericht), bilden aber hier nicht wie Jk 5, 12 einzelne Schwurformeln, die noch nicht genannt sind, sondern das *ἐπιορκεῖν* v. 33. Nicht nur die Species des Falschschwörens, sondern das ganze Genus des Schwörens untersagt Jesus. Wenn Bengel, der dies richtig bemerkt, hinzufügt *non tamen verum juramentum universaliter prohibet*, so läßt sich dies nicht durch grammatische und logische Umdeutungen der Worte *ἐγὼ — ὅλως,* sondern nur durch die weiterfolgenden Sätze begründen. Gegen die Versuche einiger älterer Ausleger, *ὅλως* als Zusammenfassung der im Folgenden aufgezählten Schwurformeln zu fassen cf Tholuck.

Jesus trotzdem nicht jene Voraussetzung des mos. Gesetzes von der Zulässigkeit des Eides, sondern einen durch die Art des rabbinischen Unterrichts begünstigten Mißbrauch des Eides anfechten will, zeigt die folgende Aufzählung von Eidesformeln. Das von ihm untersagte Schwören wird durch ein vierfaches μήτε zerlegt in ein Schwören beim Himmel, bei der Erde, bei Jerusalem und bei dem eigenen Haupt. Es fehlt das in der angezogenen Gesetzesstelle Lev 19, 12 als selbstverständlich vorausgesetzte, an anderen geradezu gebotene und so häufig in der Erzählung des AT's erwähnte Schwören bei Gott und seinem Namen.[15] Die beiden ersten der von Jesus hier angeführten Formeln kehren Jk 5, 12 wieder, die erste auch Mt 23, 22, dort als die letzte in einer Reihe gleichartiger Schwüre: beim Tempel, bei dem Gold des Tempels, beim Altar, bei dem Opfer auf dem Altar (23, 16—21). Aus jener späteren Rede sehen wir nicht nur wie aus 5, 34ff., daß die Juden jener Zeit in dieser Beziehung sehr erfinderisch waren, sondern auch, daß die Lehrer des Volks in Unterscheidung der vielen Schwurformeln nach dem Grade ihrer Verbindlichkeit Großes leisteten und von gewissen nach ihrem Urteil minderwertigen Formeln geradezu leugneten, daß sie die verbindliche Kraft eines Eides besitzen. Gemeinsam ist allen hier wie dort angeführten Beispielen die Vermeidung des Namens Gottes, und daß eben dies nach rabbinischer Ansicht die Heiligkeit der Beteuerung herabsetzen sollte, zeigen die Sätze, womit Jesus die Untersagung ihrer Anwendung begründet. Auch das Schwören beim Himmel oder bei der Erde ist ein heiliger Eid, vor dessen Anwendung man die gleiche Scheu haben sollte, wie vor einem Schwur bei dem lebendigen Gott; denn nach Jes 66, 1 ist der Himmel ein Thron, die Erde ein Fußschemel Gottes. Auch die Anwendung des Namens Jerusalem zur Verstärkung einer Beteuerung ist nur daraus entstanden und hat nur darum einen Sinn, weil Jerusalem die heilige Stadt (4, 5), der Ort des wahren Gottesdienstes (Jo 4, 20) oder, wie Jesus nach Ps 48, 3 sagt, die Stadt des großen Königs, nämlich des Gottes Israels (Ps 46, 5; 48, 2. 9) ist. Anders verhält es sich mit dem Schwur bei dem eigenen Haupt, welcher zwar durch ein viertes *μήτε* den andern beigeordnet, zugleich aber durch Wiederaufnahme des *ὀμόσαι* v. 34 in *ὀμόσῃς* v. 36 von jenen abgesondert ist. Er enthält nichts, was unmittelbar an den Gott und den Glauben Israels erinnert, wie er denn auch bei Griechen und Römern üblich war. Er beruht aber auf der Voraussetzung, daß dem Schwörenden sein Haupt nicht nur vor allem anderen lieb, sondern auch unantastbar und unerväußerlich sei. Wer schwörend seinen Kopf für etwas einsetzt, redet, als ob er Macht über sein Leben hätte, wie etwa über einen anderen Besitz (cf Mr 6, 23). Die Unfrömmigkeit dieser Denkweise aufzudecken, genügt die Erinnerung daran, daß der Mensch nicht die Macht hat, ein einziges seiner Haupthaare, das noch dunkelfarbig ist, weiß oder ein bereits grau oder weiß gewordenes wieder schwarz zu machen. Über das bloße Gegenteil des untersagten mannigfaltigen Schwörens führt die Forderung v. 37 hinaus: „es soll vielmehr [16]) eure Rede sein: ja, ja; nein, nein“. Es wird nicht gesagt, was die Jünger in den Fällen, in welchen andere Leute schwören, statt dessen tun sollen, sondern eine für ihr Reden überhaupt geltende Regel wird aufgestellt, deren Befolgung sie des Schwörens zu überheben geeignet ist. Der Versuch, das erste *ναί* und *οὔ* als Subjekt, das zweite als Prädikat zu fassen (Grotius), hat zwar die Analogie von Jk 5, 12 für sich, ist aber sprachlich unstatthaft. Der schöne Gedanke, welcher Jk 5, 12 seinen gut griechischen Ausdruck gefunden hat, kann hier doch nicht durch die Übersetzung erzwungen werden: „es sei euer Jawort ein Ja,“ auch abgesehen davon, daß dem ersten *οὔ* alles fehlt, wodurch es als Subjekt kenntlich gemacht sein müßte. Aber in der Tat erregt der sprachlich deutliche Satz bei Mt sachliche Bedenken. Soll denn wirklich alles Reden des Jüngers ein Ja- ja oder Neinneinsagen sein? Wenn aber Jesus den üblichen Gebrauch von allerlei Beteuerungen bekämpft, ist denn nicht die Verdoppelung des Ja und des Nein auch eine Beteuerung? Dieses Bedenken wird gesteigert durch das an die Forderung ergänzend sich anschließende Urteil: „das, was über diese (Worte) hinausgeht, stammt aus dem Bösen, ist eine Folge des in der Welt vorhandenen Bösen“ [17]). Obwohl *τὸ περισσόν τούτων* im Vergleich mit der von Jesus geforderten Redeweise und somit relativ gemeint ist, so ist doch eben damit, dem gewöhnlichen Gebrauch von *περισσός* entsprechend, alles weitere als überflüssig bezeichnet. Daher drängt sich die Frage auf, ob denn nicht auch das zweite Ja und das zweite Nein neben dem ersten entbehrlich und ebenso wie andere Beteuerungsformeln eine Folge des in der Welt herrschenden Bösen und eines Jüngers unwürdig sei. Mag anderwärts bezeugt sein, daß Jesus selbst weit über das einfache Ja hinausgehende Versicherungen ausgesprochen hat, so ist doch kaum denkbar, daß er eben da, wo er den Jüngern empfiehlt, sich aller über die schlichte Aussage des Wirklichen hinausgehenden Versicherung der Wahrheit zu enthalten, die ihnen geziemende Rede durch ein doppeltes Ja oder Nein charakterisirt haben sollte. Dazu kommt, daß an einer Stelle, welche übrigens ganz wie ein getreuer Widerhall von Mt 5, 34—37 lautet, nämlich Jk 5, 12 durch ein doppeltes *ναί* und *οὔ* der ganz andere, in sich klare und auch für unsere Stelle sehr passende Gedanke ausgedrückt ist: „es sei euer Ja ein Ja und das (d. h. euer) Nein ein Nein". Es kann doch nicht zufällig sein, daß mehrere alte Schriftsteller aus verschiedenen Kreisen, darunter auch solche, deren Bekanntschaft mit dem Jkbrief zweifelhaft ist, das Wort Jesu als solches im übrigen nach Mt, in diesem Punkt aber nach der Form des Jk citiren.[18]) Darin liegt mindestens ein Zeugnis der unmittelbaren Empfindung, daß Jk in diesem Punkt das Wort Jesu genauer wiedergegeben hat, als der griech. Mt. Ich wage die Vermutung zu wiederholen,[19])

---

[15] Gen 21, 23f.; Jos 2, 12—14; Ex 22, 10; Deut 10, 20; Jes 65, 16. Die gewöhnliche Form: „so wahr Gott (oder Jahve) lebt" 1 Sam 14, 39; 2 Sam 2, 27; 1 Reg 1, 29; 17, 1. Dem entspricht die Beschwörung Jesu durch den Hohenprister Mt 26, 63 cf den Schwur des Engels Ap 10, 5f., auch 1 Tm 6, 13; noch enger an die hebr. Form schließt sich Clem. Rom. I Cor 58, 2. Die Beschwörung bei Himmel und Erde im Unterschied von einer solchen mit Nennung eines der Gottesnamen wird Mischna Schebuoth IV, 13 für unverbindlich erklärt. Für diesen Schwur (auch ohne Beiordnung der Erde), sowie das Schwören beim Tempel, welches Jesus nicht hier, aber Mt 23, 16 erwähnt, bei Jerusalem und dem eigenen Haupt s. Beispiele bei Ligthtfoot p. 280f.; Dalman, Worte Jesu S. 168f. Über die Meidung besonders des Jahvenamens beim Eide Dalman, Der Gottesname Adonaj. S. 60. 69. Der Schwur beim Haupte eines andern, selbst der Götter, aber auch bei dem eigenen war bei Griechen und Römern sehr gebräuchlich cf Grotius und Wettstein z. St. s. auch unten S. 248 A 19. — Plutarch, Aetia Rom. p. 275 C erwägt die Gründe, warum dem Priester des Zeus verboten sei, einen Eid zu schwören.

---

[16]) So *δέ* im Unterschied von *ἀλλά* nach negativen Aussagen Mt 6, 33 (Gegensatz zu 6, 31); 10, 6 (durch *μᾶλλον* verstärkt); AG 12, 9. 14.

[17]) Nach klass. Gebrauch von *περισσός* und *περισσεύων* (Kühner-Gerth § 420, 2^b) ist *τούτων* ein komparativer Genitiv, anders dagegen 14, 20; 15, 37: wieder anders Rm 3, 1. — *ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν* heißt jedenfalls nicht „gehört zu den bösen Dingen“, was *ἐκ τῶν πονηρῶν* erfordern würde cf Mt 7, 9; 26, 73; Lc 1, 5; 22, 3. Nur bei kollektiven Begriffen, wie der aus

---

vielen Gliedern bestehende Leib, die Gesamtheit der Beschnittenen 1 Kr 12, 15; AG 11, 2 ist auch Singular möglich. Durch den sprichwörtlichen Gebrauch und Mißbrauch von Luthers „ist vom Übel" sind wir abgestumpft gegen den ursprünglichen Sinn auch dieser Übersetzung. Es wird die Wurzel, Quelle, Ursache angegeben, woraus die über das schlichte Ja und Nein hinausgehenden Ausdrucksweisen unter den Menschen entstanden sind und immer wieder entstehen cf den Gebrauch von *ἐκ* Mt 12, 37; Jk 4, 1; Rm 14, 23; Eph 2, 8f., begrifflich nicht verschieden von dem *ἐκ* der Herkunft, Abstammung cf Mt 1, 18; 21, 25; Jo 3, 31; 4, 22; 8, 23. Das Richtige hat schon Augustin gut gesagt s. auch unten A 20. Da *ὁ πονηρός* 13, 19 38 (?); Eph 6, 16; 1 Jo 2, 13f.; 5, 18 und vielleicht noch an anderen Stellen, wie 1 Jo 3, 12 cf Jo 8, 44 den Teufel bezeichnet, wäre sprachlich gegen die Deutung auf den Teufel (so schon Clem. hom. 19, 2; Clem. Al. paed. II, 103 und noch Meyer) nichts einzuwenden; auch sachlich nichts, wenn es sich um die Lüge (Jo 8, 44) oder irgend eine Gestalt der Sünde handelte. Mit welchem Rechte aber die über das bloße Ja oder Nein hinausgehenden Ausdrucksweisen, deren sich die heiligsten Männer des AT's (s. vorhin A 15), Gott selbst und auch Jesus bedient haben, als Erfindungen oder Ausgeburten des Teufels bezeichnet sein sollten, wäre nicht zu sagen. Es liegt also *τὸ πονηρόν* zu grunde cf 5, 39; 6, 13; Jo 17, 15; Rm 12, 9 (cf 12, 21); 1 Th 5, 22; 2 Th 3, 3 (?); 1 Jo 5, 19.

[18]) Just. apol. I, 16; Clem. hom. III, 55; XIX, 2; Clem. Al. strom. V, 99; VII, 67 cf VII, 50; Epiph. haer. 19, 6. Cf Resch, Außerkan. Parall. II, 96 ff.

[19]) Cf Einl § 56 A 11. Da auch jüdische Beispiele für den Gedanken; anderes bei Schöttgen I, 41. Ernste Warnung vor häufigem Schwören

daß der Übersetzer hier den Sinn des Originals verdunkelt hat, welches wahrscheinlich lautete: „es sei euer Ja-sagen ein Ja, (und euer) Nein ein Nein“ d. h. es sei euer Ja und Nein ein wahrhaftiges und zuverlässiges und nicht ein Ja und Nein zugleich (2 Kr 1, 18) oder heute Ja, was morgen Nein ist. Ist dies das ursprüngliche Wort Jesu, so erklärt sich erst recht, daß nicht nur Jk, der es uns in der Hauptsache unverändert erhalten hat, sondern auch der griech. Mt, der sich hier wie an einigen anderen Stellen als ein weniger glücklicher Übersetzer zeigt, diese positive Aussage durch *δέ* und nicht durch *ἀλλά* eingeführt hat (s. oben S. 245 A 16). Jesus stellt dem Verbot des Gebrauchs der bei den Juden üblichen Schwurformeln nicht das Gebot gegenüber, sich mit der Beteuerung der Wahrheit durch ein doppeltes Ja oder Nein zu begnügen, sondern die weit darüber hinausgehende Forderung, sich der vollen Wahrhaftigkeit in allen Aussagen zu befleißigen. Wer dieses Gebot erfüllt, macht an seinem Teil das Schwören überflüssig. Der, dessen Aussagen immer wahrhaftig sind, wird weder selbst so leicht das Bedürfnis fühlen, die Wahrhaftigkeit einzelner Aussagen durch Schwurformeln zu bekräftigen, noch anderen leicht Gelegenheit geben, ihn dazu zu nötigen. Das Schwören und Beteuern stammt aus dem Bösen; ist eine Folge der in der Welt verbreiteten Unwahrhaftigkeit und des hieraus entstandenen Mißtrauens gegen die Wahrhaftigkeit der Mitmenschen.[20] Nicht, wer den Eid verweigert oder wer sich scheut, ein „wahrhaftig“ zu sagen, sondern wer stets wahr redet, überwindet, soviel an ihm liegt, auf dem Gebiet menschlicher Rede das Böse und seine Folgen durch Gutes, und das ist ein wesentliches Stück der *καλὰ ἔργα*, durch welche

---

Sir 23, 9—12. Entsprechend der bei den griechischen Philosophen von altersher, von Pythagoras bis zu Epiktet, sich zeigenden Abneigung gegen den Eid erklärt auch Philo de decal. § 17; leg. spec. § 1—2 die Vermeidung jeden Eides für das Vorzüglichste, empfiehlt dann aber, wenn einmal geschworen sein soll, wenigstens den Namen Gottes zu scheuen und lieber bei der „Erde, Sonne, Sternen, Himmel und der ganzen Welt“ zu schwören. Cf vorhin A 15 und unten A 21. Der Unterschied von der Lehre Jesu springt in die Augen, ebenso die Abweichung der mönchischen Moral, welche die Vermeidung jeden Eides als eine besondere Tugendleistung preist cf. z. B. das Leben Johannes des Barmh. ed. Gelzer p. 7. 123f.

[20] Trefflich sagt der Märtyrer Apollonius in Rom um 180—185 (Martyr. Apoll. 6): „Ferner ist uns von ihm befohlen worden, überhaupt nicht zu schwören, sondern in allen Stücken wahr zu sein; denn ein großer Eid ist die in dem Ja liegende Wahrheit; und darum ist es für einen Christen etwas Schimpfliches zu schwören; denn aus der Lüge stammt die Unglaubwürdigkeit, und wiederum wegen der Unglaubwürdigkeit (gibt es) Eid. Willst du aber, daß ich schwöre, daß wir den König (d. i. Kaiser) ehren und für seine Regierung beten, so wollte ich das gerne beschwören durch einen wahrheitsgemäßen Schwur bei dem wahren Gott, der vor den Äonen ist, den nicht Menschenhände gemacht haben, sondern der umgekehrt einen Menschen eingesetzt hat, über Menschen auf Erden als König zu herrschen.“

die Jünger ihr Licht in die Welt hinein leuchten lassen sollen (v. 16). Das Mißverständnis von v. 33—37, als ob Jesus seinen Jüngern die Leistung jedes im bürgerlichen Rechtsverfahren ihnen abgeforderten Eides und zugleich auch die freiwillige Anwendung von Beteuerungsformeln im täglichen Verkehr untersagt habe, ist erstens unverträglich mit der Absicht sämtlicher Ausführungen von v. 21 an. Wie Jesus sich jedes Urteils darüber enthalten hat, was die Obrigkeit mit dem Mörder zu tun habe, oder in welchen Fällen eine Ehescheidung geboten oder zulässig sei, so hat er auch nichts darüber gesagt, ob oder wann seine Jünger in den Fall kommen können, die v. 33 angeführten mos. Gebote ihrem Buchstaben nach zu erfüllen, was zur Voraussetzung hat, daß sie Eide leisten und in Form des Eides Gelübde ablegen. Zweitens: Das *μὴ ὀμόσαι ὅλως* verbietet nicht sämtliche Schwurformeln im Gegensatz zu einigen Schwurformeln,[21]) die etwa auch von den Rabbinen oder dem allgemeinen Urteil als verwerflich bezeichnet wurden, sondern das Schwören selbst im Gegensatz zum Meineid und zum Eidbruch. Daß aber Jesus dabei von dem im Gesetz vorausgesetzten und vom Gericht erforderten Eidesleistungen völlig absieht, beweist er dadurch, daß er in der Aufzählung von Schwurformeln, in deren Anwendung er das verwerfliche Schwören specialisirend darstellt, das Schwören bei Gott unerwähnt läßt und dagegen wie auch 23, 16—22 nur solche Formeln nennt, welche schwerlich je im Gerichtsverfahren, um so häufiger aber im täglichen Leben angewandt wurden. Drittens: Die dem Verbot gegenübertretende positive Forderung lautet nicht auf Eidesverweigerung oder auf Anwendung von Ausdrucksformen ohne Eidescharakter, sondern auf schlechthinnige Wahrhaftigkeit der Rede. Viertens: Das Schwören Gottes bei sich selbst, das im AT so oft berichtet (Gen 22, 16; Ps 110, 4; Jes 45, 23) und im NT in Erinnerung gebracht wird (Lc 1, 73; AG 2, 30; Hb 3, 11. 18; 4, 3; 6, 13—18; 7, 20 f.), kann Jesus nicht als ein Vorrecht Gottes von der Nachahmung durch die Menschen (v. 44—48) ausgeschlossen, und das Schwören eines Elia nicht als ein Zeichen niederer Sittlichkeit beurteilt haben. Denn er hat nicht nur von dem obersten Gericht seines Volkes sich in aller Form beschwören lassen und durch Bejahung dieser Form der gerichtlichen Frage einen Eid geleistet, was nur Mt deutlich berichtet 26. 63 f., sondern hat sich auch sonst nicht mit der einfachen Aussage der Wahrheit begnügt, ihr vielmehr sehr oft durch sein *ἀμήν λέγω ὑμῖν* und nach Jo durch ein doppeltes *ἀμήν* den Charakter einer feierlichen Beteuerung gegeben;[22] und er hat durch Eid vor Gericht und durch freiwillige Beteuerung in der Ausübung seines Berufs ebenso wie durch Enthaltung von jenen häßlichen Schwüren und Flüchen und durch Verwerfung der darauf bezüglichen törichten Distinktionen der Rabbinen seinen Jüngern ein Vorbild, den Auslegern seines Worts eine Richtschnur hinterlassen.[23] — Bis dahin hat Jesus den Willen Gottes, dessen Erfüllung das seinen Jüngern geziemende Verhalten ist, aus solchen Geboten der Thora entwickelt, deren moralischer Gehalt von niemand geleugnet werden konnte, obwohl sie im Gesetz auch unter den Gesichtspunkt der Staatsordnung und des Strafgesetzes gestellt waren. In v. 38—42 knüpft er an Gesetzesstellen an, die überhaupt nichts anderes als die strafrechtliche Bestimmung enthalten, daß die Strafe für die unmittelbare und wirkliche oder die durch falsches Zeugnis beabsichtigte Beschädigung eines Volksgenossen an Leib und Leben genau dem angerichteten Schaden entsprechen soll, beispielsweise so, daß wer dem Anderen ein Auge oder einen Zahn ausgeschlagen hat, dafür eines Auges oder Zahnes beraubt werden soll.[24] Als eine Anleitung zur Gerechtigkeit kann ein Religionsunterricht nicht gelten, welcher sich damit begnügt, diese für den Strafrichter maßgebende Bestimmung zu wiederholen, und die Gelegenheit der gottesdienstlichen Lesung solcher Abschnitte nicht benutzt, der Gemeinde das rechte Verhalten gegen den Nächsten darzulegen, welches den Strafrichter entbehrlich macht und Gott wohlgefällt. In wieweit damals noch das strenge *jus talionis* zur Anwendung gebracht oder von den Rabbinen selbst schon damals als undurchführbar angesehen und nur als regelndes Princip festgehalten wurde,[24] läßt sich aus dem Wort Jesu nicht erkennen. Was Jesus bestreitet, ist nicht ein theoretisches Princip oder eine praktische Regel für das sitttliche Verhalten;

---

[21]) Dies gilt auch gegen das Mißverständnis des Op. imperf. p. 68ª, Jesus verbiete das Schwören bei Himmel, Erde, Jerusalem, weil das eine Vergötterung dieser geschaffenen Dinge wäre, woraus dann folgen würde, was der Vf doch nicht folgert, daß man bei Gott schwören dürfe. Das Gegenstück bildet die eher mit Philo (A 19) als mit Jesus übereinstimmende Ansicht der Ebjoniten, daß der eigentliche Eid d. h. ein Schwur mit Anrufung Gottes verboten, dagegen ein Gelübde unter Anrufung von Himmel, Erde, Wasser und Luft als Zeugen statthaft sei Diamart. Jac. 1 f.

---

[22] Orig. sagt gelegentlich ser. in Matth. 88 p. 201: *juramentum erat Christi „amen"*. Eben dies nennt er *de oratione* 19, 2 den „gewohnten Eid" Jesu. Auch das zur Bekräftigung einer vorangegangenen oder nachfolgenden Aussage dienende *ναί* 11, 26; Ap 22, 20ª gehört dahin, ferner alle feierlichen Versicherungen der Wahrheit und bleibenden Giltigkeit seiner Rede wie Mt 24, 35, sowie die Berufungen auf Gott als Zeugen Jo 5, 31—37; 8, 13—18. Zu dem doppelten *ἀμήν* des 4. Ev cf Ap 1, 7 *ναί. ἀμήν*. Cf auch den feierlichen Eidesschwur des Engels Ap 10, 5f.

[23] Besonders Pl gebraucht häufig schwurartige Beteuerungen Gl 1, 20; 1 Kr 9, 15; 15, 31; 2 Kr 1, 23; 11, 31; Phl 1, 8; 1 Tm 6, 13; 2 Tm 4, 1; Rm 1, 9; 9, 1—3. Auch der Fluch AG 23, 3 gehört einigermaßen zu den Schwurformeln cf Mischna Schebuoth IV, 13 a. E.

[24] Ex 21, 23—25; Lev 24, 19f.; Deut 19, 18—21 cf D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabi's § 196f. S. 55. 153. Die Mischna Baba kama VIII, 1ff. setzt als selbstverständlich voraus, daß alle Körperverletzungen durch Geldstrafen gebüßt werden.

und was er fordert, ist nicht eine Verbesserung der Rechtspflege nach Grundsätzen oder Empfindungen der Humanität, sondern ein von allem Recht unabhängiges sittliches Verhalten des Menschen zum Menschen, welches, konsequent durchgeführt, alle Rechtspflege überflüssig machen würde. Dies geschieht zuerst durch die Anweisung, dem Bösen nicht Widerstand zu leisten. Wie v. 37 wird auch hier nicht an *ὁ πονηρός*, was dann nur den Teufel bezeichnen könnte,[25] sondern an *τὸ πονηρόν* zu denken sein; denn abgesehen davon, daß in der folgenden positiven Ausführung jede Andeutung von einer Versuchung oder Bedrohung durch den Teufel fehlt, würde Jesus es nur für heilige Pflicht haben erklären können, dem Teufel Widerstand zu leisten cf Jk 4, 7; 1 Pt 5, 9; Eph 6, 11—17. Es gilt vielmehr, dem in der Welt vorhandenen Bösen, sofern es sich als angreifende Macht gegen uns kehrt, keinen Widerstand entgegenzusetzen d. h. nicht Böses mit Bösem zu vergelten; denn der Widerstand gegen einen feindlichen Angriff, auch wenn er nur Notwehr sein will, wird stets darauf hinauslaufen, dem Angreifer Gewalt anzutun. Was statt dessen dem Jünger geziemt, veranschaulicht v. 39ᵇ. Der Jünger soll so sehr bereit sein und sich bereit zeigen, Unrecht zu leiden, daß er dem, welcher ihm einen Schlag auf die rechte Wange versetzt, die linke Wange zum Schlage darbietet. Wenn schon hiedurch vermöge des Zusammenhangs mit v. 38 gesagt ist, daß man auch nicht durch Anrufung des Strafrichters Vergeltung für erlittenes Unrecht fordern und Rache nehmen soll, so wird v. 40 ausdrücklich der Fall gesetzt, daß der Andere gegen den Jünger einen Prozeß anzustrengen und auf diesem Wege ihm ein Stück seines Eigentums abzugewinnen gewillt ist.[26] Dann soll der Jünger seine Bereitschaft, den Rechtsstreit zu vermeiden, dadurch an den Tag legen, daß er dem Gegner nicht nur seine Forderung, sondern mehr als er fordert, nicht nur das Unterkleid, den Leibrock, sondern auch das Obergewand, den Mantel, freiwillig hingibt. Eine Steigerung über v. 25 liegt darin, abgesehen davon, daß dort der gerichtliche Prozeß nur als Gleichnis dient, auch insofern, als dort vorausgesetzt ist, daß der Widerpart einen gerechten Anspruch vor Gericht durchzusetzen im Begriff steht, während es sich hier offenbar um eine Beraubung in Form eines gerichtlichen Verfahrens handelt. Die gleiche Bereitschaft, über die Norm des Rechtes und sogar über die durch kein Recht zu begründende Forderung hinaus dem Nächsten zu Willen zu sein, gilt es aber auch sonst, wo keinerlei Prozeß droht, zu beweisen, sowohl gegenüber dem, welcher einen zu einem Botengang oder zur Begleitung als Packträger nötigt,27) als gegenüber dem, welcher um eine Gabe oder um ein Darlehen bittet. Die in allen diesen Beispielen veranschaulichte Forderung lautet dahin, daß die Jünger als Maß des Wohlverhaltens gegen den Nächsten nicht das für das bürgerliche Gemeinwesen giltige Strafrecht und überhaupt nicht das Recht, sondern die Liebe und das Wohlwollen gelten lassen und durch Betätigung dieser Gesinnung auch gegenüber dem Gewalttätigen, Ungerechten und Unverschämten an ihrem Teil dahin wirken, daß alles aus dem Vorhandensein des Unrechts in der Welt herrührende Rechtsverfahren überflüssig werde. Diese Forderung ist ebensowenig als alle seit v. 21 ausgesprochenen ein Ratschlag für „die Vollkommenen“, sondern ein unbedingtes Gebot für alle die, welche in das Gottesreich Eingang finden wollen (v. 20). Die Einzelgebote aber, in welchen diese Forderung specialisirt wird, enthalten ebensowenig wie die Urteile und Gebote in v. 21—37 Regeln für die Rechtspflege. Daß nach dem Urteil Jesu die Rechts-

---

[25] S. oben S. 245 A 17. Die beliebte Deutung auf den bösen Menschen oder auf die in jedem Fall durch einen einzelnen Bösewicht vertretene Gattung hat keinen Sprachgebrauch für sich. Cf *ὁ πονηρὸς* und *ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος* 12, 35; Lc 6, 45; diese beiden Adjektive wie auch *κακός* als Attribut von Personen stets mit Substantiv *ἀνήρ*, *διδάσκαλος*, *δοῦλος*, zumal im Casus obliquus wegen der Zweideutigkeit kaum zu entbehren, Rm 5, 7 nur durch das in v. 6 Gesagte entbehrlich. Dagegen häufig *τὸ πονηρόν*, *κακόν*, *ἀγαθόν* im Singular und Plural.

[26] *κρίνεσθαι* sich richten lassen, vor dem Richter stehen AG 23, 6; 25, 9. 10. 20; 26, 6; 1 Kr 6, 1; mit *τινί* Jes 50, 8; Hiob 9, 3; 13, 19 und *πρός τινα* Jer 2, 9. 35; Hiob 31, 13 mit jemand einen Rechtsstreit haben und ausfechten. — Man hat an Ex 22, 25 f.; Deut 24, 13 erinnert, wonach man dem Armen, der sein Oberkleid verpfändet hat, dieses vor Sonnenuntergang auf alle Fälle zurückstellen soll. — Lc 6, 29 ist das Obergewand vor dem Untergewand genannt, weil dort ein Raubanfall vorgestellt wird, wobei jenes natürlich zuerst an die Reihe kommt.

---

27) *ἀγγαρεύειν,* wofür א hier, א* B* Mr 15, 21 *ἐνγαρεύειν*, eine auch sonst bezeugte Form cf Deißmann, Neue Bibelst. 10, von *ἄγγαρος* Herodot VIII, 98, dem Namen der persischen Staatspostboten cf Xenoph. Cyrop. 8, 6, 17, daher zunächst: einen zwangsweise zu einem lästigen Dienst heranziehen, wie es dem Simon von Kyrene widerfuhr Mt 27, 32, besonders von militärischen Requisitionen von Menschen und Vieh Jos. ant. XIII, 2, 3; Epict. diss. IV, 1, 79 (dessen hierauf bezügliches *μὴ ἀντίτεινε* an das *μὴ ἀντιστῆναι* Mt 5, 39 erinnert). Von den aus dem persischen Wort abgeleiteten griech. Worten ist besonders *ἀγγαρεία* Frohndienst, Verpflichtung zum Vorspanndienst als אַנְגַּרְיָא den Juden geläufig gewesen, ebenso das aus *mille passus,* oder eigentlich als Singular zu (*duo*) *milia* (*passuum*) gebildete *μίλιον* als מִיל. Beide Worte, die auch in Sh (Ss Sc S^1 nur letzteres) wiederkehren, wird der griech. Mt in seiner aram. Vorlage gefunden haben. — Große Verbreitung im Westen (D. fast alle alten Lat, auch Vulg, Iren. lat. IV, 13, 3; Hier. Aug.) und Osten (Ss Sc, Afrahat) fand die LA *ἔτι ἄλλα* oder *καὶ ἄλλα* oder *ἄλλα* vor *δύο*. Die Meinung war wohl, daß das Gehen der ersten Meile als unfreiwilliges nicht mitzurechnen sei cf Iren. l. l. *ut non quasi servus sequaris, sed quasi liber praecedas.* Dazu kommt, daß auch v. 39. 40 das von Jesus Gebotene zu dem von Menschen Geforderten hinzukommt. Es scheint also eine auf Reflexion beruhende Assimilation an v. 39f. vorzuliegen. Ferner machen die genannten Variationen innerhalb dieser Tradition dieselbe verdächtig; und warum sollte man so allgemein, wie es die griech. Tradition von Didache 1, 4 an bezeugt, dem scharf zugespitzten Text die Spitze abgebrochen haben?

ordnung notwendig bleibt, solange nicht alle Menschen so wie die Jünger Jesu und Kinder Gottes gesinnt sind und handeln, und daß daher auch nicht nur die Träger des obrigkeitlichen und richterlichen Berufes, sondern auch die Untertanen je nach ihrer Stellung im irdischen Gemeinwesen und ihrem Beruf verpflichtet sind, zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung beizutragen, ergibt sich aus der affirmativen Stellung zum ganzen mos. Gesetz v. 17—20 und aus der Vermeidung jeder Korrektur des direkt oder indirekt vom Gesetz vorgeschriebenen Rechtsverfahrens in v. 21—42, wird aber auch durch sonstige Äußerungen und eigene Handlungen Jesu bestätigt.[28]) Darüber, wann es Pflicht sei, durch Benutzung der Rechtsmittel zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung beizutragen, und wann dagegen das Gebot in Kraft trete, auf Geltendmachung seines Rechts zu verzichten, hat Jesus sich nicht geäußert. Da aber sein Gebot, das Unrecht zu leiden, ein unbedingtes ist, so folgt, daß der Jünger Jesu von den durch das Gesetz geordneten Mitteln zum Schutz seines Rechts und zur Abwehr des ihm widerfahrenden Unrechts nicht Gebrauch machen darf, um sein Recht, sondern immer nur, um das Recht aufrechtzuerhalten, nicht um seiner selbst willen, sondern um des gemeinen Besten willen.

Eine letzte Gegenüberstellung von rabbinischem Unterricht und Anweisung Jesu bringt v. 43f. Bezeichnend für die herkömmliche Behandlung des Gesetzes im Unterricht ist schon dies, daß man das Gebot Lev 19, 18 *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου* ohne das dort nachfolgende *ὡς σεαυτόν* anführte, welches Mt 19, 19; 22, 39; Mr 12, 31; Rm 13, 9; Gl 5, 14; Jk 2, 8 nicht unterdrückt und nach Mr 12, 33; Lc 10, 27 auch von einem Schriftgelehrten anerkannt wird. Es enthält gerade den Grundgedanken des Gebotes, welches nicht Antwort gibt auf die Frage, wen man lieben soll, sondern einschärft, daß man den Nächsten lieben, und zeigt, wie sehr man ihn lieben soll, im Gegensatz zu dem Verbot, ihn im Herzen zu hassen (Lev 19, 17), sich an ihm zu rächen und ihm das Böse nachzutragen (19, 18ª) oder gar nach dem Leben zu trachten (19, 16). Anstatt dies zu predigen, fragten die Lehrer: wer ist mein Nächster (cf Lc 10, 29)? um dadurch Antwort zu gewinnen auf die weitere Frage: wem bin ich keine Liebe schuldig, wen darf ich ungestraft hassen? Im Zusammenhang des Gebotes wechselt das schon von LXX durch das substantivirte Adverb ὁ πλησίον 29) übersetzte רֵעַ (רֵעֲךָ) mit אָח (Bruder) עָמִית (Genosse) und בְּנֵי עַמֶּךָ (v. 15—18). Alle Glieder seines Volks, den Armen und Niedrigen wie den Großen, insbesondere den Taglöhner, den Blinden und Tauben soll der Israelit als seinen Nächsten und Bruder betrachten und behandeln v. 13—15. Wie wenig es aber die Absicht des Gesetzgebers war, durch einen jener synonymen Ausdrücke den Kreis der Menschen, welchen der Israelit Liebe schuldig sei, einzuschränken und gegen die übrigen Menschen abzugrenzen, ist schon daraus zu ersehen, daß ebendort v. 10. 33 für den Fremdling die gleiche Schonung wie für den armen Israeliten, und v. 34 für den Fremdling sogar buchstäblich ebenso wie für den Volksgenossen eine der Selbstliebe gleichkommende Liebe gefordert wird.30) Die Verstümmelung des Gebots und die Mißachtung der in dessen nächster Umgebung so deutlich zu Tage tretenden Intention des Gesetzgebers wurde in der herkömmlichen Unterweisung noch überboten durch den Zusatz: „und du sollst hassen deinen Feind“. Daß dies im AT zu lesen sei, wurde nicht behauptet; es war nur eine Folgerung aus dem mißdeuteten Gebot der Nächstenliebe. Wenn der persönliche Feind den Gegensatz zum Nächsten bilden soll, so ist unter dem Nächsten nicht mehr jeder Volksgenosse, geschweige denn jeder Mitmensch, sondern nur der persönliche Freund verstanden. Indem man aber auf diesen die Pflicht der Nächstenliebe beschränkte, und dagegen den Feind zu hassen für erlaubt erklärte, setzte man sich in unverhüllten Widerspruch mit „Gesetz und Propheten“. Nicht etwa erst im Verlauf allmählicher Veredelung einer ursprünglich roheren Moral ist die Pflicht der tätigen Feindesliebe in Israel erkannt worden,31) sondern im Gesetz selbst, ja in demselben Vers, welcher die Nächstenliebe fordert, ist sie geboten; denn wenn verboten wird, an den Volksgenossen Rache zu üben oder in anhaltendem Zorn auf Rache an ihnen zu sinnen (19, 18^a), so ist vorausgesetzt, daß sie sich als Feinde gegen den angeredeten Israeliten bewiesen

---

[28]) Von principieller Bedeutung ist 22, 15—22. Dem Gerichtsdiener, der ihn schlug, hat Jesus nicht die andere Wange dargeboten, sondern dagegen protestirt Jo 18, 22. Ebensowenig wie der Täufer Lc 3, 12—14 hat Jesus den Inhabern von Berufen, zu deren Ausübung die Anwendung von Zwangsmitteln zum Zwecke der Durchsetzung der Rechtsordnung gehört, zugemutet, ihren Beruf aufzugeben Mt 8, 5ff.; Lc 19, 1ff. Auch bei Paulus finden wir neben der Forderung des Unrechtleidens und des Verzichts auf Anrufung des Richters 1 Kr 6, 1—10 und vollends auf Selbstrache Rm 12, 19, die volle Anerkennung der Rechtsordnung und der Pflicht, diese aufrechtzuerhalten Rm 13, 1—7 cf AG 16, 37; 23, 2—5; 24, 10—21; 25, 8—12. Weniger entwickelt beides auch 1 Pt 2, 13—24.

---

29) Weitaus am häufigsten für רֵעַ, Ex 11, 2 cf 3, 22; 12, 35 auch vom Verhältnis des Israeliten zum Nachbarn oder Freund unter den Ägyptern.

30) Cf Exod 23, 9; Lev 23, 22. Das Recht am Passa teilzunehmen wird für den fremden Sklaven und den freien Fremdling davon abhängig gemacht, daß sie sich der Beschneidung unterziehen; aber eben dadurch soll der Grundsatz betätigt werden: „ein Gesetz soll gelten für den Einheimischen und den Fremdling“ Ex 12, 43—49.

31) Cf Prov 25, 21f., von Paulus Rm 12, 20 als Ausdruck der auch für den Christen höchsten Moral verwendet. Cf Prov 20, 22; 24, 29; Sir 28, 1—7. Als Beispiele 1 Sam 24, 26; 2 Sam 1. Die Schadenfreude über das Unglück des Feindes wird verurteilt Prov 24, 17; Job 31, 29f. Über die bekannten Rachepsalmen und verwandte Äußerungen des AT's zu reden, gibt die Bergrede keinen Anlaß.

haben, und die statt der Rache gebotene, der Selbstliebe gleichkommende Nächstenliebe ist Feindesliebe.32) Wenn also Jesus der in v. 43 gekennzeichneten Moral die Forderung gegenüberstellt, die Feinde zu lieben und für die Verfolger zu beten,33) so ist an dieser letzten Antithese vollends klar, daß er nicht an Stelle des mos. Gesetzes seinen Jüngern ein vollkommeneres Gesetz gibt, sondern gegenüber einer bis zur handgreiflichen Verstümmelung, Verdrehung und Umgebung des Gesetzes fortgeschrittenen Gesetzesauslegung aus dem Gesetz selbst die von jeher giltige sittliche Forderung des göttlichen Gesetzgebers entwickelt. Aber auch hier sind es die Jünger, an die seine Forderung gerichtet ist. Wie das *τῶν διωκόντων ὑμᾶς* an v. 11, so erinnert *ὅπως γένησθε κτλ.* an v. 16. Da sie nach v. 16 bereits Gottes Söhne sind und sich durch ihr Verhalten als solche vor der Welt erweisen sollen, so kann als das Ziel, welches sie auf dem Wege der Liebe zu ihren Feinden und des Gebets für ihre Verfolger anstreben sollen (*ὅπως κτλ.* s. oben S. 117 A 22), nicht das sein, daß sie überhaupt erst Söhne Gottes werden, sondern vielmehr, daß sie sich als Söhne dessen, der jetzt schon ihr himmlischer Vater ist, erzeigen.34) Da man einen Menschen als Sohn seines Vaters daran erkennt, daß er in wesentlichen Zügen der Gesichtsbildung, der Geistesart und des Charakters dem Vater gleicht (Jo 8, 39—44; 1 Kr 4, 14—17), so dient zur Bekräftigung der Forderung samt ihrer Zweckangabe die Erinnerung, daß Gott, der Herr der Schöpfung, die Zeichen seiner Güte, wie Sonnenschein und Regen, unterschiedslos Bösen und Guten, Gerechten und Ungerechten zukommen läßt.35) Da nur

---

32) In bezug auf Vieh, das sich verirrt hat oder unter seiner Last zusammengebrochen ist, wird Ex 23, 4f. für den Fall, daß es sich um das Eigentum eines Feindes (אוֹיֵב und שֹׂנֵא) handelt, die gleiche Forderung gestellt, wie Deut 22, 1—4 in bezug auf das Vieh des Bruders. Der Bruder dem Blut nach ist eben nicht selten ein Feind nach Gesinnung und Verhalten cf Jes 66, 5.

33) Gegenüber den Bereicherungen des Textes v. 44 aus Lc 6, 27f. genügt das Zeugnis von אB, SsSc, Kop, der ältesten Lat (k, Cypr. test. III, 49; de bono pat. 5; de zelo et liv. 15); ferner Theoph. ad Autol. III, 14 (dieser jedoch *ἐπηρεαζόντων* statt *διωκόντων*); Iren. III, 18, 5; Orig. in Jo tom XX, 13. 15 (zweimal). 27; c. Cels. VIII, 35 (hier aber *ἐπηρεαζόντων*), welche nur *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς* haben.

34) Für diese Bedeutung von *γίνεσθαι* mit prädikativem Adjektiv oder Substantiv cf 6, 16; 10, 16; 24, 44; Jo 20, 27; Rm 12, 16; 1 Kr 14, 20; 15, 10. 58; Kl 3, 15; 1 Th 1, 5; 2, 7.

35) Das von den griech. Hss allein bezeugte *ὅτι* im Sinn eines *γάρ*, wurde von den Übersetzern (SsSc, auch den meisten Lat, jedoch nicht kd) und den citirenden Vätern leicht und ohne wesentliche Änderung des Gedankens durch *ὅς* oder auch *ὅστις* ersetzt. Ebensowenig zu bedeuten hat die Voranstellung der Guten vor die Bösen SsScS^1, vielen Lat, aber nicht kb. Das Umgekehrte entspricht dem Zusammenhang besser; Lc 6, 35 hat nur die Undankbaren und Bösen; und die chiastische Ordnung der

die Guten und Gerechten Liebhaber, die Bösen und Ungerechten aber Feinde Gottes sind, so ist die Liebe, welche Gott durch den „Reichtum seiner Güte“ (Rm 2, 4; AG 14, 17) allen Menschen erzeigt, zum großen Teil Feindesliebe. Daß aber die Jünger sich nicht an einem geringeren Maß der Nächstenliebe genügen lassen dürfen, als dem, welches das Vorbild Gottes ihnen darreicht, bestätigen die Fragen v. 46f. Da die rabbinische Behandlung des Gebots der Nächstenliebe v. 43 von dieser die persönlichen Feinde ausschloß, so wird zunächst der Fall gesetzt, daß die Jünger nach dieser Moral, die sie bisher gelehrt worden sind, ihre Liebe auf ihre Liebhaber beschränken. Hievon ist nicht nur dem Ausdruck, sondern auch der Sache nach verschieden der v. 47 gesetzte Fall, daß sie die im freundlichen Gruß sich äußernde Liebe auf ihre Brüder beschränken.[36] Daß hierunter die Volksgenossen zu verstehen seien, folgt erstens aus dem dieser Erörterung als Text zu grunde liegenden Gebot Lev 19, 18, in welchem „die Kinder deines

---

beiden Antithesen ist rhetorisch schöner. — Auch v. 46 ist an dem Text fast aller griech. Unc nichts zu ändern. Triviale Reflexion veranlaßte D und die meisten Lat von k an *ἕξετε* für *ἔχετε* zu schreiben; Ss Sc umgehen diese Alternative durch *τίς ὁ μισθὸς ὑμῶν.* Auch die Varianten für *οὐχὶ καὶ οἱ τὸ αὐτὸ π.* verdienen kaum Beachtung z. B. Sc „auch die Zöllner tun so“, Sc „denn so tun auch die Zöllner“ (dieser aber v. 47 wesentlich mit den Griechen); א om. nur *οὐχί* cf Lc 6, 33f.

[36] Merkwürdig genug haben sowohl k als Ss v. 47 ausgestoßen. Hat man in Rücksicht auf Lc 10, 4 cf Mt 23, 7 an der Forderung, jedermann freundlich zu grüßen, Anstoß genommen? Vielleicht auch in Rücksicht auf das in den Briefen dem Sinn nach so häufig vorkommende *ἀσπάσασθε* oder *ἀσπάζομαι τοὺς ἀδελφούς?* Dem Wort gegen allen Gebrauch in der griech. Bibel die weitere Bedeutung der Liebe und liebevollen Behandlung zu geben, fiel den alten Übersetzern nicht ein. Übrigens wurde *ἀδελφούς* (אBDZ, ScShS¹, die meisten Lat, Kop) vielfach durch *φίλους* ersetzt (EKL etc.), was doch wieder mit Stellen wie Tt 3, 15; 3 Joh 15 sich schlecht zu vertragen schien. So ziemlich dieselben Zeugen haben *ἐθνικοί*, das auch Tatian aufgenommen zu haben scheint (Forsch I, 134 cf auch Didache 1, 3 *τὰ ἔθνη*), durch das aus v. 46 wiederholte *τελῶναι* verdrängen wollen, weil man die feine Beziehung zwischen *ἀδελφοί* und *ἐθνικοί* nicht verstand. Schon Lc 6, 32—34 hat durch beharrliche Anwendung von *ἁμαρτωλοί* einen für die Bergrede des Mt cf 6, 7. 32 wesentlichen Gedanken verwischt. Neben *ἔθνη* = Heidenvölker (Mt 6, 32; 10. 5. 18; 20, 19. 25; 24, 14; 28, 19), welches Paulus Rm 2, 14; 11, 13; 1 Kr 12, 2; 2 Kr 11, 26; Gl 2, 12 und Lucas AG 11, 1; 13, 48; 14, 5, dem Gebrauch von גּוֹיִם und גּוֹי entsprechend, auch von einzelnen Heiden gebrauchen, findet sich zur Bezeichnung heidnischer Individuen das substantivirte *ἐθνικός* nur Mt 5, 47 (6, 7?); 18, 17 und 3 Jo 7 (אBAC) und dann erst wieder Iren. III, 25, 2 *ethnicorum quidam.* Dieser Gebrauch ist noch seltener als der adjektivische (zuerst Herm. mand. X, 1, 4; Epist. Lugd. bei Eus. h. e. V, 1, 14) und adverbielle (schon Gl 2, 14), weil die Griechen und griechisch schreibenden Juden dafür lieber *Ἕλλην, ἑλληνικός, ἑλληνισμός* gebrauchten Mr 7, 26; Jo 7, 35; 12, 20; AG 11, 20; 14, 1. 3 cf Einl I, 40f. 264, 17. Bei den Lateinern, in deren Munde diese Bezeichnungen des Heidentums sonderbar gelautet hätten, sind daher *ethnicus, gentilis, gentilitas* mehr in Gebrauch gewesen cf Forsch II, 176f.; III, 245.

Volkes“ mit „dein Nächster“ wechselt; zweitens aus dem offenbar durch *τοὺς ἀδελφούς* hervorgerufenen Gedanken an die *ἐθνικοί*. Den Gegensatz der Liebhaber und der Feinde findet man innerhalb des eigenen Volkes; darum werden die vollkommensten und verhaßtesten Glieder des Volks, die Zöllner als Beispiel einer gleich niedrigen Gesinnung genannt. Aber die Schranke, welche man zwischen den Brüdern und denen, die dies nicht sind, aufrichtet, scheidet doch viel deutlicher die Israeliten von den Heiden. Darum wird v. 47 die Moral der Heiden zu beschämendem Vergleich herangezogen. Beide Gegensätze waren überdies durch v. 45 vorbereitet. Obwohl nur gesagt war, daß Gott Gerechten und Ungerechten, Guten und Bösen ohne Unterschied die Beweise seiner Güte zukommen lasse, so war doch dadurch jeder Hörer auch an den Gegensatz der Juden und Heiden erinnert; denn einerseits waren dem Juden die Heiden als solche gottvergessene, gesetzlose Sünder (Gl 2, 15; 1 Kr 9, 21; Rm 2, 12; Eph 2, 12), andrerseits brauchte nicht erst ausgesprochen zu werden, daß die Sonne Jerusalems auch über Rom und Athen leuchtet. Für den Fall von 46 ergibt sich die selbstverständlich zu verneinende Frage: welchen Lohn dann die Jünger haben? Die durch das Präsens *ἔχετε* ausgedrückte Vorstellung ist die gleiche wie v. 12. Den Jüngern als solchen ist eine ihrem Tun und Leiden entsprechende Vergeltung in der zukünftigen *βασιλεία* in Aussicht gestellt (cf v. 3—10. 19; 10, 41 f.; 19, 27—29). Da dieselbe aber schon im Rate Gottes beschlossen ist und als ein im Himmel deponirtes, mit ihrem gottgefälligen Tun und Leiden anwachsendes Kapital vorgestellt wird, kann man auch sagen, daß sie unter der Voraussetzung ihres Wohlverhaltens diesen Lohn bereits in der Gegenwart besitzen. Was für einen Lohn aber könnten sie in diesem Sinne besitzen, wenn sie nur das tun, was auch die am meisten entarteten Juden tun, die sich zu Werkzeugen des verhaßten Steuerdrucks und der Fremdherrschaft hergeben und mit den Tyrannen zugleich vom Blut der eigenen Volksgenossen sich nähren! Die Frage v. 47 setzt voraus, daß jeder Israelit, der nach Gerechtigkeit strebt, und vollends die Jünger, die durch ihre Werke vor der Welt beweisen sollen, daß sie Jünger Jesu und als solche Söhne Gottes sind (v. 16. 45), ein Verhalten zeigen müssen, welches über die Sittlichkeit der Heiden hinausreicht, welche kein göttliches Gesetz und keine Hoffnung auf Gottes Königsherrschaft besitzen. Die rabbinische Gesetzesauslegung und Sittenlehre, welche von v. 21 an bestritten wurde, führt zu einer Moral, welche über den Standpunkt der abtrünnigen Juden und der gesetzlosen Heiden nicht wesentlich erhaben ist. Dann ist unbestreitbar, daß die Jünger, um in die *βασιλεία* aufgenommen zu werden, eine Gerechtigkeit besitzen müssen, welche die der Schriftgelehrten und Pharisäer weit hinter sich läßt.

Das *τί περισσόν* v. 47 beschließt den Beweis für das *ἐὰν μὴ περισσεύσῃ* v. 20. Aus demselben Gegensatz ist auch die Ermahnung v. 48 zu verstehen, welche durch *οὖν* als eine Schlußfolgerung zunächst aus v. 46. 47 eingeführt ist. Auf den Gegensatz zu dem, was die Rabbinen lehren, und wie deren Schüler leben, weist das sonst völlig müßige *ὑμεῖς* nachdrücklich hin. Während die bisherigen Lehrer des Volks den Buchstaben des Gesetzes bald pressen, bald verstümmeln, bald geradezu verdrehen, immer aber mit Gott um seine Gebote markten und feilschen, um den Bereich der erlaubten Sünde nach Möglichkeit zu erweitern, fordert Jesus von seinen Jüngern völlige Hingabe an den im Wort des göttlichen Gesetzes und im Vorbild des göttlichen Verhaltens für jeden aufrichtigen Israeliten offenbarten Willen Gottes. Das ist im Gegensatz zu dem Stückwerk und Flickwerk der pharisäischen Gerechtigkeit die Vollkommenheit, worin die Jünger ihrem himmlischen Vater[37]) nachstreben sollen. Nicht nur der Ausdruck, sondern auch der Gedanke der Vollkommenheit ist dem Gesetz entlehnt;[38]) er ist aber verstärkt durch den doppelten Gedanken, daß auch Gott im Verhältnis zu den Menschen sich in diesem Sinne als den Vollkommenen erweist, d. h. ohne Rückhalt und Hintergedanken mit ihnen handelt (cf Ps 18, 26), und daß die Jünger als seine Söhne dieses sein Verhalten durch eine gleichfalls rückhaltlose Hingabe an ihn nachahmen und erwidern sollen. Daß diese Forderung nicht die durch das deutsche Wort „vollkommen“

---

[37]) Ob mit אBLZ etc. *ὁ οὐράνιος* oder mit D*KM etc. *ὁ ἐν* (*τοῖς* nicht alle) *οὐρανοῖς* zu lesen sei, ist auch darum schwer zu entscheiden, weil die Versionen hierin teilweise undeutlich sind. So schreiben z. B. SsScS¹ überall, auch wo *ὁ οὐράνιος* sonst einstimmig bezeugt ist, „euer Vater, der im Himmel“ ist. Mt allein gebraucht dieses *ὁ οὐράνιος* (6, 14, 26. 32; 15, 13; 18, 35 v. l. *ἐπουράνιος*) ohne jeden Unterschied der Bedeutung neben *ὁ ἐν* (*τοῖς*) *οὐρ.* (5, 16 s. oben S. 207 A 63). Ähnlich wie 5, 45 schwankt die LA auch 23, 9.

[38]) Deut 18, 13 LXX *τέλειος ἔσῃ ἐναντίον* (al. *ἔναντι*) *κυρίου τοῦ θεοῦ σου.* Das hebr. תָּמִים hier wie Gen 6, 9; 2 Sam 22, 26 und ebenso wie תָּם Cant 5, 2; 6, 9 und שָׁלֵם 1 Reg 8, 61; 11, 4 durch *τέλειος* übersetzt, bezeichnet wie diese seine Synonyma und das Verb. תָּמַם und das Substantiv תֹּם zunächst die Vollständigkeit z. B. der Zahl 1 Sam 16, 11, des Zeitmaßes Lev 25, 30, der Glieder z. B. bei Opfertieren Ex 12, 5; auf das sittliche und religiöse Gebiet übertragen, nicht sowohl die Reinheit von Sünde und Schuld, als die Hingebung der ganzen Person im Gegensatz zur Halbheit und Heuchelei; Job 1, 1; 2, 3 diejenige Art der Frömmigkeit, welche Satan anzweifelt. Die gleiche Bedeutung ist dem hebr. תָּמִים durch den Wechsel mit יָשָׁר Prov 2, 21 gesichert. Die Seite des Begriffs, worauf seine Synonymik mit Geradheit, Aufrichtigkeit beruht, tritt besonders hervor, wo er wie Deut 18, 13; Ps 18, 24; 2 Sam 22, 24; Gen 17, 1 auf das Verhältnis zu Gott und den Wandel vor Gott bezogen wird. Cf auch Sir 44, 17 hebr. u. griech. Wesentlich das Gleiche sagt das häufige „von ganzem Herzen“ Deut 4, 29; 10. 12; 30, 2 cf mit 1 Reg 11, 4. Cf übrigens auch Schlatter, Jochanan S. 34.

nahegelegte Meinung voraussetzt, daß Menschen in diesem Weltlauf in ethischer Beziehung zur Gleichheit mit Gott gelangen können, und daß sie nicht in Widerspruch steht mit der Voraussetzung, daß die Jünger vor ihrer Aufnahme in das zukünftige Gottesreich allezeit nach Gerechtigkeit sich noch zu sehnen haben und beim Eintritt in dasselbe auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen sind (s. zu v. 6. 7), wird keines weiteren Beweises bedürfen.

Mit der Forderung der *τελειότης* ist ein Höhepunkt der Rede erreicht, über welchen hinaus sie nicht mehr in gleicher Richtung fortgesetzt werden kann. Es folgt keine weitere Gegenüberstellung des rabbinischen Unterrichts aus dem Gesetz und der Sittenlehre Jesu, und überhaupt nichts, was in unmittelbarer Beziehung zu Gesetz und Propheten stünde. Nachdem 5, 21—48 die von den Jüngern erforderte Gerechtigkeit im Gegensatz zu der rabbinischen Gesetzesauslegung durch richtige Auslegung des mos. Gesetzes beschrieben worden ist, wird dieselbe von 6, 1 an in ihrem Gegensatz zur pharisäischen Frömmigkeit dargestellt, und zwar zunächst an den drei frommen Werken: der Mildtätigkeit gegen die Armen v. 2—6, dem Gebet v. 7—15 und dem Fasten v. 16—18. Obwohl der Name der Pharisäer nicht genannt wird, macht doch das wiederkehrende *οἱ ὑποκριταί* v. 2. 5. 16 diese Beziehung unzweifelhaft.39) Trotz der innigen Verbindung zwischen der Zunft der Schriftgelehrten und der Partei der Pharisäer ist doch die schon 5, 20 durch die Zusammenstellung beider Gruppen im voraus angekündigte Verschiedenheit des doppelten Gesichtspunktes deutlich, unter welchem 5, 21—48 und 6, 1—18 die Gerechtigkeit der Jünger dargestellt wird. Wahrscheinlich ohne *δέ*40) wird der Übergang zu dem neuen Redeteil gemacht mit dem Satz: „Achtet darauf,41) daß ihr eure Gerechtigkeit nicht angesichts der Menschen übet, mit der Absicht, ihnen ein Schauspiel zu geben.“ Ist *τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν*, wie doch

---

39) Cf 15, 7; 22, 18; 23, 13. 15. 23—29; Lc 12, 1. 56; 13, 15; Mt 7, 6; 12, 15. — Geradezu als Name der Pharisäer Didache 8, 1 mit Rücksicht auf ihre Fastensitte cf Lc 18, 12.

40) Die Bezeugung durch אLZKop S^1S^3 reicht nicht aus. Auf dem Gebiet der Versionen scheint es erst später eingedrungen zu sein, noch nicht bei den älteren Lat von k an bis Vulg, auch nicht in Sc und Sh (dieser zweimal p. 130. 134, allerdings zu Anfang einer Lektion). Ss überhaupt frei: „Und tut eure Gerechtigkeit nicht vor den Menschen“.

41) Wie schon bei den Klassikern vielfach, wird *προσέχειν* im NT stets, in LXX beinah immer (Job 7, 17 *τὸν νοῦν*, Dan 9, 18 *τὸ οὖς*, dies als Subjekt Neh 1, 6. 11) ohne Akkusativobjekt gebraucht, und die nächstliegende Ergänzung *τὸν νοῦν* würde an Stellen wie 1 Tm 3, 8; 4, 13 unpassend sein. Ähnlich wie *βλέπειν* heißt es: seine Aufmerksamkeit, Teilnahme, Fleiß einer Sache und Person zuwenden (c. dat., so auch *ἑαυτῷ*), entweder um sie zu schützen, zu pflegen, sich zu nutze zu machen, oder um sich vor ihr zu hüten mit *ἀπό τινος* Mt 7, 15; 10, 17; 16, 6; mit negativem Finalsatz Lc 21, 34; Sir 29, 20 oder Infinitiv wie Mt 6, 1; Deut 12, 23.

kaum zu bezweifeln ist, der ursprüngliche Text,[42] so muß der griech. Mt hier in seinem Original ein anderes Wort gefunden haben, wie das, welches er v. 2—4 durch *ἐλεημοσύνη* übersetzt. Dieses *δικαιοσύνην* trotzdem im Sinn von *ἐλεημοσύνην* zu verstehen, verbietet erstens der Mangel an Beispielen dieses Gebrauchs im NT, welchen die Vergleichung von AG 10, 35 mit 10, 2. 4 nicht ersetzen kann, zweitens aber der Zusammenhang unserer Stelle selbst. Ehe der Fall überhaupt gesetzt war, daß die Jünger Almosen geben wollen (cf. v. 2. 5. 16; 5, 23), konnte nicht wohl von ihrem Almosen oder ihrer Mildtätigkeit als einer bekannten Sache (*τὴν δικ. ὑμῶν*) geredet werden. Es konnte auch nicht mit *οὖν* v. 2 zu der Mahnung, sich dabei alles Aufsehen erregenden Lärms zu enthalten, übergeleitet werden, wenn bereits v. 1 die Enthaltung von jeder Ostentation speciell in bezug auf die Mildtätigkeit geboten war. Der als bekannt vorausgesetzte Begriff „eure Gerechtigkeit“, weist vielmehr auf 5, 20 und die ganze bisherige Ausführung von 5, 16 an zurück. Die Gerechtigkeit der Jünger ist, entsprechend dem Begriff der rabbinischen und pharisäischen Gerechtigkeit, das den Jüngern als solchen eigentümliche, von Jesus ihnen zur Pflicht gemachte und bis dahin in mannigfaltigen Beziehungen dargestellte Wohlverhalten in seiner Einheit,[43] worin die Gedanken des Herzens ebenso wie der Blick des Auges, das Wort des Mundes, der Schritt des Fußes und die Bewegung der Hand inbegriffen sind. Diese Gerechtigkeit ist nicht eine der Person stetig anhaftende Eigenschaft oder Tugend, die man sich ebensogut ruhend wie wirksam, in Gebrauch genommen oder unbenutzt vorstellen kann, sondern „die Gerechtigkeit tun“ heißt: sie handelnd immer neu hervorbringen.44) Dabei aber soll eine Öffentlichkeit vermieden werden, welche dem Zweck dienen würde, von den Leuten angeschaut und bewundert zu werden; denn dies wäre eine mit der 5, 48 (cf 6, 33) geforderten, 5, 8 gepriesenen Lauterkeit und Geradheit des auf Gott und das Gute gerichteten Willens unverträgliche Nebenabsicht. Der Unterschied der Synonyma *θεάσασθαι* und *ἰδεῖν*45) würde an sich nicht ausreichen, den Schein eines Widerspruchs von 6, 1 mit 5, 16 fernzuhalten. Nimmt man aber das *ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων* v. 2 und das *ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις* v. 5 und 16 hinzu, so findet man den selbstverständlichen Unterschied auch äußerlich klar genug ausgedrückt. Das Wohlverhalten der Jünger müßte der erforderlichen Kraft entbehren, wenn die übrigen Menschen keinen Eindruck davon empfingen. Aber es würde ihm, was viel schlimmer wäre, die Wahrhaftigkeit fehlen, wenn sie den günstigen Eindruck, den ihr Wohlverhalten auf die Menschen machen soll, als den eigentlichen Zweck desselben ansehen wollten. Unvermerkt würde die Verherrlichung ihrer selbst (6, 2) statt der Verherrlichung Gottes (5, 16) als letztes Ziel ihres Handelns diesem die Richtung geben. Wenn sie aber die Warnung Jesu vor dieser Verirrung nicht beachten, entgeht ihnen auch die göttliche Vergeltung, welche ihnen sonst gewiß und bei ihrem Vater im Himmel aufgehoben wäre (v. 1^b cf zu 5, 12. 46). Aus diesen allgemeinen, auf alle Arten des Guthandelns bezüglichen Sätzen werden negative und positive Regeln zunächst in bezug auf die Mildtätigkeit gegen die

---

[42] Für das Verständnis der Varianten ist wesentlich, daß hebr. צְדָקָה und aram. צִדְקָא (bibl. צִדְקָה), צְדַקְתָּא schon in vorchristlicher Zeit die Bedeutung „Milde, Barmherzigkeit“ und geradezu „Mildtätigkeit gegen die Armen, Almosen“ angenommen hatte (oben S. 75 A 41). Daher übersetzt LXX dieses Wort Deut 6, 25; 24, 13; Ps 24, 5; 33, 5; 103, 6; Jes 1, 27; 28, 17; 59, 16; Dan 4, 24 (aram., auch Theodotion so); 9, 16; auch Sir 3, 14. 30 (al. 28); 7, 10; 12, 3; 16, 14; 40, 17. 24 durch *ἐλεημοσύνη*. So übersetzten umgekehrt die Syrer *ἐλεημοσύνη* (Ss Sc S^1 Mt 6, 2f.; AG 3, 2 und sonst) durch זְדָקְתָּא (Sh זדקא). Clem. Al., der einen Hebräer unter seinen Lehrern gehabt hatte, kannte den Gebrauch von *δικαιοσύνη* im Sinne von Mildtätigkeit (strom. VII, 69), und Chrys., welcher das Syrische einigermaßen kannte, erwog sogar zu Mt 1, 19 p. 52, ob dort *δίκαιος* etwa in dem engeren Sinne zu nehmen sei, wonach es zu *πλεονεκτεῖν* den Gegensatz bilde. Daraus erklärt es sich leicht, daß man ein in 6, 1 vorgefundenes *δικαιοσύνη* im Sinne von *ἐλεημοσύνη* verstand, oder auch dieses statt jenes in den Text nahm, zumal v. 2ff. nur von *ἐλεημοσύνη* die Rede ist. Dagegen wäre ganz unverständlich, warum man ein in v. 1 vorgefundenes *ἐλ.* durch *δικ.* verdrängt haben sollte. Für ein anderes Wort als das *ἐλ.* von v. 2, also indirekt für *δικ.*, zeugt auch die alte LA *δόσιν*: so der mit dem ersten Schreiber gleichzeitige Korrektor $א^a$, ferner Kop und ein Fragment in faijumischem Dialekt, endlich Sc (neben der gewöhnlichen Übersetzung von *ἐλ.* in v. 2) und Ephr. Syr. in epist. Pauli ed. Mekith. p. 74 *dona vestra*. Übrigens haben *δικ.* א* (auch der jüngere Korrektor $א^b$) B D, Ss (זדיקותכין, deutlich unterschieden von זדקתא v. 2), die meisten Lat, Orig. lat. (wogegen tom. 11, 15 in Matth. nichts beweist); dagegen *ἐλεημ.* E K. etc. und die Masse der Min, S^1 (ganz unzweideutig dasselbe Wort wie 6, 2f. und verschieden von 5, 20) S^3Sh, Goth, von den Lat nur k f Op. imperf. p. 71.

[43] Sachlich dasselbe *ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα* 5, 16, zur Form 23, 5.

---

44) Man darf *δικαιοσύνη* nicht als Gesinnung vorstellen und unter *ποιεῖν τὴν δικ.* deren Betätigung im Handeln verstehen, vollends nicht so, als ob bis dahin nur die innerliche Gesinnung, von hier an deren Anwendung gefordert und beschrieben würde. Von *ποιεῖν τὴν δικ.* ist auch 5, 16—48 die Rede gewesen, und nur vor bestimmten Fehlern, die andere dabei begehen, wird 6, 1 ff. gewarnt. Mit *δικαιοσύνην* (1 Jo 2, 29; 3, 7. 10; 2 Sam 8, 15; Ps 106, 3), *ἀνομίαν* (Mt 13, 41; 1 Jo 3, 4), *ἁμαρτίαν* (Jo 8, 34; 1 Pt 2, 22; 1 Jo 3, 4. 8. 9) und derartigen Begriffen als Objekten bezeichnet *ποιεῖν* wie auch *ἐργάζεσθαι* (Mt 7, 23; 13, 41; Jk 2, 9; AG 10, 35; Ps 15, 2) stets ein Handeln, wodurch jene Objekte erst producirt werden.

45) Cf 11, 7—9. Man muß sich erinnern, daß *θέατρον* von *θεᾶσθαι* gebildet ist und nicht nur den Schauplatz, sondern auch das Schauspiel im eigentlichen und uneigentlichen Sinn bedeutet 1 Kr 4, 9 cf Hb 10, 33. Man könnte den Gebrauch von *ὑποκριταί* v. 2. 5. 16 hiezu in Beziehung setzen und eine Anspielung auf die Bedeutung „Schauspieler“ annehmen, wenn dazu irgendwo im NT eine Handhabe geboten wäre.

Armen, das Almosengeben[46]) gefolgert v. 2—4. Wann immer die Jünger den Armen milde Gaben zuwenden werden, was als ein selbstverständliches und regelmäßig wiederkehrendes Stück des *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην αὐτῶν* vorausgesetzt wird (*ὅταν* cf 5, 11; 6, 5. 16; 15, 2, nicht *ἐάν* 5, 25), sollen sie nicht vor sich her posaunen, nach der Art, wie es die Heuchler in den Synagogen und auf den Straßen machen zu dem Zweck, von den Leuten wegen ihrer Mildtätigkeit gerühmt zu werden. Von einem wirklichen Gebrauch von Trompeten seitens der Almosenspender bei den Juden ist nichts bekannt,[47]) und daß ein solcher in den Synagogen[48]) geduldet worden wäre, ist kaum denkbar. Ist der Ausdruck demnach bildlich zu verstehen, so hat man von dem allgemeinen Gebrauch der Trompete als des Signale gebenden Instruments auszugehen, und insbesondere daran zu denken, daß der Herold zuerst durch Trompetenstöße die Menge aufmerksam macht, ehe er seine Verkündigung ausruft. Es ist *σαλπίζειν* nicht anders zu verstehen, wie *bucinare*[49]): in lärmender Weise die öffentliche Aufmerksamkeit auf ein besonderes Handeln lenken. Übrigens ist zu beachten, daß die Synagogen und Straßen nicht unmittelbar mit *σαλπίζειν*, sondern weit davon getrennt mit dem neuen Prädikat des Vergleichungssatzes verbunden sind. Das sonst überflüssige ποιοῦσιν (cf v. 7) steht nur da, um die Ortsangaben hieran anfügen zu können; es würde aber nach dem Stil der Evv (Mt 5, 48; 6, 12; 18, 33; Jo 7, 46) das Verb des Hauptsatzes wiederholt sein, wenn von den Heuchlern im Vergleichungssatz genau dasselbe ausgesagt sein sollte, was im Hauptsatz den Jüngern verboten ist. Wahrscheinlich ist also zu ποιοῦσιν das in v. 2^{a}. 3 damit verbundene ἐλεημοσύνην zu ergänzen. Daß die Pharisäer ihre milden Gaben mit Vorliebe in den Synagogen und auf den Straßen austeilen, wo sie viele Zuschauer ihrer Wohltätigkeit haben, das ist im eigentlichen Ausdruck dasselbe, was in dem Verbot an die Jünger bildlich ein vor sich her Posaunen heißt. Der Drohung am Schluß der allgemeinen Warnung v. 1 entspricht es, daß Jesus von den mit ihrer Wohltätigkeit prahlenden Heuchlern feierlich versichert, daß sie ihren Lohn d. h. den einzigen, der ihnen zukommt, eben damit empfangen haben.[50] Sie erreichen in der Regel, was sie mit ihrer Art der Wohltätigkeit erstreben, den Ruhm bei den Leuten, haben aber eben darum keinen Anspruch und keine Aussicht mehr auf einen zukünftigen Lohn Gottes. Die Jünger aber sollen bei der Ausübung der Mildtätigkeit nicht nur der Prahlerei und des Trachtens nach Anerkennung bei den Menschen, sondern aller auf Irdisches gerichteten Berechnung so völlig sich entschlagen, daß nicht einmal ihnen selbst bewußt wird, wie viel oder wie oft sie Gutes tun. Da das Wissen ebensowenig eine Sache der rechten wie der linken Hand ist, so ergibt sich von selbst eine gewisse Uneigentlichkeit der Rede in v. 3, aber doch nur eine solche, wie sie überall statthat, wo wir irgend einen Körperteil, den wir mit Recht oder Unrecht als Organ einer menschlichen Lebensäußerung ansehen, zum Subjekt der betreffenden Funktion machen. Von einem Gleichnis kann darum doch nicht die Rede sein; denn gerade im Gleichnis würde nicht der Hand ein Wissen oder Nichtwissen, sondern nur solches zugeschrieben werden, was die Hand nach gemeiner Erfahrung wirklich zu tun pflegt; und wenn es ohne Frage die wirkliche rechte Hand ist, von deren ποιεῖν Jesus redet, weil das ποιεῖν ἐλεημοσύνην, das Darreichen des Almosens mit der rechten Hand zu geschehen pflegt, so kann die linke Hand auch nicht Bild von irgend etwas anderem, etwa der geizigen Frau[51] oder des vertrautesten Freundes (Tholuck) sein. Der Mensch selbst ist es, der sowohl handelt als um sein Handeln weiß. Daß die rechte Hand als Subjekt des Handelns, die linke als Subjekt des Bewußtseins um die Handlung vorgestellt wird, dient erstens dazu, die Unterscheidung zwischen dem handelnden und dem über sich selbst reflektirenden Menschen auszudrücken, und zweitens dazu, die Gelegenheiten zum Wohltun zu veranschaulichen, die sich dem Menschen, der nach der einen Seite eine milde Gabe gespendet hat, sofort oder gar gleichzeitig von einer anderen Seite bieten können. Die zur Darreichung einer Gabe an den Dürftigen ausgestreckte Rechte ist noch nicht wieder frei, so macht die Not eines anderen Armen an die Mildtätigkeit des Besitzenden neue Ansprüche, die er darum nur mit der Linken befriedigen kann. Aber nicht die grenzenlose Willigkeit zu geben soll damit beschrieben sein; denn den Heuchlern war nicht Geiz und Kargheit im Geben, sondern die schielende Reflexion auf das menschliche Lob ihrer Wohltätigkeit zum Vorwurf gemacht. Dagegen fordert Jesus von seinen Jüngern, daß er nur durch die Liebe zum Bruder und die ihm nahetretende Not des Bruders sich zur Wohltätigkeit bewegen lasse und dabei von aller Berechnung über die Höhe seiner Leistung und aller Rücksicht auf das Lob der Menschen sich freihalte. Was Jesus hier fordert, ist mit einem Wort die *ἁπλότης* des Gebens (cf Rm 12, 8; 2 Kr 8, 2), deren Vorbild nach Jk 1, 5 Gott selbst ist. Durch die v. 2—3 negativ und positiv beschriebene Art des Gebens soll und wird der Jünger es erreichen, daß seine Wohltätigkeit in der Verborgenheit 52) sei. Dem entspricht dann aber auch die göttliche Vergeltung, welche in einem von *ὅπως* unabhängigen Satz verheißen wird. Der später vorherrschende Text 53) hier wie in v. 6, teilweise auch v. 18 wollte durch den Zusatz *ἐν τῷ φανερῷ* am

---

[46]) In LXX noch manchmal als Übersetzung von חֶסֶד, צְדָקָה (s. oben A 42) u. a. im weiteren Sinne von freiwilliger Erweisung der Liebe und Barmherzigkeit ohne merklichen Unterschied von *ἔλεος* gebraucht Gen 47, 29; Deut 6, 25; Prov 3, 3, hat *ἐλεημοσύνη* schon Sir 7, 10 (neben dem Gebet); 12, 3 etc.; Tob 1, 3. 16; 2, 14 etc. und überall im NT diesen engeren Sinn, mit *ποιεῖν* wie hier AG 9, 36; 10, 2; 24, 17, *διδόναι* Lc 11, 41; 12, 33, *αἰτεῖν* AG 3, 2, *λαμβάνειν* AG 3, 3. In Ermangelung eines genau entsprechenden lat. Wortes ging das griech. *eleemosyna* sofort in die lat. Kirchensprache (Tert. Cypr.) und Bibel über, so auch in die romanischen (ital. *elemosina*, franz. *aumône*) und germanischen Sprachen (*alamuosan*, *almuosan*, Almosen).

[47]) Seit Lightfoot, der seine Beiträge zu Mt 6, 2 p. 289 mit diesem Bekenntnis beginnt, ist trotz allen Aufwandes von Gelehrsamkeit nichts Vergleichbares beigebracht worden. Allerlei Unbrauchbares bei Schöttgen I. 51 f., Tholuck, Achelis, Wünsche Neue Beitr. S. 77. Auch was A. Büchler im Journ. of theol. stud. 1909 p. 266 ff. über Anwendung von Trompeten bei Fastengottesdiensten auf offener Straße (Taanith II, 1 ff.) heranzieht, hat nichts einleuchtendes.

[48]) Der lokale Sinn, welchen *συναγωγή* an allen 34 Stellen in den Evv hat, ist hier überdies durch die Zusammenstellung mit *ἐν ταῖς ῥύμαις* gesichert. Auch würde durch die Annahme der Bedeutung „gottesdienstliche Versammlung“ (Jk 2, 2 Einl I, 66 f.) nichts gewonnen, da diese Versammlungen in den darnach benannten Lokalen stattzufinden pflegten.

[49]) So übersetzten treffend die ältesten Lat (k, Cypr. test. III, 40 v. l.; *debucinare* Tert. virg. vel. 13; *tuba canere* a b Vulg) in Erinnerung an den entsprechenden klassischen Gebrauch cf Cicer. ad famil. XVI, 21, 2 *te bucinatorem fore existimationis meae*, auch *bucina famae* Juven. XIV, 152. Es mag eine Zufälligkeit sein, daß der gleiche Gebrauch von *σαλπίζειν* noch nicht nachgewiesen ist. Gut jedoch vergleicht Wettstein Achilles Tat. VIII, 10 *αὕτη δὲ οὐχ ὑπὸ σάλπιγγι μόνον, ἀλλὰ καὶ κήρυκι μοιχεύεται* (oppos. *ἀποκρύπτεται*). Cf auch *ἀνακήρυξις* Jos. c. Apion. II, 30 von öffentlicher Anerkennung der Tugend als Lohn.

---

[50] So ἀπέχειν auch Lc 6, 24 (cf 16, 25 ἀπέλαβες); Phl 4, 18. Die gewöhnliche Form der Empfangsbescheinigung ist ἀπέχω Berl. ägypt. Urk. 44, 7; 87, 28; 100, 6; 101, 33, ἀποχή Quittung 44, 14; 807, 17; 813, 12.

[51] Diese Auslegung fand Aug. zwar lächerlich, aber wegen ihrer

---

weiten Verbreitung doch eingehender Widerlegung wert. Anderes bei Theoph. lat. Forsch II, 39 zur Wahl gestellt. Originell, aber dem Zusammenhang fremd ist die Anknüpfung Luthers an das „mit der einen Hand nehmen, was man mit der anderen gibt". Die arabischen Sprüche, die Tholuck S. 278 nach Burkhardt anführt, sind offenbare Nachbildungen von Mt 6, 3 cf Goldziher, Muhammed. Studien II, 384. Aus der jüdischen Literatur ist bisher nichts beigebracht. Das wesentlich Richtige haben schon Clem. strom. IV, 138 *οὐδὲ αὐτὸς ὁ ἐλεῶν ὅτι ἐλεεῖ γινώσκειν ὀφείλει* und Chrys.: „Wenn es möglich ist, daß du selbst es nicht wissest, so bemühe dich eifrig, womöglich vor den eigenen Händen, mit denen du den Dienst tust, verborgen zu bleiben."

52) In *ἐν (τῷ) κρυπτῷ* v. 4. 6 (v. 18 *ἐν τῷ κρυφαίῳ*); Jo 7, 4 (opp. *ἐν παρρησίᾳ*); Jo 18, 20 (opp. *παρρησίᾳ*); Rm 2, 29 (opp. *ἐν τῷ φανερῷ*) ist *τὸ κρυπτόν* natürlich nicht das, was verborgen ist, sondern die Verborgenheit.

53) In v. 4 ist *αὐτός* vor *ἀποδώσει* ziemlich stark (DEMSΔΠ, die meisten Min, ShS^1S^3, h q: om. ℵBKLUZ auch [gegen Miller] Σ Ferrargr. [13. 124. 556] SsSc, Kop. die älteren Lat von k und Cyprian an bis Vulg), in v. 6 (Ss) und 18 (S^1) beinah gar nicht bezeugt, eine, wie oben gezeigt, durch den Zusammenhang nahegelegte und zur Verhütung der Verbindung von *ἐν τῷ κρυπτῷ* mit *ἀποδώσει* dienende Glosse. Ähnlich verhält es sich mit *ἐν τῷ φανερῷ* hinter *σοί* (EKLMSKΣ Ferrargr., meiste Min, SsS^1, Kop, Goth, viele lat Hss zur Zeit Aug: om. ℵBDZ, Sc, die älteren Lat k Cypr.). Ziemlich gleiche Bezeugung v. 6 (nur daß hier auch Ss und Sah om.), viel geringere v. 18.

Schluß des Satzes die göttliche Vergeltung in die zukünftige *βασιλεία* verlegen (cf 5, 3—10) und zugleich den Gegensatz ihrer sichtbaren Erscheinung zu der Verborgenheit der diesseitigen Guttat hervorheben, und außerdem durch Einschiebung eines *αὐτός* vor *ἀποδώσει* den Gegensatz des göttlichen Lohnes zu dem Lohn des menschlichen Lobes schärfer hervorheben. Hiedurch wäre man genötigt, das zweite *ἐν τῷ κρυπτῷ* mit *ὁ βλέπων* zu verbinden; und hieran pflegen auch die festzuhalten, welche den von jenen Zutaten gesäuberten Text als den ursprünglichen anerkennen. Wenn durch diese Verbindung das Sehen Gottes in die Verborgenheit verlegt wird, so ergibt sich der befremdliche Gedanke, daß das Wissen Gottes um alles menschliche Handeln oder irdische Geschehen den Menschen verborgen sei, von den Menschen nicht wahrgenommen werde. Die Unangemessenheit dieses Gedankens hat man durch allerlei Einschiebsel oder Unterschiebungen zu vermeiden gesucht. Sh hat v. 4 nach einer Hs., v. 18 nach zweien, Sah v. 6: „der dich im Verborgenen (d. h. dich, der du im Verborgenen bist) sieht"; Clem. hom. 3, 55 wird aus v. 6 *ὁ βλέπων τὰ κρυπτά* angeführt, cf Tert. virg. vel. 13. Aber *ἐν τῷ κρυπτῷ* ist weder *τὸ κρυπτόν*, noch *τὰ ἐν τῷ κρυπτῷ*, noch *σὲ τὸν ἐν τῷ κρυπτῷ*. Noch unverständlicher ist die Leichtigkeit, mit welcher die Ausleger bis heute entweder stillschweigend oder mit wunderlichen Umschreibungen dem *ἐν τῷ κρυπτῷ*, welches v. 4^a. 6^a. 18^a und überall sonst zweifellos den Zustand der Verborgenheit als den Ort oder Bereich bezeichnet, in welchem eine Sache oder Person sich befindet oder eine Handlung sich vollzieht, in v. 4^b. 6^b. 18^b die ganz andere Deutung geben, wonach es die Abwesenheit der physischen Bedingungen des Sehens ausdrücken[54]) und etwa soviel heißen soll, wie „im Dunkeln, da, wo es finster ist" (Ps 139, 11 f.). Eher wäre denkbar, daß *ἐν* hier die Bewegung mit der nachfolgenden Ruhe zusammenfaßte (Tholuck), so daß Luthers Übersetzung „der in das Verborgene siehet" nur etwa zu ergänzen wäre durch die Paraphrase „und seinen Blick auf dem Verborgenen ruhen läßt", was dann nach Art des hebr. רָאָה und הִבִּיט mit בְּ den Gedanken ausdrücken könnte, daß Gott dem Vorborgenen seine Aufmerksamkeit und Teilnahme oder sein Wohlgefallen zuwendet (Ps 92, 12; 1 Sam 16, 7; 2 Reg 3, 14). Aber abgesehn davon, daß dieser Gedanke in der griech. Bibel überall durch *ἐμβλέπειν*, *ἐπιβλέπειν*, *ἐφορᾶν*, *ἐπιδεῖν*, allenfalls auch durch *βλέπειν εἰς* (Mt 22, 16) wiedergegeben wird, würde auch hiedurch die notwendige Gleichheit der Bedeutung von *ἐν τῷ κρυπτῷ* in den beiden Vershälften von v. 4. 6. 18 zerstört. Demnach ist die Verbindung von *ἐν τῷ κρ.* mit *ὁ βλέπων* aufzugeben und zu übersetzen: „und dein Vater, der es[55]) sieht, wird es dir in der Verborgenheit vergelten“. So erst kommt Bengels richtige Bemerkung zur vollen Geltung: *Ipse est in abscondito, et sua agit in abscondito, et maxime probat quae in abscondito fiunt. Omnis rerum veritas est in abscondito.* Den Menschen, welche das Almosengeben des Jüngers nicht sehen, tritt der Gott gegenüber, welchen der Jünger als seinen Vater kennt,[56]) und von dem er wissen soll, daß er alles, was sein Kind auf Erden tut und denkt, nicht bloß sieht oder weiß, sondern auch mit liebevoller Teilnahme beachtet. Dem Lohn der Heuchler, welcher in der öffentlichen Anerkennung besteht, tritt gegenüber der Lohn, welchen Gott seinen Kindern in derselben Verborgenheit gibt, in welcher ihr Almosengeben, Beten und Fasten sich vollzieht. Bei dem Gebet müßte auch dem eigensinnigsten Verfechter des Text. rec. oder der im Bann desselben hängen gebliebenen herkömmlichen Auslegung einleuchten, daß Jesus die göttliche Vergeltung, d. h. die Erhörung des Gebetes nicht in die Öffentlichkeit verwiesen und nicht bis zur Erscheinung der *βασιλεία* vertagt haben kann. Weder die Bitte um das tägliche Brod, noch die um Vergebung der Sünden (6, 11 f.) oder um den hl. Geist (Lc 11, 13) würde sich damit vertragen. Und wie unangemessen wäre es, daß v. 6 und 18 von Gott selbst gesagt würde, daß er in der Verborgenheit lebt, um dann fortzufahren, daß er, dessen Sehen des verborgenen frommen Tuns vor den Menschen verborgen sei, das Beten und Fasten in der Öffentlichkeit vergelten werde. Gewiß bleibt die endgiltige Vergeltung des Tuns und Leidens der Frommen eine Sache der auf das Ende gerichteten Hoffnung (5, 3—10); aber nicht der verborgene, sondern der in seiner Herrlichkeit erscheinende Gott bringt dann seinen Lohn mit sich (Jes 40, 5. 10). Anders hier. Schon Mt 5, 12. 46; 6, 1 ist der Lohn nicht als schlechthin zukünftig gedacht; der zukünftige ist schon im Himmel gegenwärtig. Darüber aber geht es hinaus, daß der verborgene Gott die vor Menschenaugen verborgene Betätigung der Frömmigkeit in Almosengeben, Beten und Fasten in der Verborgenheit belohnt, nämlich durch die Freude am Gutestun (AG 20, 35), durch die

---

[54]) Z. B. Achelis S. 215: „daß Gott unter den Verhältnissen sieht, unter welchen kein anderer sieht".

---

[55]) Die Ergänzung des Objekts *τὴν ἐλεημοσύνην* v. 4ª bedarf keiner Rechtfertigung cf jedoch Mt 13, 17 *εἶδον . . .*, *ἤκουσαν*, Jo 14, 27 *δίδωσιν* sc. *εἰρήνην*, 15, 24; viel kühner Jo 6, 36 ohne *μέ*.

[56]) Die Benennung Gottes als des Vaters im Verhältnis zu dem Einzelnen war im Judentum nicht unerhört (oben S. 207 A 63). Trotzdem ist die häufige Individualisirung der Vaterschaft Gottes und der Gotteskindschaft, welche in der Wiederkehr der Worte „dein Vater“ v. 6. 18 („mein Vater“ im Munde Jesu 7, 21; 10, 32; 11, 27 etc.), auch 6, 8. 15. 24—34; 10, 20; 18, 10 etc. zum Ausdruck kommt, als eine notwendige Folge davon zu würdigen, daß die Jünger nicht vermöge ihrer Zugehörigkeit zur Menschheit oder Israel, sondern als Jünger, also vermöge ihrer persönlichen Stellung zu Jesu Gott zum Vater haben.

Erhörung des Gebetes und die Stärkung, welche das Gebet zur Folge hat, sowie durch die Befreiung von der Sinnlichkeit, welche das Fasten mit sich bringt. In bezug auf das Gebet wird ebenso wie in bezug auf die Mildtätigkeit der Mahnung und der Verheißung eine Beschreibung der Gewohnheiten der Heuchler voraufgeschickt v. 5. Sie lieben 57) es, in den Synagogen und an den Ecken der Straßen stehend ihr Gebet zu verrichten. Da das Stehen beim Gebet die Regel ist (Lc 18, 11. 13; Mr 11, 25), ist nicht dieses an sich, sondern nur in Verbindung mit den Ortsangaben charakteristisch, ohne daß darum *ἑστῶτες* gleich *ὄντες* wäre. Wahrscheinlich ist der Fall gesetzt, daß der Heuchler, scheinbar unabsichtlich, auf der Straße durch den Eintritt der Gebetsstunde überrascht oder daran erinnert wird.58) Dann bleibt er, wo möglich, an der von den verschiedenen dort sich kreuzenden Straßen aus sichtbaren Straßenecke stehen oder tritt in die nächstgelegene Synagoge ein, legt die Gebetsriemen an (23, 5) und verrichtet hier oder dort sein Gebet, um sich vor den Leuten als ein eifriger Beter zu zeigen. Der Jünger, welcher beten will, soll nicht nur diese Öffentlichkeit vermeiden, sondern auch im eigenen Hause zu diesem Zweck in sein Zimmer sich einschließen.59) Solche Verborgenheit des Beters und des Betens entspricht der Verborgenheit des Vaters, zu dem er betet, aber auch dem Wesen und Zweck des Gebetes.60)

---

57) Der klass. Gebrauch von *φιλεῖν* = *solere* ist der Bibel fremd; hier wie 23, 6; Lc 20, 46 = *θέλειν* Mr 12, 38; Kl 2, 18 cf Einl § 39 A 7. — Die Ausstoßung von v. 5 in Ss allein, auch gegen die ältesten Syrer (Forsch I, 137), ist, solange v. 6 unangefochten bleibt, bedeutungslos. — Das *ὅτι* dient wie 5, 45 statt eines *γάρ* zur Erläuterung durch Angabe der Beziehung, in welcher die Vergleichung gemeint ist. — Da Mt den unterschiedslosen Wechsel zwischen Synonymen liebt (z. B. *κρυπτῷ*, *κρυφαίῳ* v. 6. 18), wird auch auf einen Bedeutungsunterschied zwischen *ῥύμη* v. 2 (etwa Gasse) und *πλατεῖα* v. 5 (breite Straße) zu verzichten sein cf Lc 14, 21.

58) Da die Bergpredigt nicht in Jerusalem, sondern in Galiläa gehalten wurde, haben wir nicht gerade an die bestimmten Gebetsstunden des Tempelgottesdienstes zu denken, über die zu Lc 1, 10f. und AG 3, 1; 10, 3 das Erforderliche angemerkt ist Bd. III^3, 65; V, 145. 344. Aber an diesen Brauch des öffentlichen Kultus (Esra 9, 4f.; 10, 1; Dan 9, 21) lehnte sich seit alten Zeiten auch das private Gebet der Frommen an Dan 6, 11; Ps 55, 18, Stellen, die schon Tosefta, Berachoth III, 6 hiefür angeführt sind. — Hillel begründete seine freiere Auffassung in bezug auf die äußere Haltung beim Beten des sogenannten Sch^{e}ma durch die Worte Deut 6, 7 „wenn du auf dem Wege gehest“ Mischna, Berach. I, 3.

59) *ταμιεῖον* oder *ταμεῖον* (so hier u. 24, 26 ℵBD u. a. gegen die jüngeren Hss) ursprünglich Vorratskammer (Lc 12, 24 neben *ἀποθήκη*), daher jedes verschließbare Gemach, dient 1 Reg 22, 25; 2 Reg 6, 12; Kohel 10, 20; Lc 12, 3 (cf Mt 10, 27) als Ausdruck der größten Verborgenheit. Ein Beispiel gibt 2 Reg 4, 33 (cf v. 10. 21).

60) Das *τῷ* hinter *πατρί σου*, wodurch das Sein Gottes im Verborgenen zu einem Korrelat der vorher in anderer Form beschriebenen Verborgenheit des Beters gemacht wird (cf Jo 4, 24), om. D. Ferrargr. (13. 124. 556), wodurch *ἐν τῷ κρ.* ein zu *πρόσευξαι* gehöriges Adverbiale wird. Es

Während die Mildtätigkeit ihrer Natur nach eine nach außen gehende und auf Mitmenschen gerichtete Tätigkeit ist und daher nicht schlechthin innerlich bleiben kann, ist das Gebet seinem Wesen nach Rede des Herzens zu Gott. Daher wird dasselbe durch den Ausschluß aller Öffentlichkeit nicht nur nicht geschädigt, sondern vielmehr gegen die Einmischung fremdartiger Einflüsse und Rücksichten geschützt. Auch hier hat Jesus es nicht nötig gefunden, die drastische Kraft seiner Rede durch eine pedantische Warnung vor unverständiger Verallgemeinerung abzuschwächen, wie etwa die, daß er hiedurch nicht jedes gemeinsame Gebet (cf v. 9 ff.; 18, 19 f.) oder jedes Gebet vor den Ohren anderer (cf 11, 25; 14, 19; 26, 39 ff.) untersagt haben wolle. — Während v. 5—6 und ebenso v. 16—18 in Ausdruck und Satzfolge genau dem Stück v. 2—4 entspricht, tritt v. 7—15 völlig aus der Symmetrie der dreiteiligen Rede heraus. Um so weniger verlockend ist es, durch Aufnahme der unzureichend bezeugten LA *ὑποκριταί* 61) statt *ἐθνικοί* eine größere Gleichförmigkeit von v. 7 mit v. 2. 5. 16 herzustellen. Gewiß fand sich das, was Jesus hier rügt, ebenso wie die Beschränkung der Liebe auf die eigenen Volksgenossen (5, 47) und das Trachten nach Befriedigung der irdischen Bedürfnisse (6, 32) auch bei Juden (15, 8; Mr 12, 40; Lc 20, 47). Aber es ist ein an diesen 3 Stellen der Bergrede hervortretender Grundgedanke, daß die nach dem Unterricht der Rabbinen und dem Vorbild der Pharisäer geartete Sittlichkeit und Frömmigkeit nicht über die Linie des Heidentums emporrage. Das rätselhafte *βατταλογεῖν* 62) braucht nicht mit dem

---

ist daher nicht als bloße Nachlässigkeit zu beurteilen, daß die alten Übersetzer es großenteils nicht ausdrücken; so die Lat von k bis Vulg und Ss Sc Tatian (? Forsch I, 136 f.), erst S^1Sh wie auch Sah Kop haben *τῷ*. Gesichert ist es durch seine Originalität und durch die Parallele in v. 18^a, wo Wellh. es nur darum gestrichen haben will, weil er es nicht verstanden hat.

61) So nur B Sc (nicht Ss S^1), von Blaß recipirt.

62) *βατταλογεῖν* (so ℵB, *βαττολόγεῖν* KLM etc., *βαταλογεῖν* EG, griech. Randglosse in S^3, s. unten Hesychius, *βλαττολογεῖν* D* cf *blaterare*) ist abgesehen von Mt 6, 7 und den von Mt abhängigen christlichen Schriftstellern in der Literatur nur noch bei Simplicius (um 530), Comm. in Epict. enchir. c. 27 a. E. (ed. Salmasius p. 212) nachgewiesen. Der Ursprung des Verbs und des vorauszusetzenden *βατταλόγος* (cf *μικρολόγος, πολυλόγος. ψευδολόγος, ματαιολόγος, σπερμολόγος*, nicht wie *φιλόλογος, μισόλογος*) ist noch immer dunkel. Die seit lange herrschend gewordene Ableitung von *βατταρ-ίζειν* stottern, daher „sinnlos die Worte wiederholen", (cf die Sage vom König Battos Herod. IV, 155) ist äußerst unwahrscheinlich. Da in diesem Namen selbst schon der Begriff einer bestimmten Art des Redens ausgedrückt ist, erscheint die Zusammensetzung mit *-λογος, -λογεῖν* (*λέγειν*) wunderlich. Auch sollte man eher *βατταλαλεῖν* oder *βατταρολαλεῖν* (cf *μογιλάλος* Mr 7, 32) oder *βατταροφωνεῖν* (*ἰσχνοφωνεῖν, ξενοφωνεῖν, κενοφωνεῖν*) erwarten. Der Spottname des Demosthenes *βάταλος* hat mit dem Stottern nichts zu tun, ist überhaupt kein griechisches Wort, sondern Eigenname oder vielmehr Spottbeiname eines weichlichen Flötenspielers (Lucian, adv. indoct. 23), viel-

gleich folgenden *πολυλογία* gleichbedeutend zu sein; es würde vielmehr, wenn dies die Meinung wäre, in dem begründenden Satz *βατταλογία* statt *πολυλογία* stehen. Wahrscheinlich heißt *βατταλόγος* einer, der leere Worte macht, der allerlei, an sich vielleicht sehr bedeutsame Worte in den Mund nimmt, ohne sich viel oder überhaupt etwas dabei zu denken. Wer sich nicht einmal im Gebet dieser unwürdigen Art des Redens enthalten mag und dennoch betet, scheint dem Sprechen der Gebete an sich, auch wenn es ein gedankenloses ist, eine Bedeutung und Wirkung beizumessen und wird folgerichtig nicht von dem ernstlicheren und innigeren, sondern von dem längeren und wortreicheren Gebet die größere Wirkung sich versprechen; und umgekehrt wird der, welcher letztere Meinung vom Gebet hat, und demgemäß endlos lange Gebete hält, in die Gefahr der *βατταλογία*, des gedankenlosen Hersagens von Gebetsformeln geraten. Daher kann das *βατταλογεῖν* nach Art der Heiden, dessen die Jünger sich enthalten sollen, dadurch erläutert werden, daß die Heiden meinen, in und mit dem Wortreichtum ihrer Gebete Erhörung bei den Göttern zu finden.[63] In Anbetracht der offenbaren Torheit dieser Denkweise werden die Jünger aufgefordert, sich in der *πολυλογία* und *βατταλογία* nicht den Heiden gleichzustellen. Die zur Begründung hinzugefügte Erinnerung, daß ihr himmlischer Vater ihre Bedürfnisse kenne, ehe

---

leicht eines Syrers von Geburt. Es fragt sich daher, ob ältere Gelehrte (bei Wolf, Cur. phil. zu Mt 6, 7) das Wort nicht mit mehr Recht als eine *vox hybrida* betrachteten und u. a. an בטא, בטה dachten (Kal u. Piel Prov. 12, 18; Lev 5, 4; Ps 106, 33 „unvorsichtig reden“, neuhebr. בִּטּוּי „Eid oder Gelübde gleichgiltigen Inhalts“ Dalman, Lex.). Schon alte Übersetzer, denen man hierin Verständnis zutrauen kann, haben sich mit besserem Recht an בָּטֵל „müßig, nichtig, überflüssig“ (s. die neuhebr., aram. u. syr. Lexika) erinnern lassen. Ss לא תהוון אמרין בטלתא (das hier substantivirte Adjektiv haben Sc S^1 Mt 12, 36 in der Verbindung כל מלא בטלא, ebenso Ss mit בטלתא = *πᾶν ῥῆμα ἀργόν*). Ferner Sh לא תאמרון מלין בטלין (v. l.). Genauer als andere Lexikographen hätte dann Hesychius geschrieben: *βατολογία* (so mit einfachen *τ* überliefert s. ed. M. Schmidt I, 365), *ἀργολογία*, *ἀκαιρολογία*. Er trennt das Wort nach Form und Bedeutung von *βατταρίζειν*. Zur Sache cf Chrys. *βαττολογίαν ἐνταῦθα τὴν φλυαρίαν λέγων*. — Die griechisch redenden Semiten haben in Anlehnung an ihr בטל *βαταλόγος* gebildet statt *βαταλολόγος* (cf *idolatra* für *idololatra*). Wenn sie es mit *ττ* schrieben, suchten sie vielleicht auch eine Anlehnung an *βατταρίζειν*.

[63] Das stundenlange Gebet der Baalspriester 1 Reg 18, 26—29 im Gegensatz zu dem kurzen des Elia ebendort v. 36 f. ist wohl ein Beispiel für die *πολυλογία*, weniger für das *βατταλογεῖν*, denn es fehlte ihm nicht die Inbrunst. In der Regel aber hat ersteres letzteres zur Folge. Gegen langes und unandächtiges Beten cf Mr 12, 40; Jes 1, 15; 29, 13; Amos 5, 23; Sirach 7, 14 (*μὴ δευτερώσῃς λόγος ἐν προσευχῇ σου*); Belege aus der heidnischen Literatur bei Casaub. exercit. in Baron. (1663 p. 289) und Wettstein. Cf auch die assyrischen Gebete, Hymnen, Beschwörungsformeln bei O. Weber, Literatur der Babylonier und Assyrer S. 129. 131. 141 ff.; Jastrow, Religion Babylons und Assurs I, 291 ff. 323. 436 ff. 463 f. 469 ff.; II, 35 ff.

sie ihn um deren Befriedigung bitten,64) enthüllt ein denkbares Motiv der *πολυλογία,* welches vorher, wo vom Beten der Heiden die Rede war, noch nicht angedeutet war, welches aber gerade den Jüngern naheliegen könnte. Sie könnten in einer scheinbar kindlichen Vorstellung von Gott als ihrem Vater meinen, ihm alle ihre Bedürfnisse herzählen zu sollen, wie es Kinder ihrem irdischen Vater gegenüber tun und unter Umständen tun müssen, weil demselben die erforderliche Kenntnis ihrer Lage fehlt. Hiegegen aber genügt die Erinnerung, daß ihr himmlischer Vater der allwissende Gott ist.65) Im Gegensatz zu dem gedankenlosen Herplappern von Gottesformeln und dem endlos langen Beten leitet Jesus die Mitteilung des folgenden Gebetes66) mit den Worten ein: *οὕτως*

---

64) Nur D und h *ἀνοῖξαι τὸ στόμα* (statt *αἰτῆσαι αὐτόν*), von Blaß recipirt. Aber wer würde dies geändert haben?

65) Der Gedanke wird verschärft durch ein *ὁ θεός* vor *ὁ πατήρ*, welches jedoch durch א* (dieser auch 6, 32) B Sah zu einseitig bezeugt ist. Cf übrigens die Gegenüberstellung des irdischen und des himmlischen Vaters 7, 9—11.

66) Von der reichen Literatur über das Vaterunser seien erwähnt: Tertull. de oratione c. 1—10; Cypr. de dominica oratione (ed. Vindob. p. 267); Orig. *περὶ εὐχῆς* c. 18—30 (Berl. Ausg. Bd. II, 340—395); Gregor. Nyss. or. 2—5 de oratione (opp. ed. Paris 1638, I, 723—761); Löschke, Die VU-Erklärung des Theophilus von Antiochien (?) 1908; August. de serm. in monte II, 4, 15—11, 39; enchir. de spe, fide et caritate 530. Kamphausen, Das Gebet des Herrn 1866; Chase, The Lord's Prayer in the early church 1891; (Texts and Studies I, 3 cf Th. Ltrtrbl. 1892 Nr. 9. 10); v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901 S. 35—53; Nestle Encyclop. biblica col. 2316 ff.; Dibelius, Das VU, Umrisse zu einer Gesch. des Gebets in der alten und mittleren Kirche 1903. Walther, Untersuch. zur Gesch. der griech. Vaterunserexegese (Texte u. Unt. Bd. 40, 3) 1914. Über jüdische Parallelen s. hier unter A 67. Die älteste Erwähnung und Reproduktion des Vaterunsers und zwar wesentlich nach Mt gibt die Didache c. 8 mit der Einleitung *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε* und mit der Anweisung: „Dreimal am Tage betet so." Tert. or. 10 nennt es die *legitima et ordinaria oratio*, an welche als das Fundament alle freien Gebete sich anschließen sollten; c. 25; de jej. 10 dreimal des Tages nach den biblischen Beispielen cf oben A 58; Cypr. test. III, 19 *in prece cottidiana* cf de or. dom. 12. 22 *cottidie*, auch bei Sonnenauf- und Untergang und bei Nacht c. 34—36 s. oben S. 266 A 58. Unter den stärker abweichenden Gestalten des VU's ist besonders bemerkenswert der Ersatz für die 2. Bitte in Lc 11, 2, welchen Gregor von Nyssa l. l. p. 737 als einzigen Text des Lc anführt, und welcher in einer Evangelienminuskel erhalten ist (Gregory 700, al. 604, saec. XI fol. 184 v. cf Hoskier, A full account and collation of the greek cursive cod. ev. 604, London 1890 p. 32 und Facsimile zwischen Einleitung und Kollation): *ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον* (Gregor N. *τὸ ἅγ. σου πν.*) *ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.* Marcion, welcher diesen oder einen ganz ähnlichen Satz nicht statt der Bitte um das Reich, sondern vor dieser und statt der Heiligung des Namens als erste Bitte hatte, hat sich hierin an eine in der Kirche vorgefundene Tradition oder Glosse angeschlossen cf GK II, 471 f.; N. kirchl. Ztschr. 1891 S. 408 ff. — Ein christliches Amulet des 6. Jahrh. (Berliner äg. Urk. 954) gibt die *εὐαγγελικὴ εὐχή* nach Mt bis *ὀφειλήματα ἡμῶν* wie Tschd., dann aber *καθὰ καὶ ἡμεῖς ἀφει* [*μεν*] . . . *καὶ* [*μὴ*] *ἄγε ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, κύριε, ἀλλὰ*

οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς. Betont ist dabei nicht nur οὕτως, sondern auch ὑμεῖς, welches sonst überhaupt nicht geschrieben wäre cf σοῦ v. 3. 4, σύ v. 6 f. Οὕτως ist aber nicht gleich ταῦτα oder ταύτην τὴν εὐχήν, als ob Jesus diese und nur diese Worte von den Jüngern im Gebet gebraucht wissen wollte, sondern charakterisirt das folgende Gebet als ein Musterbeispiel des Gebetes, und zwar vermöge des Gegensatzes zu βατταλογία und πολυλογία als ein Beispiel, woran man lernen kann, mit wenigen Worten alles zu sagen, was der fromme Beter Gott zu sagen hat. *Quantum substringitur verbis, tantum diffunditur sensibus* sagt Tertullian (de orat. 1). Um so betrübender ist die Tatsache, daß dieses Gebet wie kaum ein anderes bis heute in Kirchengemeinschaften, die sich nach Christus nennen, zu einer Form der ärgsten βατταλογία und πολυλογία herabgewürdigt wird. Aus der Betonung des ὑμεῖς ist nicht zu schließen, daß in diesem Gebet die besondere religiöse Stellung der Jünger zu bezeichnendem Ausdruck kommen soll. Denn erstens ist dies tatsächlich nicht der Fall. Das Vaterunser konnte und kann noch heute jeder Jude beten, der von Jesus nichts weiß oder nichts wissen will; und es sind zu allen wesentlichen Stücken desselben treffende Parallelen aus den ältesten jüdischen Gebeten beigebracht worden.[67] Zweitens entspricht dieses echt jüdische Gepräge des Gebetes vorzüglich der Stelle, welche Mt ihm durch Aufnahme desselben in die Bergrede gegeben hat. Wie in den Gesetzesauslegungen 5, 21—48 gegenüber dem rabbinischen Unterricht, so bewährt Jesus nach 6, 1—18 gegenüber der Entartung der pharisäischen Frömmigkeit, daß er nicht gekommen und gesonnen sei, aufzulösen, sondern zu erfüllen, was nicht nur von Gesetz und Propheten, sondern ganz allgemein, also

---

ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῆς πονηρίας, σοῦ χάρ ἐστιν ἡ δόξα εἰς τοὺσ αἰῶνας κτλ. Das Bruchstück einer vielleicht noch älteren Tonscherbe aus Megara im Nationalmuseum zu Athen (Nr 12227 s. Knopf, Mitteil. des d. archäol. Inst., athen. Abt. XXXV, 313 ff.; Ztschr. f. ntl. Wiss. 1901 S. 228 ff., dazu Nestle ebendort S. 347), welche gleichfalls als Amulet gedient zu haben scheint, enthält das VU nach Mt von [ἐ]πιούσιον — πονηροῦ, ohne jede Doxologie und mit einem [κ]ύριε als Schluß. Ein κύριε zwischen der 6. und 7. Bitte wie in dem ägypt. Amulet war in der Liturgie von Jerusalem eingebürgert nach Cyrill, Cat. myst. V, 17 cf die Liturgie des Jakobus bei Brightman, Lit. eastern and western I, 60, 9. Übrigens hat das VU von Megara manche Schreibfehler, aber keine neue Variante. Es hat ἀφίομεν, während das αφει . . . des ägypt. Amulets ebensogut dies als ἀφίεμεν bedeuten kann s. unten A. 88.

[67] Belege bei Lightfoot, Horae hebr. p. 296—303; Vitringa, De Synag. vetere ed. II p. 692. 1092, überhaupt p. 1074—1092; Wettstein I, 323 ff. unter der Überschrift: *Tota haec oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est tam apte* etc.; Margoliouth, The Lord's Prayer no adaptation of existing Jewish Prayers, 1876, s. auch unten A 69—71. 76. 77. Nach islamischer Tradition hat Muhammed für gewisse Fälle ein Gebet empfohlen, das mit der 1. 2. und einer Anspielung an die 3. Bitte des VU's beginnt und weiterhin den ersten Satz der 5. Bitte enthält cf Goldziher l. l. 386.

auch in bezug auf die nicht unmittelbar im AT begründeten, aber brauchbaren und schicklichen Formen israelitischer Frömmigkeit, die Jesus vorfand, gesagt ist (5, 17 cf 3, 15; 23, 3. 23). Das Besondere, was Jesus von seinen Jüngern erwartet,[68] besteht nicht in der Anwendung neuer Worte und Formeln, sondern in der Betätigung des durch ihn geweckten neuen Sinnes und Geistes, welcher allein die Kraft hat, die alten Formen mit den von diesen selbst geforderten Inhalt zu erfüllen und die Jünger vor dem Herabsinken auf die Stufe des Heidentums und des entarteten Judentums zu bewahren. Auch nach dem Bericht in Lc 11, 1—13 — und das ist ein dritter Beweis gegen den Irrtum, als ob das VU. ein specifisch christliches Gebet wäre — gehen zwar die Jünger, welche den Herrn bitten, sie beten zu lehren, wie Johannes seine Jünger beten gelehrt habe, von der falschen Voraussetzung aus, daß sie eine besondere Formel des Gebets haben müssen, und daß neue Formeln ihrem Gebet neue Kraft geben müßten. Aber nur um so wirksamer ist es, daß Jesus ohne jede Berücksichtigung dieser Voraussetzung, ohne auch nur durch ein ὑμεῖς anzudeuten, daß es sich um eine nur den Jüngern geltende Vorschrift handele, durch Mitteilung des VU.'s antwortet. — Nachdem Jesus v. 6 von dem einsamen Gebet des Einzelnen so geredet hatte, als ob er überhaupt kein gemeinsames Gebet wolle, überrascht es um so mehr, daß nun doch das Mustergebet in allen seinen Teilen gerade ein solches ist, welches die Söhne Gottes insgesamt sprechen. Wie v. 2—4 und v. 6 konnte auch v. 9 aus der vorangehenden pluralischen Anrede in die singularische übergegangen und demgemäß das Gebet als ein solches des einzelnen Jüngers formulirt werden. Indem Jesus dies unterläßt, schließt er sich an die Gebete der Synagoge an, welche durchweg als Gemeindegebete gestaltet sind.[69]

---

[68] Cf 5, 46 f.; Lc 6, 32—36. Die nichtkanonische LA *τί καινὸν ποιεῖτε* bei Just. apol. I, 15 ist nicht so harmlos, wie es scheint, sondern liegt auf der Linie des verhängnisvollen Mißverständnisses der Bergrede und überhaupt der Stellung Jesu zum Judentum, unter welchem auch die Auslegung des VU's gelitten hat. Das Gegenteil des Richtigen entwickelt schon Tertullian in seiner kraftvollen Sprache or. 1: *dominus noster novis discipulis novi testamenti novam orationis formam determinavit . . . Omnia de carnalibus in spiritalia renovavit nova dei gratia, superducto evangelio, expunctore totius retro vetustatis.*

[69] Die ältesten und wichtigsten Gebete sind 1) das sogen. *Schᵉmone esre* d. h. das aus „achtzehn" Strophen bestehende Gebet, welches, abgesehen von den um 100 eingefügten Fluchgebet gegen die Ketzer (מינים) oder Christen (נצרים) und einigen sonstigen Änderungen, wohl schon zur Zeit Jesu gebräuchlich war. S. den hebr. Text in palästinischer und babyl. Recension bei Dalman, Worte Jesu S. 299 ff., eine deutsche Übersetzung des vulgären Textes bei Schürer II^4, 539 cf überhaupt dort S. 539—544 s. auch Strack, Jesus, die Häretiker etc. S. 30—33, deutscher Teil S. 64 ff. 2) Das aramäische *Kaddisch* bei Dalman S. 305, deutsch bei Hamburger Realenc. II, 605, vielleicht schon im ersten Jahrh. v. Chr. vorhanden.

Die Jüngerschaft ist es, welche in der einleitenden Anrede Gott als ihren Vater im Himmel anruft. Da die Benennung Gottes als „Vater im Himmel“, und auch die Anrede an Gott mit „unser Vater“ im Gebet den Juden wenigstens der nächsten Folgezeit geläufig genug war,[70] so erscheint es gleichgiltig, daß beides zugleich in officiellen jüdischen Gebeten nicht nachgewiesen ist.[71] Bezeichnend aber ist es und drückt einen Gegensatz zu der *πολυλογία* auch der schönsten jüdischen Gebete aus, in welchen die mannigfaltigsten Anreden Gottes gehäuft und in mehr oder weniger angemessener Abwechselung über alle einzelnen Bitten verteilt werden, daß Jesus es an der einen Anrufung Gottes bewenden läßt, und dazu eine Benennung Gottes wählt, welche zwar den Juden nicht fremd war, aber von Jesus zu einer Bezeichnung des besonderen Verhältnisses, in welchem seine Jünger zu Gott stehen, umgeprägt worden ist (5, 16 s. oben S. 208f.). Als die Kinder zum Vater sollen sie zu Gott beten. Daß die ersten 3 Bitten sich auf das beziehen, was Gott ist, die 3 oder 4 folgenden auf die Bedürfnisse der betenden Jünger, ist zu deutlich gesagt, als daß es je hätte verkannt werden können. Während aber die Bitten der zweiten Hälfte sich über sehr verschiedenartige, zum Teil von einander unabhängige Seiten des menschlichen Lebens verbreiten, ist Gegenstand der 3 ersten Bitten einer und derselbe, nur unter dreifachem Gesichtspunkt betrachtet. Die deutlichste dieser Bitten ist die zweite[72]: *ἐλθέτω* oder *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου*. Wenn der auf Erden stehende Beter vor dem Vater im Himmel den Wunsch laut werden läßt, daß die Königsherrschaft Gottes komme,[73] so ist damit ebenso wie in den Makarismen beides zugleich ausgesprochen, daß die königliche Herrschaft Gottes in der Gegenwart noch nicht hergestellt, und daher ein Gegenstand der Hoffnung der Jünger ist, und daß die Erde der Schauplatz ist, auf welcher sie aufgerichtet werden soll. In mehr als einer Hinsicht müßte der Ausdruck ein anderer sein, wenn die Anschauung zu grunde läge, daß die Gottesherrschaft bereits auf Erden begründet sei, und daß ein bereits irgend welche Teile der Menschheit und der Welt umfassendes Königreich Gottes nur noch der Ausdehnung über die ganze übrige Menschheit und Welt bedürftig sei. Wie gewiß dieser Gedanke anderwärts von Jesus ausgesprochen worden ist und schon in 5, 13—16 seine Stütze findet, so bestimmt ist er hier ausgeschlossen. Was da ist, braucht nicht zu kommen, und kommen heißt niemals soviel wie wachsen oder sich ausbreiten. Der griech. Mt, welcher wie auch Lc 11, 2 in dieser wie in der ersten und dritten Bitte den Imperativ des Aorists wählte, hat damit ausgedrückt, daß es sich nicht um ein allmähliches, bei dem zukünftigen wiederholten Beten immer noch unvollendetes, sondern um das endgiltige Kommen der *βασιλεία* handelt.[74] Das Gleiche gilt aber auch von der ersten und dritten Bitte. Der innige Zusammenhang der dritten, welche bei Lc fehlt, mit der zweiten, leuchtet unmittelbar ein. Wenn sie sich darauf bezöge, daß der Wille Gottes allezeit und in allmählich wachsendem Maße geschehe d. h. ins Werk gesetzt und von denen, welchen er gilt, erfüllt werde, würde nicht nur *γινέσθω* statt *γενηθήτω* geschrieben sein, sondern auch die Vergleichung der Art, wie nach dem Wunsch des Beters der Wille Gottes auf Erden geschehen soll, mit der Art, wie er im Himmel geschieht,[75] wenig angemessen sein. Im Himmel, im Bereiche Gottes und seiner Engel gibt es keinen Widerspruch und Widerstand gegen Gottes Willen. Die Bitte, daß der gleiche Zustand auf Erden eintrete, schließt den Wunsch ein, daß aller in diesem Weltlauf noch auf Erden vorhandene und von Gott zugelassene Widerstand gegen Gottes Willen endgiltig beseitigt werde. Wenn in diesem vollen, durch die Vergleichung mit dem Zustand im Himmel ausgedrückten Sinn Gottes Wille auf Erden geschehen ist und geschieht, dann ist auch „die Königsherrschaft über die Welt Gotte und seinem Gesalbten zugefallen“ (Ap 11, 15. 17; 12, 10). Die dritte Bitte ist nur eine Deutung der zweiten, aber eine keineswegs überflüssige. Da in dem Gedanken der zukünftigen βασιλεία auch die Vorstellung einer Teilnahme der in diesem Äon unterdrückten Frommen an der Königsherrschaft Gottes inbegriffen ist (s. oben zu 5, 3—10 S. 193 f.), so besteht die Gefahr, daß die Hoffnung der Gemeinde einseitig auf dieses Moment der Verheißung und somit auf die Verwirklichung nicht sowohl des göttlichen, als des eigenen menschlichen Willens sich richte. Indem Jesus der zweiten Bitte die dritte hinzufügt, setzt er voraus und fordert eben damit, daß die Sehnsucht der Jünger nach der Erscheinung der βασιλεία nicht vor allem hierauf, sondern auf die Überwindung alles gottwidrigen Wollens, auf die Beseitigung der Sünde aus der Welt gerichtet sei. Auf das gleiche Ziel geht aber auch die erste Bitte. Ein ἁγιαζέσθω τὸ ὄνομά σου könnte allenfalls den Wunsch ausdrücken, daß von den Menschen, insbesondere von den Gliedern der Gemeinde der an sich heilige Gott beständig und in stets steigendem Maß durch Wort und Tat als der heilige bekannt und dadurch sein Name verherrlicht werde (Lev 22, 31 f.; Deut 32, 51; Jes 8, 13; 29, 23 cf Lev 19, 2; 20, 7 f.). Doch sollte man, da dies zwar ein frommer Wunsch, aber andrerseits auch die gebotene Pflicht ist, erwarten, daß die Jünger, welche diesen Wunsch im Gebet vor Gott aussprechen wollten, Gott nicht sowohl darum bitten würden, daß sein Name durch sie und andere Menschen geheiligt werde, als vielmehr darum, daß Gott ihnen und anderen Menschen die Kraft verleihe, seinen Namen zu heiligen. Dazu kommt, daß auch hier der Aorist ἁγιασθήτω den Eintritt eines bestimmten Zieles ins Auge fassen heißt, mit dessen Erreichung das gewünschte ἁγιάζεσθαι abgetan ist, und zwar, da dies an der Spitze eines Gebetes steht, den Eintritt eines endgiltigen Zustandes, welchen Gott herbeiführen muß. Gegenüber der vielfältigen Mißachtung seiner Heiligkeit und Ent-

---

[70] S. oben S. 207 A 63. Im Achtzehngebet pal. Rec. v. 4: „Verleihe uns gnädig, unser Vater, Erkenntnis von dir“; bab. Rec. v. 5 „Führe uns zurück, unser Vater, zu deinem Gesetz, bringe uns herzu, unser König, zu deinem Dienst . . . . v. 6. Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt (pal. „an dir“). — Den volksgemeindlichen Charakter dieses Gebetes drückt u. a. der Schluß aus (pal. Rec.): „Lege deinen Frieden über Israel (cf Gl 6, 16), dein Volk und über deine Stadt und dein Erbe und segne uns alle wie einen. Gepriesen seist du, Jahve, der du Frieden schaffst.“

[71] Nach Tosefta, Chag. 1, 2 Zuckerm. p. 234, 3. 5 sagt Jochanan, ein Zeitgenosse Jesu zweimal: „Die Herrlichkeit unseres Vaters im Himmel“.

[72] Diese Ordnung hier wie Lc 11, 2 widerspruchslos bezeugt, auch durch Did. 8, 2. Es bleibt trotz der Erörterungen von C. J. Nitzsch, Theol. Stud. u. Krit. 1830 S. 846 ff. u. Chase p. 27 äußerst rätselhaft, wie Tertullian, welcher de orat. 6 die göttliche Weisheit in der Anordnung der Bitten bewundert, ebendort wie in der Auslegung (c 4—5) die Bitte um das Reich hinter die Bitte um die Verwirklichung des Willens Gottes stellt.

[73] Über die abstrakte Bedeutung von *βασιλεία* s. oben S. 124f.

---

[74] Cf *ἐλθέ, ἐλθάτω* (*έτω*) Mt 10, 13; 14, 29; Jo 4, 16; *εἴσελθε* Mt 6, 6. Es ist das Ziel ins Auge gefaßt, das erreicht werden soll cf Blaß Gr § 58, 2. Cf auch Did. 10, 6 in zweifellos eschatologischem Sinn *ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος.* Gerade bei *ἔρχεσθαι* erscheint die Wahl des Aorists um so bedeutsamer, als der Imperativ des Präsens viel gewöhnlicher ist Lc 14, 17; Jo 1, 39. 46; 7, 37; 11, 34; Ap 6, 1. 3. 7; 22, 17. 20; sogar zwischen zwei Imperativen des Aorists Mt 8, 9. — Auch *γενηθήτω* Mt 15, 28; 26, 42 bezeichnet im Unterschied von dem viel häufigeren Imperativ des Präsens (Mt 10, 16; 24, 44; Lc 12, 40; 22, 26; Jo 20, 27; Rm 12, 16; 1 Kr 14, 20. 26. 40 etc.) die endgiltige Verwirklichung dessen, was geschehen soll, welche zur Folge hat, daß man sagen kann: nun ist's geschehen cf Ap 16, 17; 21, 6. Orig. de orat. 26, 1 ff. supplirt zu *ὡς ἐν οὐρανῷ* richtig *γέγονεν, γεγένηται, τετέλεσται,* einmal dazwischen auch *γίνεται.* Nach den besseren Zeugen steht AG 21, 14 passend *γινέσθω* statt *γενέσθω*, weil nach v. 13 nichts Bestimmtes, was geschehen soll, vorgestellt, sondern alles, was geschehen mag, dem Willen Gottes anheimgestellt wird.

[75] *ὡς* vor *ἐν οὐρανῷ* om. D*abck, Tert. Cypr. gegen alle anderen, z. B. Sc („es mögen geschehen deine Willen [Plural] auf der Erde wie im Himmel“ cf Clem. strom. IV, 66. 172 in freien Anführungen) auch g^1 ff h q Vulg, Hil. zu Ps 134, 22; Hier., August. (serm. in monte II § 21 und sonst; serm. 56 de orat. dom. legt er die LA ohne *sicut* zu grunde, berücksichtigt aber auch die andere). — Vor *γῆς* ist trotz ℵBZΔ Did. Clem. l. l. wahrscheinlich *τῆς* zu lesen. Die Assimilation an *ἐν οὐρανῷ* lag so nahe, und Orig., welcher es in seinem Text vorfand (orat. 18, 2), hat trotzdem in der Auslegung c. 26 den Artikel beharrlich gestrichen. Die Beziehung dieses Schlusses der 3. Bitte auch auf die 1. und 2., welche schon im Op. imperf. mit Entschiedenheit vertreten, von Westcott-Hort durch Interpunktion vor *ὡς* ausgedrückt (cf ihre Introd § 421) und von

---

Nestle, Ztschr. f. ntl Wiss. 1905 S. 107 warm empfohlen ist, scheint mir mit dem Sinn der beiden ersten Bitten unvereinbar. Das ἁγιασθήτω setzt die Entweihung des göttlichen Namens voraus, die im Himmel nie stattgefunden hat, und die 2. Bitte setzt nicht voraus, daß die Gottesherrschaft bereits im Himmel vorhanden sei s. oben S. 129.

weihung seines Namens durch sündiges Verhalten der Menschen muß Gott selbst durch Taten des Gerichts für die Aufrechterhaltung seiner Heiligkeit sorgen (Lev 10, 3; Num 20, 13). Insbesondere ist es der durch die Sünden Israels und die dadurch verursachten Strafgerichte an Israel vor den Augen der Heiden entweihte Name des Gottes Israels, welchem Gott selbst am Ende der Tage wieder zu seiner Heiligkeit verhelfen will (Jes 52, 5; Ez 20, 41 (cf 20, 9 ff.); 28, 22—26; 36, 20—23; 37, 23—28; 38, 16—23; 39, 21—29). Er wird dies durch Ausscheidung der Gottlosen, durch innere Läuterung und äußere Wiederherstellung seines Volks tun. Daß Gott sich so offenbare, ist der Inhalt der ersten Bitte. Damit ist auch gesagt, daß sie auf dasselbe Ziel gerichtet ist, wie die zweite und dritte. Wenn Gottes Wille ebenso unbedingt auf Erden verwirklicht ist und unablässig verwirklicht wird, wie im Himmel, und wenn somit Gott seine königliche Herrschaft über die Welt hergestellt hat, dann hat auch alle Verdunkelung der Heiligkeit Gottes und alle Entweihung seines Namens sowohl durch die Sünden seines Volkes als durch den Übermut der gottvergessenen Heidenvölker ein Ende gefunden und Gottes Name ist tatsächlich geheiligt d. h. verherrlicht in aller Welt. Daß im VU ebenso wie in den Makarismen der nationale Charakter der Gottesherrschaft und der Gegensatz zwischen Israel und den Heiden im Verhältnis zum Namen Gottes nicht eigens ausgesprochen ist, bedeutet, zumal in unserem Ev (cf 1, 1. 21; 5, 17), keine Verneinung jenes Gegensatzes und kann nicht die Verwandtschaft dieses kurzen Gebetes mit den ausführlicheren jüdischen Gebeten verdunkeln.76)

---

76) Der Anfang des „Kaddisch des Gottesdienstes" nach dem aram. Text bei Dalman S. 305 mit Berücksichtigung der kritischen Noten und mit Einklammerung der von Hamburger REnc. II, 605 und Dalman als spätere Einschiebsel betrachteten Worte, lautet deutsch: „Verherrlicht und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen geschaffen hat, und er lasse herrschen seine Königsherrschaft (und lasse sprossen seine Erlösung und bringe herbei seinen Messias und erlöse sein Volk) zu euren Lebzeiten und in euren Tagen und zu Lebzeiten des ganzen Hauses Israel, in Bälde und in naher Zeit! und sprechet: Amen". Hier haben wir also die Bitte um Heiligung des Namens und das Kommen des Reiches Gottes in gleicher Folge und auch eine Erwähnung des Willens Gottes. Von dem schon hier im Vergleich mit dem VU zu bemerkenden Wortreichtum gibt eine bessere Vorstellung was folgt: „Gebenedeit sei sein großer Name in Ewigkeit, in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Gebenedeit und gelobt und geziert und erhöhet und erhoben und verherrlicht und gepriesen und emporgehoben sei sein heiliger Name. Gebenedet sei er, höher, höher als alle Benediktion, Lied, Lobpreisung und Tröstung, die in der Welt gesprochen werden. Und sprechet: Amen". Im Achtzehngebet tritt die Heiligung des Namens nicht in Form der Bitte oder des Wunsches auf (s. jedoch v. 3, besonders in der babyl. Rec.). Um so mehr tritt die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes und seines Messias hervor, v. 11^b „sei König über uns (bab. + bald) du allein"; v. 14 (pal.) „sei gnädig, Herr unser Gott . . . über Jerusalem deine Stadt und

Auch von hier aus betrachtet, steht der eschatologische Sinn der 3 ersten Bitten außer Zweifel. Die Deutung derselben auf das, was während des gegenwärtigen Weltlaufs durch Menschen und im Inneren der Menschen geschehen soll, welche zumal bei der 1. und 3. Bitte schon bei den ältesten Auslegern (Tert. Cypr.) neben vorwiegend eschatologischer Deutung der zweiten Bitte Platz gegriffen hat, entbehrt gleichwohl nicht jeder Berechtigung und wird in der praktischen Auslegung und volkstümlichen Unterweisung stets zur Anwendung kommen. Nach dem Ziel richtet sich der Weg; und in der Hoffnung auf die zukünftige Gottesherrschaft ist ebenso der Antrieb zu einem diesem Ziel entsprechenden Wandel in der Welt[77] wie der Glaube an das die Welt diesem Ziel entgegenführende Walten Gottes enthalten. Der Wille Gottes, dessen endgiltige Verwirklichung die 3. Bitte herbeiwünscht, ist ja kein anderer als der, welcher die gegenwärtige Welt mit Einschluß der außermenschlichen Natur regiert (Mt 6, 25—34), und der Wunsch, daß dieser göttliche Wille dereinst jeden Gotte widerstrebenden Willen aus der Welt verdränge, wäre kein frommer Wunsch, der im Gebet vor Gott laut werden dürfte, ohne die gläubige und geduldige Ergebung in den Willen Gottes, wie er im gegenwärtigen Weltlauf sich betätigt. In der 3. Bitte mit ihrem auf das Ende abzielenden *γενηθήτω* kommt eine Gesinnung zum Ausdruck, welche in bezug auf alles Geschehen des diesseitigen Lebens ein *τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω* (AG 21, 14) und ein *ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ* (Jk 4, 15) jederzeit zu sprechen befähigt. Diese Gesinnung bildet aber auch die unerläßliche Voraussetzung, ohne welche die folgenden Bitten nicht so, wie sie lauten, ausgesprochen werden könnten. Insofern schließen sich diese passend an die 3. Bitte an. — Während die 3 ersten Bitten unbedingt berechtigte Wünsche in fast gebieterisch klingendem Ton vor Gott aussprechen, ohne daß Gott eigentlich gebeten wird zu tun, was er tun muß, damit geschehe, was die Beter wünschen, sind die folgenden Sätze wirkliche Bitten an Gott, daß er die Bedürfnisse der Beter durch sein Tun und Geben befriedige; und während jene Sätze auch durch ihre Unverbundenheit den Eindruck der

---

über Zion die Wohnstätte deiner Herrlichkeit . . . und über das Königtum des Hauses Davids, deines rechten Gesalbten". Cf v. 15 der babyl. Rec. . . . „den Sproß Davids laß bald sprossen und sein Horn werde erhöht durch deine Hilfe" etc. — Berachoth fol. 40^{b} wird dem Satz Rab's (+ 247): „Jedes Gebet, in welchem nicht Erwähnung geschieht des Namens (sc. Gottes)" etc., der Satz Jochanan's (+ 279) gegenübergestellt; „Jedes Gebet, in welchem nicht das Königtum (מלכות) vorkommt, ist kein Gebet". Im Gegensatz zu einem Einwand hiegegen und im Anschluß an Deut 26, 13 wird Jochanan's Lehrsatz in der kombinirten Form wiederholt: „ich habe dabei nicht vergessen deines Namens und deines Reiches".

[77] Cf Mt 24, 37—25, 46; Jo 14, 18—23; 1 Th 5, 1—11; Rm 13, 11—14; 1 Kr 7, 29; 15, 29—34. 49(*φορέσωμεν*)—58; 1 Jo 3, 3.

Kraft und Zuversicht machen, mit welcher das eine große Ziel der Wege und Taten Gottes, unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, herbeigewünscht wird, sind die folgenden Bitten durch Partikeln unter einander zu einer Kette verbunden, welche den von einem zum andern Bedürfnis hinübergleitenden Gedankengang des auf sein eigenes Leben blickenden Beters darstellt. Die einfache Erinnerung, daß Menschen verhungert sind, daß nicht allen Menschen ihre Sünden vergeben werden, und daß auch fromme Menschen wie Jesus selbst (4, 1) in Versuchung geführt wurden, genügt, um zu zeigen, daß diese Bitten im Unterschied von den 3 voranstehenden unter der Bedingung stehen, daß es so, wie der Beter bittet, Gottes Wille sei, d. h. mit anderen Worten, daß neben dem Wunsch ihrer Erfüllung die Möglichkeit ihrer Nichterfüllung steht. Daß aber diese Bedingtheit nicht im Gebete selbst förmlich ausgesprochen wird, enthält die Lehre, daß der Fromme sich durch die Erwägung jener Möglichkeit nicht abhalten lassen soll, in kindlichem Vertrauen Gott um alles das zu bitten, was er zur Fortführung seines Lebens in dieser gegenwärtigen Welt bedarf. Das erste, worum so zu bitten Jesus seine Jünger ermächtigt, ist das Brot, wodurch sie ihr leibliches Leben erhalten.[78]) Die in der alten Kirche sehr stark hervortretende Neigung, diese Bitte allegorisch auf irgend ein Nahrungsmittel für das geistliche Leben umzudeuten, braucht heute kaum noch bekämpft zu werden.[79]) Als hauptsächlichstes Nahrungsmittel dient dem Hebräer das Brot zum kurzen Ausdruck für alle übrigen;[80]) und das Brot eines Menschen ist das ihm zukommende, zu seiner Ernährung erforderliche und ausreichende.[81]) Es würde also *τὸν ἄρτον ἡμῶν δὸς ἡμῖν σήμερον* die Bitte aussprechen, daß Gott den Betern an dem Tage, da sie so beten, ihr Brot, d. h. die zu ihrem Lebensunterhalt erforderliche Nahrung gebe. Schon deshalb ist jede Erklärung des Attributs *τὸν ἐπιούσιον* unwahrscheinlich, welche darauf hinausläuft, daß dadurch das Brot auch nur als dasjenige bezeichnet sei, welches zur Fristung des Lebens erforderlich ist oder ausreicht,[82]) was bereits durch *τὸν ἄρτον ἡμῶν* deutlich genug ausgedrückt ist. Dazu kommen schwere sprachliche Bedenken gegen die diesen wie anderen Erklärungen zu grunde liegende Herleitung des in der vorchristlichen Literatur nicht nachweisbaren[83]) Worts *ἐπιούσιος* vom Stamm

---

[78]) Im Achtzehngebet ist erst v. 9 den irdischen Gaben der Güte Gottes (in beiden Recensionen: Witterung, Früchte der Erde, Ernte, Arbeit der Hände) gewidmet, während die Bitte um Vergebung der Sünden schon in v. 6 steht cf auch v. 8.

[79]) Marcion hat der Bitte Lc 11, 3 die Gestalt gegeben: *τὸν ἄρτον σου* (cf Jo 6, 33) *τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ᾽ ἡμέραν* cf GK II, 472; N. kirchl. Ztschr. 1891 S. 414f. — Tert. orat. 6 deutet den kirchlichen Text des Mt sofort nach Jo 6, 32—35 und mit Bezugnahme auf das Abendmahl, läßt jedoch daneben die „fleischliche“ Deutung auf das wirkliche Brot gelten. Ebenso Cypr. or. dom. 18—21. Orig. orat. 27 verwirft völlig die *ψευδολογία* derer, welche die Bitte auf das leibliche Brot beziehen. August. de serm. in monte II, 25—27 bevorzugt die Deutung auf das geistliche Brot nach Jo 6 vor der auf das leibliche Brot und der auf das Abendmahl, und fordert schließlich, daß die, welche eine dieser letzteren Deutungen festhalten, die erste wenigstens damit verbinden. Hier., der durch seine Übersetzung *panem nostrum supersubstantialem* (Komm. und Vulg Mt 6, 11, dagegen *cotidianum* Lc 11, 3) die geistliche Deutung erzwingen wollte, ließ doch daneben, zwar nicht zu Tit (Vall. VII, 726) aber zu Mt (VII, 34) die „einfache“ Deutung nach 1 Tm 6. 8 gelten, welche Chrys. ausschließlich vorträgt. — In den griech. Acta Thomae (Act. apocr. ed. Lipsius-Bonnet II, 2, 250) steht das sonst vollständige VU ohne die Bitte ums Brot.

[80]) Deut 8, 3 (cf Mt 4, 4); besonders „Brot essen“ = Nahrung zu sich nehmen, eine Mahlzeit halten Gen 37, 25; 1 Sam 14, 24; Mt 15, 2; Mr 3, 20; Lc 14, 1; 2 Th 3, 8; Brot und Kleidung Deut 10, 18; Jes 4, 1 (cf 1 Tm 6, 8);

Brot und Wasser Deut 9, 9; Sir 29, 21, oder auch Brot und Wein Koh 9, 7; Brot, Wein, Öl Ps 104, 14f.

[81]) Lev 22, 7; 26, 5; Ez 12, 18f.; Koh 9, 7; Sir 12, 5; 31, 21 (Gen 3, 19 LXX); Mt 15, 26; 16, 9. 10.

[82]) Dies wollten die meisten alten Versionen mit Ausnahme der ägyptischen (s. A 84) bei großer Mannigfaltigkeit und Freiheit ausdrücken. SsSc Lc 11, 3 „gib uns unser beständiges (regelmäßiges) Brot jedes Tages"; Sc (Ss fehlt) Mt 6, 11 „unser beständiges Brot des Tages (tägliches Brot) gib uns" (ohne *σήμερον* sonst noch auszudrücken); S^1 „gib uns unser notwendiges Brot (wörtlich das Br. unseres Bedürfnisses) heute" (Lc „täglich", sonst ebenso); Sh Mt „unser reichliches Brot (wörtl. „u. Br. des Reichtums") gib uns heute". Die Lat vor Hier. von Tert. und Cypr. an, zu Lc 11, 3 auch Vulg *quotidianum*; Goth. „immerwährend" oder „täglich"; der deutsche Tatian *unzar brot tagalihhas* und so fort bis Luther. Über Orig. s. folgende A. Chrys. *τὸν ἐφήμερον* (cf Jk 2, 15; Clem. hom. 12, 13). So die Mehrzahl der späteren Ausleger mit mancherlei unwesentlichen Modifikationen. Sehr gebräuchlich wurde die Berufung auf Prov 30, 8, wo לֶחֶם חֻקִּי „Brot meiner Satzung", d. h. „die mir zugemessene und angemessene Portion Speise", die goldene Mitte zwischen Armut und Reichtum bezeichnet. Noch Delitzsch übersetzt darnach לֶחֶם חֻקֵּנוּ. Gegen die Ableitung von *οὐσία, εἶναι, ὤν, οὖσα* ist schon oft geltend gemacht worden, daß in dem guten alten Wort *ἐπεῖναι*, in den jüngeren Worten *ἐπουσία, ἐπουσιώδης* und überhaupt in der stark überwiegenden Mehrzahl der Kompositionen von *ἐπί* mit vokalisch anlautendem Stamm diese Präposition (im scharfen Unterschied von *περί*) durch Ausstoßung des *ι* den Hiatus vermeidet. Die Ausnahmen erklären sich größtenteils durch Digamma (*ἐπιεικής, ἐπιοίνιος* neben sehr spätem *ἐποίνιος*) oder Aspiration (*ἐπίορκος, ἐπιίστωρ*) des Stammanlauts. Der Linguist L. Meyer (Kuhn's Zeitschr. f. vergl Sprachforsch. 1858 S. 401—430), welchem Kamphausen u. a. sich anschlossen, verwarf aus sachlichen Gründen die Ableitung von *ἐπί* und *οὐσία* ebenso wie die von *ἡ ἐπιοῦσα*, und meinte, das Wort sei nach Analogie von *περιούσιος* und vielleicht im Gegensatz zu diesem gebildet, um den in *ἐπί* angedeuteten Zweckbegriff adjektivisch auszudrücken. „Was dazu oder dafür ist" wäre das ausreichende oder notdürftige S. 425. 428. Damit ist aber weder die der Analogie von *ἐπεῖναι, ἐπουσία* widerstreitende Beibehaltung des *ι* gerechtfertigt, noch die Bildung eines neuen Worts erklärt, während gute alte Wörter zur Verfügung standen wie *ἀρκῶν* (cf Jo 6, 7), *ἐπαρκής, ἀναγκαῖος, ἱκανός, ἐφήμερος* (Jk 2, 15).

[83]) Orig. orat. 27, 7 *πρῶτον δὲ τοῦτο ἰστέον, ὅτι ἡ λέξις ἡ „ἐπιούσιον" παρ' οὐδενὶ τῶν Ἑλλήνων οὔτε τῶν σοφῶν ὠνόμασται οὔτε ἐν τῇ τῶν ἰδιωτῶν συνηθείᾳ τέτριπται, ἀλλ' ἔοικε πεπλάσθαι ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν.* Solche

εἶναι (*ὤν, οὖσα, οὐσία*), wohingegen die Ableitung von *ἡ ἐπιοῦσα* sc. *ἡμέρα* nichts gegen sich hat.[84] Der entscheidende Beweis aber für diese und gegen jede andere Ableitung und Deutung des Wortes liegt in der Tatsache, daß in dem aram. HE die 4. Bitte lautete: *Panem nostrum crastinum da nobis hodie.*[85] Selbst wenn dieses Ev eine alte Übersetzung aus dem Griechischen oder freie Bearbeitung eines griech. Originals wäre, müßte es als äußerst unwahrscheinlich gelten, daß die aram. redenden Judenchristen, deren einziges Ev spätestens seit 150 das HE war, durch fehlerhafte Übersetzung des seltenen griech. Wortes diese Gestalt der 4. Bitte gewonnen haben sollten. Diese Judenchristen haben nicht aufgehört, ihre Sprache, welche die Sprache Jesu und der in Palästina gebliebenen Apostel war, im Gottesdienst wie im täglichen Leben zu gebrauchen; sie können darum auch nicht aufgehört

---

neue Worte seien bei Übersetzungen aus dem Hebräischen nicht selten; dieses sei ebenso wie das *περιούσιος* der LXX von *οὐσία* gebildet und bezeichne *τὸν ἐπὶ τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον ἄρτον* „das zur Existenz (Lebenserhaltung) beitragende (verhelfende) Brot“, worunter aber nicht das leibliche, sondern das höhere, wahre Leben und Lebensmittel zu verstehen sei, welches Christus ist und gibt nach Jo 6, 27ff. (§ 2—6. 8—13). Er bevorzugt diese Ableitung und Deutung vor der Ableitung von *ἐπιέναι* § 13. — Der Zusatz *τοὺς ἐπιουσίους* zu *τοὺς ἄρτους* 2 Mkk 1, 8 in drei jüngeren Hss (Deißmann, N. Bibelstud. S. 41) ist natürlich christliche Interpolation und setzt die Deutung *continuus* voraus; denn es handelt sich um die Schaubrote Lev 24, 8; Num 4, 7 (תָּמִיד).

[84] Jos. Scaliger in einem Brief von 1606 (Epist. Lugd. 1627 p. 810): *ἐπιούσιος ἄρτος elegantissime formatum ἀπὸ τῆς ἐπιούσης ἡμέρας, non ut major pars veterum et recentiorum ἀπὸ τῆς οὐσίας, quod est ineptissimum. Tunc enim dicendum fuisset ἐπούσιον, non ἐπιούσιον* s. A 82. Da *ἡ ἐπιοῦσα* ganz substantivirt gebraucht wird (Prov 3, 28; 27, 1; AG 16, 11; 20, 15; 21, 18; oft bei Polyb. V, 13, 10; Jos. bell. I, 32, 1; Artemidor, oneirocr. IV, 72; V, 92), so sind mit *ἐπιούσιος* vergleichbar z. B. *ἑσπέριος, ἡμέριος* (auch *ἐφημέριος* neben *ἐφήμερος*), *ὥριος, ἐπιχώριος, θαλάσσιος* und noch genauer entsprechend *Ἀρεθούσιος, Συρακούσιος*. Nach Analogie von *ἑκούσιος, ἀκούσιος, ἐθελούσιος, γερούσιος, Ἀχερούσιος* kann es jedoch auch, ohne Berücksichtigung gerade der substantivirten fem. Form, von dem Part. *ἐπιών* gebildet sein cf Kühner-Blaß II, 292 A 2, so daß das klassische *ὁ ἐπιὼν χρόνος* oder das substantivirte *τὸ ἐπιόν, τοὐπιόν*, „die Zukunft“ der Bildung zu grunde läge. Hieran dachte Sah zu Mt 6, 11 und Kop zu Lc 11, 3 (*panem futurum*, cf Athanasius de incarnatione c. Arianos. ed. Montfaucon I, 883 *τὸν ἐπ. ἄρτον τουτέστιν τὸν μέλλοντα*), dagegen Kop Mt 6, 11 *panem crastinum*. Für letzteres entscheidet nicht nur die historische Auktorität des HE (s. folgende Anm.), sondern vor allem die stilistische Forderung, daß dem „heute“ nicht die unbestimmte Zukunft, sondern ein „morgen“ gegenüber trete cf 6, 30. Diese Deutung vertraten nach Scal gar viele s. Wolf's Curae in evv. p. 128f.; ich füge hinzu Lightfoot, hor. zu St., Bengel, Fritzsche, Winer, Meyer, Hofmann zu Lc S. 285; Nestle, Philol. sacra p. 22; Merx S. 125 u. a.

[85] Hier. z. St.: *In evangelio quod appellatur secundum Hebraeos pro supersubstantiali pane reperi mahar, quod dicitur crastinum, ut sit sensus: Panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie.* Derselbe zu Ps 135 (Anecd. Maredsol. ed. Morin III, 2, 162): *In hebracio evangelio secundum Matthaeum ita habet: „Panem nostrum crastinum da nobis*

haben, das VU in dieser seiner Ursprache zu beten, man müßte denn annehmen, daß sie es im Unterschied von allen anderen christlichen Gemeinden überhaupt nicht seit den Tagen Jesu und der Apostel gebetet hätten. Wenn ein Klügling unter ihnen durch Übersetzung eines griech. Textes eine von ihrer Gewohnheit abweichende Form des VU ihnen hätte aufdrängen wollen, würden sie dieselbe ebenso gewiß abgelehnt haben, wie die lateinische Christenheit sich niemals hat bewegen lassen, statt des altehrwürdigen *panem nostrum quotidianum* das geschmacklos gelehrte *panem nostrum supersubstantialem* des Hieronymus in ihr Gebet aufzunehmen. Nun darf aber auch heute noch als bewiesen gelten, daß das HE überhaupt nicht von einem griech. Ev abhängig, sondern ein von Haus aus aram., mit dem aram. Mt innig verwandtes Ev ist (oben S. 20 ff.). Die vorhin angenommene Möglichkeit, daß die in demselben vorliegende Gestalt der 4. Bitte durch eine möglicher Weise falsche Übersetzung aus dem Griech. entstanden sei, liegt also gar nicht vor. Wir verdanken vielmehr dem HE das Original, welches Lc und der griech. Mt durch *τὸν ἐπιούσιον* wiedergegeben haben. Sprachlich und logisch korrekt ist diese Übersetzung zunächst bei Lc, bei welchem die Bitte lautet: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ᾽ ἡμέραν.* Hier ist nicht wie bei Mt von einem einmaligen Geben (*δός*) die Rede, welches heute (*σήμερον*) stattfinden soll, und daher auch nicht von dem Brot für morgen, sondern von einem sich wiederholenden Geben, welches an jedem Tage stattfinden soll, und daher auch von dem Brot für den jedesmal folgenden Tag; denn diesen bezeichnet *ἡ ἐπιοῦσα.* Hat man in den Kreisen, aus welchen heraus und für welche Lc schrieb, auch schon vor Abfassung von dessen Ev das VU gebetet, was doch kaum zu bezweifeln ist (cf Bd VI, 395), so wird auch Lc nicht der Erfinder der bei ihm vorliegenden Gestalt des VU und des Worts *τὸν ἐπιούσιον* sein, sondern das Ganze wie das Einzelne dem kirchlichen Brauch heidenchristlicher griech. Gemeinden entlehnt haben. Für solche Gemeinden ist aber auch das Mtev in die uns vorliegende griech. Gestalt gebracht worden, und es kann der Übersetzer ebensogut aus dem Munde seines Leserkreises als aus dem Ev des Lc die Übersetzung von לחמן דמחר durch *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον* geschöpft haben. Sie ist insofern hier weniger stilgerecht, weil vom Standpunkt des *σήμερον* der auf heute folgende Tag nicht *ἡ ἐπιοῦσα,* sondern (*ἡ*) *αὔριον* (6, 30. 34; Lc 13, 32 f.; Jk 4, 13 f.)

---

hodie", *hoc est „panem, quem daturus es nobis in regno tuo, da nobis hodie*". Die beigefügte Umdeutung (cf Lc 14, 15) hat natürlich Hier. allein zu verantworten. Er versuchte eine Überleitung von der Fassung des HE deren historische Treue er nicht anzufechten wagte, zu der geistlichen Umdeutung, die er durch sein *supersubstantialis* bei den Lateinern einzubürgern versuchte. Cf übrigens GK II, 693. 709 ff.

genannt zu werden pflegt; aber unrichtig kann man diese Übersetzung des aram. Originals nicht nennen.[86]) Nur bei Anerkennung der Ursprünglichkeit der im HE im Wortlaut erhaltenen und vom griech. Mt, so gut es ging, wiedergegebenen Gestalt der 4. Bitte wird es erklärlich, daß von allen Bitten, für die doch sämtlich baldige oder sofortige Erhörung zu wünschen ist, nur diese ein *σήμεϱον* enthält, während an sich die Bitte um die nötige Nahrung ebensogut wie die Bitte um Erlaß der Schuld solcher Zeitbestimmung entbehren könnte cf Prov 30, 8. Dieses „heute“ fordert den Gegensatz des „morgen“. Dieser Gegensatz ist auch Lc 11, 3 festgehalten, nur die dramatische Lebendigkeit des „heute“ und „morgen“ ist durch den verallgemeinernden Gegensatz von „jedem Tag“ und „dem darauffolgenden Tag“ verloren gegangen. Der eben so oft widerlegte als vorgebrachte Einwand, daß die 4. Bitte, so verstanden, mit 6, 34 in Widerspruch stehe,[87]) scheint auf der Meinung zu beruhen, daß gläubiges Beten und ungläubiges Sorgen so ziemlich dasselbe sei, während doch in der Tat das auf die Zukunft bezügliche Gebet das beste Mittel ist, der Sorge überhoben zu sein cf 1 Pt 5, 7; Phl 4, 6. Unrichtig ist auch die Empfindung, daß ein unbescheidener oder unschön berechnender Sinn in der Bitte, daß Gott uns heute das Brot für morgen gebe, sich aussprechen würde. Jesus hat als Beter nicht vagabundirende Bettler vorgestellt, welche sich daran gewöhnt haben, am Morgen noch nicht zu wissen, ob sie am Mittag etwas zu essen haben werden, sondern Menschen, welche arbeiten und beten, damit sie nicht in solches Elend geraten. Der Taglöhner, welcher am Abend den Lohn seiner Arbeit empfängt (20, 8; Lev 19, 13; Deut 24, 15), arbeitet heute, damit er morgen zu essen habe, und er verzehrt morgen, was er heute erarbeitet; und dieses Verhältnis von Arbeit, Lohn und Brot ändert sich nicht wesentlich, wenn die Zeitmaße, nach denen es geordnet ist, größere sind, als beim Taglöhner. Der Arbeit aber entspricht das auf das gleiche Ziel gerichtete Gebet. Mit Danksagung will das Brot genossen sein, das man als Gabe Gottes, wenngleich als Ertrag seiner Arbeit in Händen hat (Mt 14, 19; 1 Kr 10, 30; 1 Tm 4, 4); die Bitte aber geht dahin, daß Gott zur rechten Zeit (Ps 104, 27; 145, 15), daß heißt heute noch die Speise uns gebe, womit wir morgen uns nähren sollen. Auch der Ärmste, der betteln muß, weil er nicht arbeiten kann, und keine geordnete Tätigkeit der Nächstenliebe ihn des Bettelns überhebt, kann so beten; nur wird in seinem Munde diese Bitte den Sinn bekommen, daß der himmlische Vater ihn aus dieser üblen Lage des *ἀτροφεῖν πρὸς τοὐπιόν*, wie es Clemens strom. II, 85 nennt, erlöse. Aber auch der Reichste, der fromm ist, kann dieser Bitte nicht entbehren.

---

[86]) Der Unterschied zwischen (ἡ) *αὔϱιον* im Gegensatz zu (ἡ) *σήμεϱον* (= *αὕτη ἡ ἡμέϱα*) und *ἡ ἐπιοῦσα* im Gegensatz zu irgend einem nur vorgestellten, der Vergangenheit oder Zukunft angehörigen Tag (= *ἐκείνη ἡ ἡμέϱα*), welchen z. B. Achelis S. 266f. völlig verkannt hat, bedarf keines Beweises. Daß er aber nicht streng innegehalten wird, zeigt der Gebrauch von *ἡ αὔϱιον* Lc 10, 35; AG 4, 3; Herm. sim. 9, 11 und *ἡ ἐπαύϱιον* Mt 27, 62; Jo 1, 29; AG 10, 9, wo dies vom Standpunkt eines Tages innerhalb der Erzählung, welcher nicht die Gegenwart des Redenden ist, den hierauf folgenden Tag bezeichnet, ganz wie sonst *ἡ ἐπιοῦσα, le lendemain.* Daß der griech. Mt *τὸν ἐπιούσιον*, welches er im Gebrauch der das VU griechisch betenden Christen vorgefunden haben wird, beibehielt, obwohl es seiner Fassung der 4. Bitte weniger genau entsprach, als derjenigen des Lc, bedarf kaum einer weiteren Erklärung, findet aber eine solche auch darin, daß die Ungebräuchlichkeit des rein adjektivischen *αὔϱιος* ein *τὸν αὔϱιον* sehr sonderbar hätte erscheinen lassen, daß auch *τὸν τῆς αὔϱιον* neben dem Genitiv *ἡμῶν* stilistisch unbequem und daß *τὸν εἰς τὴν αὔϱιον* oder gar das von Wellh. geforderte *τὸν εἰς αὔϱιον* ganz stilwidrig gewesen wäre.

[87]) So schon Hier. zu Tit. (Vall. VII, 726), unter den Neueren besonders energisch L. Meyer l. l. S. 409; Steinmeyer, Die Wundertaten J. u. die neueste Kritik S. 242; Delitzsch, Brief an die Römer hebr. S. 17.

Von dem leiblichen Bedürfnis der nächsten Zukunft wendet das Gebet sich zu der Schuld der Vergangenheit,[88] welche auf die Gegenwart und Zukunft einen dunkleren Schatten wirft als Mangel und Sorge. Unter dem Bilde von Geldschulden, welche der Schuldner nicht zu zahlen im Stande ist, um deren Erlaß er darum den Gläubiger bitten muß, werden die Versündigungen vorgestellt. Die Bitte an Gott, daß er den Jüngern, die sich durch Tun oder Lassen ihm gegenüber verschuldet haben, diese ihre Schulden erlasse, wird verstärkt durch den Hinweis darauf, daß sie selbst solchen Schulderlaß, schon ehe sie zu Gott beteten, denen angedeihen ließen, welche sich ihnen gegenüber in dem gleichen Verhältnis von Schuldnern gegenüber ihren Gläubigern befinden. Durch diese vergleichende Nebeneinanderstellung soll selbstverständlich nicht ausgedrückt sein, daß Gott durch die von den Betern bewiesene Versöhnlichkeit verpflichtet sei, ihnen ihre Schulden zu erlassen, sondern Jesus setzt voraus, daß seine Jünger nicht wagen werden im Gebet vor Gott zu treten, wenn sie nicht zuvor allen Groll gegen die Mitmenschen aus ihrem Herzen verbannt und denen, welche sich ihnen gegenüber verschuldet haben, die Schuld erlassen haben, wobei die Voraussetzung, daß die Schuldner um solchen Erlaß gebeten haben, zwar nicht so stark wie 18, 21—35, aber doch durch die Vergleichung der menschlichen Vergebung mit der erbetenen göttlichen Vergebung deutlich genug ausgedrückt ist. Der Beter, welcher mit solcher Gesinnung gegen seine Schuldner vor Gott tritt, darf sich auch im Gebet darauf berufen, nicht als ob seine Versöhnlichkeit statt der Barmherzigkeit Gottes für Gott der Beweggrund zur Erhörung der Bitte wäre, wohl aber um vor Gott und sich selbst zu erklären, daß er es wage, solche Bitte Gott vorzutragen (cf Lc 11, 4 *καὶ γάϱ*). Indem aber Jesus wie selbstverständlich voraussetzt, daß seine Jünger nur mit der hiedurch gekennzeichneten Gesinnung gegen ihre Mitmenschen Gott um Vergebung ihrer Sünden bitten werden, will er sie auch, wie v. 14f. zeigt, indirekt gemahnt haben, nicht anders als so vorbereitet zu Gott zu beten. Insofern ist die 5. Bitte ein ergänzendes Seitenstück zu 5, 23f. — Von der Sünde, welche als Schuld aus der Vergangenheit in die Gegenwart hinüberragt, wendet sich das Gebet v. 13 zu der Sünde als einer die Zukunft bedrohenden Gefahr. Die Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung oder Anfechtung hinein“ setzt voraus, daß Gott dies, was nicht zu tun er gebeten wird, unter Umständen wirklich tue und zwar auch in bezug auf die, welche als seine Kinder zu ihm als ihrem himm-

---

[88] Mit א*B (unrichtig über diese Holtzm. 218) ZS^1 (dieser ebenso Lc 11, 4), einigen Min u. Lat, Orig. de orat. 18, 2; 28, 2; Acta Thom. p. 250, 23 wird *ἀφήκαμεν* zu lesen sein, weil diese kühnere LA nicht entstehen konnte, wenn sie nicht bei einem der Evv. also, da sie für Lc sogut wie unbezeugt ist, bei Mt echt wäre. Schon Did. 8, 2 hat bei ziemlich engem Anschluß an Mt, aber auch manchen sonst unbezeugten Abweichungen (*τῷ οὐρανῷ* v. 9, *τὴν ὀφειλήν* v. 12) *ἀφίεμεν*. Dies oder gleichbedeutendes *ἀφίομεν* wird als das einfachere und unter dem Einfluß von Lc 11, 4 im gewöhnlichen Gebrauch und daher im Text des Mt herrschend geworden sein s. auch oben A 66 a. E. Auch Sc hat an beiden Stellen נשבוק cf Forsch I, 137, was nicht notwendig *ἀφήσομεν*, aber jedenfalls nicht *ἀφήκαμεν* ist; Ss fehlt zu Mt 6, 2, während er Lc 11, 4 durch שבקין das Präsens deutlicher als Sc ausdrückt. Den Aorist *ἀφήκαμεν* wegen Mr 10, 28 als Perfekt aufzufassen, besteht kein Grund, da Mt dieselbe Form 19, 27 mit einem Aorist verbindet und auch sonst solche Fehler vermeidet, wie sie bei Mr und in der Ap sich finden. *ὀφείλημα* wie *ὀφειλή* (Mt 18, 32) bezeichnet jede Leistung, zu der einer verpflichtet ist (Rm 13, 7; 1 Kr 7, 3, *ὀφείλειν* Lc 17, 10; Jo 13, 14; Rm 15, 27), besonders aber die Geldzahlung, zu welcher einer durch Aufnahme einer Anleihe sich verpflichtet hat cf Mt 18, 28 ff.; Lc 7, 41; 16, 5 ff. Die Übertragung des Ausdrucks für die Geldschuld, die einer noch nicht zurückbezahlt hat oder überhaupt nicht zu zahlen im Stande ist (Mt 18, 25), auf die Versündigungen (bei Mt selbst v. 15 *τὰ παραπτώματα*, Lc 11, 4 im VU *τὰς ἁμαρτίας* cf Mt 18, 21 mit 18, 23—35; auch 5, 25 f.; *ὀφειλέτης* Lc 13, 4 = *ἁμαρτωλός* 13, 2) setzt die Vorstellung voraus, daß jede Versündigung Nichterfüllung einer Gott gegenüber übernommenen oder von vornherein bestehenden Verpflichtung sei. Einer nicht rechtzeitig bezahlten Geldschuld, welche entweder durch Zwangsmittel eingetrieben oder vom Gläubiger erlassen werden muß, gleicht die Versündigung von vornherein, da die Pflicht, deren Nichterfüllung die Sünde ist, ebenso wie die Unwilligkeit oder Unfähigkeit des Menschen, die Pflicht zu leisten, im Moment des sündigen Handelns bereits konstatirt ist. An der Bildlichkeit des Ausdrucks hat auch *ἀφιέναι* „die Schuld erlassen“ vollen Anteil. Man darf sich nicht durch die häufige, begrifflich ungenaue Verbindung mit *ἁμαρτίας* statt mit *ὀφειλήματα* verleiten lassen, ihm die

---

Bedeutung „verzeihen“ zu geben. In dem Erlaß der Schuld ist auch der Erlaß der eventuell eintretenden Bestrafung der Sünde tatsächlich inbegriffen, aber doch nicht in den Wortbegriff von *ὀφείλημα* aufgenommen. Die Atticisten beschränken diese Bedeutung auf *ὄφλημα* cf Phyrn. ed. Lobeck p. 463. Ähnlich die Entwicklung des deutschen Begriffs „Schuld“. Auch die hebr. und aram. Wörter חוב, חיב entsprechen den griech. *ὀφείλειν*, *ὀφείλημα*, *ὀφειλέτης*, wie סלח dem *ἀφιέναι*.

lischen Vater beten, womit auch bereits gesagt ist, daß es nicht nur ein Gottes würdiges Tun, sondern auch eine Betätigung seiner Liebe mit dem Zweck heilsamer Wirkung sei. Die Bitte an Gott, daß er uns nicht in dem Sinne und mit der Absicht dessen, welcher davon den Namen *ὁ πειράζων* hat (4, 3), versuche d. h. zum Bösen reize, wäre eine Lästerung sogut wie die Behauptung, daß er dies wirklich tue (Jk 1, 13). Die Bitte vermeidet aber auch den Ausdruck, durch welchen anderwärts Gott als der *πειράζων* dargestellt wird Gen 22, 1 (Hb 11, 17); Ex 15, 25; 16, 4, und stellt dagegen Gott vor als den, welcher den Menschen in anfechtungsvolle Lebenslagen hineinbringt. *Πειρασμός* bezeichnet nicht bloß die Handlung des *πειράζειν* (Lc 4, 13) und den Vorgang des *πειράζεσθαι* (1 Pt 4, 12) sondern auch diejenigen Lebenslagen, welche mehr als andere die Gefahr zu sündigen mit sich bringen, sofern sie die sowohl von der eigenen Natur des Menschen (Mt 26, 41; Jk 1, 14) als von der Außenwelt (Mt 4, 8; 1 Jo 2, 12—17), immer aber von Satan (Lc 22, 31; 1 Kr 7, 5; 1 Th 3, 5) ausgehenden Anreizungen zur Sünde verstärken und wirksamer machen. Diese Bedeutung hat das Wort überall, wo wir lesen, daß man in *πειρασμός* oder *πειρασμοί* hineingebracht werde (Mt 6, 13; Lc 11, 4) oder eintrete (Mt 26, 41; Lc 22, 40. 46) oder hineingerate (Jk 1, 2; 1 Tm 6, 9) oder davon ergriffen werde (1 Kr 10, 13), oder daß sie einem zustoßen (AG 20, 19 cf Lc 22, 28; auch *καιρὸς* oder *ὥρα πειρασμοῦ* Lc 8, 13; Ap 3, 10). Mit dem Glauben an die Vorsehung und Weltregierung Gottes ist die Erkenntnis gegeben, daß wie alle anderen Lebenslagen auch diejenigen, welche eine Versuchung zur Sünde in sich schließen, von Gott herbeigeführt werden, oder daß Gott den Menschen in dieselben einführe. Die Übersetzung „Anfechtung“ ist insofern leicht irreführend, als wir dabei vorwiegend an die feindselig und drohend auf uns eindringende Gewalt des Bösen denken, während in der Tat das Böse mindestens ebensosehr durch das sinnlich Angenehme, wie Schönheit und Glanz des Natürlichen, Reichtum, Wohlleben und Ehre zur Sünde lockt, als durch das für die Sinne Unerfreuliche, wie Mangel und Schmerz, Schmach, Verfolgung und Tod vom Guten abschreckt. Die Bitte, daß Gott uns nicht in solche Lebenslagen hineinbringe, welche in der einen oder anderen Richtung eine besondere Anreizung zur Sünde in sich bergen, setzt ebensowenig eine feige Scheu vor dem Leiden wie eine stumpfsinnige Gleichgiltigkeit gegen die Reize des Natürlichen voraus, sondern nur das Bewußtsein der eigenen sittlichen Schwäche, welches auch im Gebet des Frommen zum Ausdruck kommen soll (Mt 26, 41) und das Gegenteil bildet zu dem falschen Selbstvertrauen gegenüber den Gefahren der Versuchung, das auch bei Frommen sich einstellt (Mt 26, 33—35). Es bedarf diese Bitte keiner anderen Einschränkung 89) als die vierte, nämlich der Unterordnung unter die dritte. Sie schließt also nicht aus, daß der Beter, wenn er es als Gottes Willen erkennt und erfährt, daß er durch Lust oder Leid zur Sünde gereizt und in Versuchung erprobt werde, der Versuchung tapferen Widerstand leiste und in Hoffnung auf den Sieg sogar der Anfechtung sich freue (5, 12; Jk 1, 2). Der Bitte um Verschonung mit Versuchung tritt, weil sie in verneinender Form ausgesprochen ist, mit *ἀλλά* die Bitte gegenüber, daß Gott uns von oder, genauer dem griech. Ausdruck entsprechend, vor dem Bösen rette d. h. uns davor bewahre, daß wir der Gewalt des Bösen anheimfallen: 90) Auch hier wieder wie 5, 37. 39 entsteht die Frage, ob *ὁ πονηρός*, was dann den Teufel bezeichnen würde, oder *τὸ πονηρόν* zu grunde liege. Die zu jenen Stellen begründete Entscheidung für die Auffassung als Neutrum wird auch hier die richtige sein; denn, wenn uns die Erwähnung der Versuchung an den Versucher schlechthin erinnert, so ist doch der *πειρασμός* vorhin unter den Gesichtspunkt nicht einer satanischen Versuchung, sondern einer göttlichen Fügung

---

89) Eine Neigung zur Umdeutung zeigt sich früh genug im Abendland, so daß Marcion (GK II, 472) auch in diesem Punkt einer kirchlichen Überlieferung sich angeschlossen haben wird. Schon Tertull. de orat. 8 schreibt: *„ne nos inducas in temptationem“, id est: ne nos patiaris induci ab eo utique, qui temptat,* und die älteste lat. Bibel (k und Cypr. orat. 25) hat *ne passus fueris* (Cypr. *patiaris*) *nos induci in temptationem.* So auch Arnobius jun. (im 5. Jahrh. Mönch in Rom) s. Morin, Revue Bénéd. 1911 p. 175. Eine kühnere Änderung schlich sich in die Gebetspraxis ein. Hier. zu Mt 26, 41 Vall. VII, 226 *in oratione dominica dicimus: ne nos inducas in tentationem, quam ferre non possumus.* Dasselbe zu Ez 48, 16 Vall. V, 609 *quotidie in oratione dicentes* etc. Ambros. de sacram. V, 18. 29 kennt als Text nur den alten Cyprians mit der Umstellung *induci nos,* und fügt § 29 nur als Antwort auf die Frage, wie das gemeint sei (*quid dicat*), hinzu *quam ferre non possumus.* Wahrscheinlich bezieht es sich auch nicht auf einen ev Text, sondern auf die liturgische Praxis, wenn Hil. zu Ps 119 lit. aleph § 15 schreibt: *quod et in dominicae orationis ordine continetur, cum dicitur: non derelinquas nos in temptatione, quam suffere non possumus.* In der Bahn dieser letzteren Umgestaltung haben auch manche Ausleger sich bewegt wie Orig. orat. 29, 9—14. Luther in beiden Katechismen, Grotius u. a.

90) Der Unterschied von *ῥύεσθαι ἐκ*, was voraussetzt, daß man sich bereits in dem betreffenden Zustand, Machtbereich und dgl. befinde (Lc 1, 74; 2 Pt 2, 9; Rm 7, 24; Kl 1, 13; 2 Tm 3, 11; 4, 17; Ex 6, 6; Ps 34, 18; so auch *σώζειν* Jo 12, 27) und *ῥύεσθαι ἀπό* (Rm 15, 31; 2 Th 3, 2; 2 Tm 4, 18; Ps 18, 30; 43, 1, wahrscheinlich auch 1 Th 1, 10; ebenso *σώζειν* Mt 1, 21, AG 2, 40; Rm 5, 9) darf nicht wegen einiger Stellen, wo je nach der Vorstellung die Präpositionen vertauscht werden könnten (Ex 2, 19; 2 Kr 1, 10; Hb 5, 7), übersehen werden. Besonders lehrreich ist der zweimalige Wechsel der beiden Konstruktionen Ps 22, 21. 22. Diejenige mit *ἀπό* bedeutet eine Rettung, wodurch man von der verderblichen Macht ferngerückt wird, anstatt in ihre Gewalt zu kommen, nicht wesentlich verschieden von *τηρεῖν ἀπό* Jk 1, 27; doch erträgt *τηρεῖν* vermöge seines Begriffs auch *ἐκ* ohne Änderung des Sinns Jo 17, 15.

gestellt. Und wie leicht konnte durch ein *ἀπὸ τοῦ διαβόλου* oder *τοῦ πειράζοντος* die Zweideutigkeit vermieden werden! Ist aber das, vor dessen Gewalt behütet zu werden, die Beter von Gott erbitten, *τὸ πονηρόν*, so ist dies auch nicht das Übel, sei es das alltägliche Ungemach des Erdenlebens, seien es besondere Leiden, welche als *πειρασμοί* empfunden werden, sondern wie 5, 37. 39 das Böse, und zwar ohne Unterscheidung zwischen dem Bösen, welches als schädigende Macht feindlich auf uns eindringt, und dem Bösen, welches als verlockende Macht auf uns einzuwirken und sich in unser Inneres einzuschleichen trachtet. Das Übel ist nur insofern inbegriffen, als es dem Bösen als ein Machtmittel dient. Diese Deutung fordert der durch *ἀλλά* ausgedrückte Gegensatz zu der vorigen Bitte. Die positive letzte Bitte geht jedoch über das reine Gegenteil dessen hinaus, womit verschont zu werden, der Inhalt der 6. Bitte ist. Denn nicht nur vor dem Eintritt der *πειρασμοί*, sondern vor allem in denselben, und nicht nur in solchen besonderen Anfechtungen oder im Hinblick auf die Möglichkeit besonderer Gefahren, wie sie die 6. Bitte vergegenwärtigt, sondern allezeit ist die 7. Bitte am Platz; denn in dieser Welt, in welcher die Jünger zu leben und zu beten haben, ist das Böse eine stetig wirkende Macht, bis Gottes Reich erschienen, Gott tatsächlich der allein herrschende König der Welt geworden ist. So umfassend, wie diese letzte Bitte lautet, zielt sie wie die drei ersten auf das Ende dieses Weltlaufs, nur mit dem Unterschied, daß der Beter hier für seine Person die Aufnahme in das zukünftige Gottesreich herbeiwünscht cf 2 Tm 4, 18. So mündet der Schluß des Gebetes in seinen Anfang zurück. Denn daß das Gebet hiemit schließt und daß die uns geläufig gewordene Doxologie ebensowenig von Mt wie von Lc herrührt, steht schon nach der äußeren Bezeugung des Textes außer Zweifel.[91] Wenn sie echt wäre, würde es noch befremdlicher sein, als es ohnehin ist,[92] daß v. 14f. über die dazwischenliegenden Sätze von v. 13 hinweg auf v. 12 zurückgreift; denn offenbar zur Bestätigung des Verhältnisses, in welches die 5. Bitte den Schulderlaß Gottes zu dem Schulderlaß der betenden Jünger gestellt hat, und der mittelbar darin enthaltenen Mahnung, an letzterem es nicht fehlen zu lassen, dient die Erklärung, daß die Verzeihung, welche die Jünger ihren Mitmenschen, die sich gegen sie verfehlt haben, angedeihen lassen, die unerläßliche Bedingung der göttlichen Sündenvergebung sei, die sie für sich selbst erbitten.[93]

---

[91] Die Doxologie fehlt 1) gänzlich in ℵBDZ, einigen Min (Miller zählt 7), Acta Thomae 251, 1, den meisten Lat (mit Ausnahme von kfg^1) Vulg, Kop. Sie ist 2) als Textbestandteil unbekannt den Auslegern Tert., Cypr., Orig., Cyrillus Hieros. cat. mystag. 5, 18, Hier., Aug., Gregor Nyss., Max. Conf. 3) Sie ist in sehr mannigfaltiger Form überliefert: a) EGKLM etc., die Masse der Min, S^1S^3Sh, g^1q: *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.* b) Sc ohne *καὶ ἡ δύναμις* und mit *τοὺς αἰ. τῶν αἰώνων* (dies auch S^1; Ss ist zu Mt defekt, zu Lc 11, 4 haben ScSsS^1 keine Doxologie). c) Did. 8, 2 *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.* d) k *quoniam est tibi virtus in saecula saeculorum* (ohne *amen*). e) Sah „weil dein ist die Macht und die Stärke in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen". f) Nur *δόξα* das alte Amulet S. 269 f. A 66. Es ist also sehr früh das Bedürfnis eines doxologischen Schlusses empfunden und in verschiedener Weise befriedigt worden, zuerst in der Liturgie, sodann im Bibeltext. Wie das VU in der römischen Kirche regelmäßig ohne diesen Schluß gebetet wird, so ist die gleiche Übung in der lutherischen Abendmahlsliturgie ein Denkmal des ursprünglichen Schrifttextes.

An die Belehrung über die Mildtätigkeit und das Gebet schließt sich v. 16—18 eine solche über das Fasten von ganz gleicher Anlage wie v. 2—4 und 5—6, so daß die Auslegung großenteils schon zu jenen Stellen gegeben ist. Auch in dieser Beziehung zeigt Jesus, daß er nicht nur das Gesetz, welches kein anderes Fasten als dasjenige des Versöhnungstages vorschreibt (Lev 16, 29; 23, 27ff.), sondern auch die durch die freiere Sitte üblich gewordenen Formen der Frömmigkeit mit dem Geist aufrichtiger Frömmigkeit zu erfüllen und keineswegs sie abzuschaffen gesonnen sei. Es handelt sich hier nicht um ein allgemeines Fasten der jüdischen Gemeinde, wie es am Versöhnungstag, dem großen Fasttag (AG 27, 9), oder sonst regelmäßig zur Erinnerung an Tage nationalen Unglücks gehalten oder außerordentlicher Weise z. B. beim Ausbleiben des Regens angeordnet wurde; denn die Beteiligung des Einzelnen an solchem Fasten konnte nicht, wie es Jesus gebietet, geheim gehalten werden; sondern um ein Fasten, wie es die Frommen freiwillig, sei es aus besonderem Anlaß, sei es regelmäßig für bestimmte Tage auf sich nahmen (Lc 18, 12 cf 5, 33; Mt 9, 14; Mr 2, 18). Nicht als asketische Leistung, als Übung in der Enthaltsamkeit und Tugendmittel, sondern als Ausdruck der Trauer über die Sünde und die durch sie veranlaßten göttlichen Strafgerichte sowie des Ernstes, womit man die Vergebung der Sünden und die Verschonung mit der Strafe erbitten wollte, war das Fasten in Israel von altersher eine Begleiterscheinung des anhaltenden, insbesondere des bußfertigen Gebetes. Fasten und Trauern[94] gehört ebenso zusammen, wie Fasten und Beten;[95] daher war es natürlich, daß an Buß-, Bet- und Fasttagen der Volksgemeinde auch in Kleidung und sonstiger Lebenshaltung die Trauer zum Ausdruck kam. Aber in Zeiten, in welchen die Frömmigkeit zur Sache einer von dem unreinen Volk sich absondernden Partei geworden war und doch noch als ein ehrenvoller Vorzug vom Volk gewürdigt wurde, war den Heuchlern, die Jesus auch hier als abschreckendes Beispiel nennt (v. 16), durch jene an sich sehr angemessene Sitte ein besonders augenfälliges Mittel dargeboten, mit ihrer Frömmigkeit und zwar gerade mit der durch kein Gesetz vorgeschriebenen Äußerung derselben in freiwilligem und privatem Fasten sich sehen zu lassen. Bei strengerem Fasten unterließ man das Waschen des Gesichts und das Salben des Haupthaars, ging barfuß und trug im Verkehr ein finsteres Wesen bis zur Unterlassung jeden Grußes zur Schau.[96] Wenn Jesus alles dies den Jüngern untersagt und das gerade Gegenteil gebietet, redet er nicht in Bildern, sondern veranschaulicht in charakteristischen, dem wirklichen Leben entnommenen Beispielen die falsche und die rechte Art des Privatfastens; und sowenig er v. 6 das Gemeindegebet verboten hat, hat er hier das Fasten der Volksgemeinde verworfen, welches weder verborgen bleiben, noch der gemeinsamen äußeren Formen entraten kann.

---

[92] Es gehört dies zu den Anzeichen, daß der Abschnitt v. 7—15 durch künstliche Komposition des Mt seine Stelle und Anordnung erhalten hat. Die Auslassung von γάϱ v. 13 in D*L erklärt sich aus dem Befremden über die wenig natürliche Anknüpfung, welche Mr 11, 25 durch eine andere, auch nicht gerade einleuchtende ersetzt ist. Klarer ist die selbständige Ausführung des Gedankens Mt 18, 23—35, nur daß es sich dort nicht wie 6, 12. 14. 15 um die Gottes Vergebung begehrenden Jünger im Verhältnis zu ihren Mitmenschen überhaupt, sondern um die der Sündenvergebung Gottes bereits teilhaftig gewordenen Jünger im Verhältnis zu ihren Mitjüngern (cf 18, 15—22) handelt.

[93] Die chiastische Verteilung der Objekte des ἀφιέναι auf v. 14^a und 15^b, während ein solches v. 14^b und 15^a zu suppliren ist, wurde früh zerstört, indem v. 15^a schon B Sc Sah Kop und die übrige Masse (gegen ℵ D, k a c g^1 h Vulg, S^1) τὰ παραπτώματα αὐτῶν, v. 14^b manche (z. B. L Kop beides) auch noch τὰ παϱ. ὑμῶν einsetzten.

Nachdem die Gerechtigkeit, welche Jesus von seinen Jüngern als Bedingung der Aufnahme in das Gottesreich fordert (5, 16—20), 5, 21—48 im Gegensatz zu der Oberflächlichkeit rabbinischer Gesetzesauslegung und 6, 1—18 im Gegensatz zu den Auswüchsen pharisäischer Frömmigkeit dargestellt ist, folgt 6, 19—34 ein Abschnitt, dessen Zusammenhang mit dem, was vorangeht, nicht sofort auf der Hand liegt. Er zerfällt in zwei Teile, welche nicht nur durch den auf beide bezüglichen allgemeinen Satz v. 24, sondern auch durch die unverkennbare Verwandtschaft des Inhalts mit einander verknüpft sind. Das Ansammeln von Reichtümern, wovor v. 19—23, und das Sorgen um die notwendigsten Lebensbedürfnisse, wovor v. 25—35 gewarnt wird, oder, wie es 13, 22 heißt, der Betrug des Reichtums und die weltliche Sorge sind entgegengesetzte, aber aus wesentlich der gleichen Gesinnung und Stellung zu den irdischen Gütern hervorgehende Verirrungen, und das Urteil v. 32^{a}, welches diese Gesinnung zunächst in bezug auf das Sorgen als eine heidnische bezeichnet, gilt nicht minder von der *φιλαργυρία* und *πλεονεξία*. Daß trotzdem in diesem Abschnitt nicht etwa der

---

[94] Mt 9, 14 f.; Mr 2, 18—20; Joel 2, 12; Sach 7, 5; 1 Sam 2, 5; 20, 34; 2 Sam 1, 12; Dan 10, 2 f.

[95] (Mt 17, 21; Mr 9, 29) Lc 2, 37; AG 13, 2 f.; 14, 23; 2 Sam 12, 16; Ps 35, 13; Dan 9, 3.

[96] Mischna Taanith I, 4—7; Joma VIII, 1 cf Schürer II, 490.

Gegensatz zu heidnischer Denkweise an die Stelle des bis dahin obwaltenden Gegensatzes zu Schriftgelehrten und Pharisäern tritt, ergibt sich schon daraus, daß auch 5, 47 und 6, 7 auf die Heiden hingewiesen war. Jesus, der zu seinen Jüngern vor den Ohren einer jüdischen Volksmenge redet, predigt auch hier nicht im allgemeinen gegen heidnische und weltliche Denkweise (cf Lc 12, 13—31), sondern zeigt die Unverträglichkeit einer solchen mit der Frömmigkeit, deren sich die Jünger befleißigen sollen und wollen. Eben hierin aber liegt die Verbindung mit den vorigen Redeteilen. Die Pharisäer galten bis dahin als die vorzugsweise Frommen im Volk; aber mit dem frommen Eifer, welchen Jesus ihnen niemals abgesprochen hat, verbanden sich bei vielen Pharisäern und Rabbinen sehr weltliche Interessen. Neben dem Ehrgeiz (6, 2. 5. 16; 23, 5—8; Lc 14, 1. 7—11; Jo 5, 44; 7, 18; 12, 43) wird besonders auch die Geldliebe ihnen nachgesagt.[97] So gehört also auch dieser Redeteil zur Ausführung von 5, 20. — Nicht jeder Gelderwerb, sondern die Aufspeicherung großer Vorräte, und insbesondere die Ansammlung großer Geldsummen, gleichviel ob man sie in einer Bank als zinstragendes Kapital anlegt (cf 25, 27; Lc 19, 23), oder wie der Geizhals des reichen Barvorrats sich freut, ist ein *ϑησαυρίζειν ϑησαυρούς* v. 19. 20. Durch das sonst entbehrliche *ὑμῖν* dabei ist ausgedrückt, daß es sich nicht um die Ansammlung und Aufbewahrung von Mitteln zu einem darüber hinausliegenden Zweck handelt, sondern daß der eigene Besitz von Reichtümern der Zweck ihrer Ansammlung ist. Der rechte Ort, wo man Schätze aufhäufen muß, wenn man nicht bittere Enttäuschung erleben und zugleich an der Seele Schaden erleiden soll, ist nicht die Erde, sondern der Himmel. Das *ἐπὶ τῆς γῆς* und *ἐν τῷ οὐρανῷ* ist nämlich nicht als Attribut zu *ϑησαυρούς* zu fassen, was statt des vierfachen *ὅπου* ein *οὕς* erfordern würde, sondern Adverbiale zu *ϑησαυρίζειν*, natürlich nicht als ob der Schätze sammelnde Mensch selbst sich ebensogut im Himmel als auf der Erde befände, sondern die Erde oder der Himmel sind die Orte, wo man, gleichviel wo man sich selbst befindet, Schätze anhäufen kann, die Schatzkammern oder allgemeiner die Gebiete, in welchen sich diese befinden. Ein Tun, welches auf Erden geschieht, aber zur Folge hat, daß man im Himmel einen Schatz anhäuft (Mt 19, 21), wird in prägnanter Rede ein *ϑησαυρίζειν ἐν οὐρανῷ* genannt. Daraus ergibt sich dann von selbst, welcher Art die Schätze im einen wie im anderen Falle sind. Nur Irdisches kann man auf Erden in einem Kasten (cf 2, 11) oder Geldsack (Jo 12, 6) oder einer Schatzkammer (*γαζοφυλάκιον* Jo 8, 20) niederlegen und aufbewahren. Im Himmel aber kann der auf Erden lebende Mensch durch nichts anderes Schätze für sich ansammeln, als durch ein Gott wohlgefälliges Verhalten, welches bei Gott im Himmel unvergessen bleibt und gleichsam als ein Guthaben angeschrieben wird, um dereinst als Lohn ausgezahlt zu werden. Daß dies ebensowohl durch geduldiges Tragen des Leidens um Gottes und Christi willen, als durch Wohltaten, die man den Mitmenschen erweist, zu erreichen ist, zeigt die Vergleichung von 5, 12 und 19, 21. Dies beides ist eine sichere und eine reiche Zinsen tragende Kapitalanlage cf 1 Pt 1, 4—9; 2 Kr 4, 17; 2 Tm 1, 12 und oben zu 5, 12. Einen starken Beweggrund enthalten die Mahnungen von v. 18. 20 schon in sich selbst durch die Erinnerung, daß auf Erden, aber nicht im Himmel, Motte und Wurm (eigentlich „Fresser“) 98) ihr zerstörendes Werk üben und Diebe einbrechen und stehlen. Wer mag die Anhäufung von Gütern, die so vielen Gefahren ausgesetzt sind, zum Ziel seines Strebens machen! Noch größer aber ist die Gefahr für das innere

---

[97] Lc 16, 14 angeschlossen an den Spruch von den zwei Herren (v. 13 = Mt 6, 24) und mit diesem zwischen die Parabeln vom ungerechten Haushalter und dem reichen Mann und Lazarus gestellt. Auch Lc 12, 13—34 scheint mit dem Wort vom Sauerteig der Pharisäer 12, 1 zusammenzuhängen. Ferner Mr 12, 40.

---

98) Während *βρῶσις* sonst entweder die Handlung des Essens und Verzehrens bezeichnet (Gen 2, 9. 16; Sap Sal 4, 5; 1 Kr 8, 4) oder wie *βρῶμα* das, was verzehrt wird (Gen 25, 28; Jerem 34, 20 cod. B; Jo 4, 32; 6, 27), scheint es hier neben der Motte nicht deren Tätigkeit, das Zerfressen der Wollenstoffe (cf Jk 5, 2), sondern ein zweites Subjekt der Zerstörung bezeichnen zu müssen. In der Tat entspricht *ἡ βρῶσις* Mal 3, 11 (am deutlichsten nach cod. A) einem האוכל „der Fresser“ d. h. die Heuschrecke. Es findet sich als Variante statt *βρώματα* neben *ἰός* gestellt Ep Jerem 12 (al. 11), vom Syrer durch חכלא „Verwesung“ übersetzt. Mt 6, 20 hat S^1 אכלא, Sh אכלנא (Sc hier offenbar nach dem Diatessaron d. h. Lc 12, 33 cf Forsch I, 136, hat von den beiden Subjekten nur *σής* wiedergegeben, Ss fehlt). Die ältesten Lat (k, Cypr. test. III, 1; de opere et eleem. 7; auch noch Aug. z. St.) *comestura*, die jüngeren (a b g^1 etc., auch Vulg) *aerugo*, dieses aber durchweg gegen alle sonstige Überlieferung von Just. apol. I, 15 an vor *tinea* (*σής*) gestellt. Die schon hiedurch verdächtige Übersetzung *aerugo*, Rost, paßt nicht Ep Jer v. 11 oder 12 (s. vorhin). S^{1}Sh haben *βρῶσις* wahrscheinlich richtig von einem fressenden Insekt verstanden, denn אכלא heißt nicht das Essen oder Speise, Fraß, sondern Esser (Targ. und Syr. Jud 14, 14; Syr. auch Mal 3, 11), אכלן der starke Esser (jer Maasroth fol. 50^d) und אכלא טינא ist bab. Baba bathra 73^b Name eines Parasiten am Leibe gewisser Fische. Der griech. Mt übersetzte hier nach Art der LXX Mal 3, 11 weniger glücklich. Da die Motte an prachtvolle Wollstoffe denken läßt (Jk 5, 2; Lc 16, 19; Jes 50, 9), wird unter dem „Fresser“ ein anderes Insekt oder sonstiges Tier zu verstehen sein, welches anderen wertvollen Vorräten, sei es dem aufgehäuften Korn (Lc 12, 18), sei es den aus kostbaren Hölzern angefertigten Gerätschaften verderblich ist. Dem Gold und Silber und den aus solchem Stoff angefertigten Gegenständen gilt erst der Angriff der einbrechenden Diebe. Die Objektlosigkeit von *ἀφανίζειν* (eigentlich unsichtbar machen, vernichten, dann aber: um seine Schönheit bringen, verunstalten, verwüsten, entweihen Mt 6, 16 cf Cant 2, 15; Jer 2, 11; Ez 35, 34 f.; Dan 9, 18; 11, 31; Sir 21, 18; Test. patr. Levi 2, 16. 17; Jos. bell. II, 15, 5) und *διορύσσειν* (cf 24, 43) und *κλέπτειν* läßt um so mehr die Art dieser Vorkommnisse hervortreten.

Leben, welche daraus erwächst; denn wo das Gut sich befindet, dessen Erwerb oder Vermehrung ein Mensch sich zum Ziel setzt, da ist auch sein Herz oder, wie es in Rücksicht auf die Jünger, die erst zur Entscheidung für und wider aufgefordert werden, statt dessen heißt: da wird auch sein Herz sein, also je nachdem entweder auf der Erde oder im Himmel, d. h. die Gedanken und Wünsche des Herzens, die Liebe und Teilnahme wenden sich unvermeidlich demselben Gegenstand zu, dem man seine Zeit und Kraft widmet.99) Welch' ein Schaden es aber für das gesamte innere Leben des Menschen bedeutet, wenn sein Herz auf möglichst großen Besitz irdischer Güter gerichtet ist, veranschaulicht die doppelte Vergleichung des Herzens mit dem Auge und des Auges mit einer Lampe. Das Auge als das für das Licht empfängliche Organ vermittelt dem Menschen für sein ganzes leibliches Leben die Wohltat des Lichtes und kann daher mit einer Licht spendenden Lampe verglichen oder geradezu die Leuchte oder Lampe des Leibes genannt werden cf 5, 14 f. Den hiedurch ausgedrückten Zweck aber erfüllt das Auge nur dann, wenn es sich in normalem Zustand befindet und nicht durch einen in denselben hineingeratenen Fremdkörper (7, 3) oder durch eine Krankheit oder fehlerhafte Anlage wie Schielen oder Doppeltsehen in seiner Funktion gestört ist. Da hier nicht einzelne bildliche Ausdrücke in die Beschreibung geistiger Zustände eingeflochten sind, sondern ein wirkliches, dem leiblichen Leben entnommenes Gleichnis vorliegt, welches erst v. 23^b auf das innere Leben übertragen wird, so dürfen wir auch die gegensätzlichen Attribute des Auges *ἁπλοῦς* und *πονηρός* nicht als außerhalb des Gleichnisses stehende Attribute der durch das Gleichnis abgebildeten Sache ansehen. Die in anderem Zusammenhang naheliegende Erinnerung an das hebr. עַיִן רָעָה d. h. der neidische, mißgünstige Blick zur Bezeichnung dieser Gesinnung 1) ist hier überdies durch die sachliche Bedeutung dieser RA ausgeschlossen; denn nicht die Mißgunst gegen andere Menschen, sondern die mit der Liebe zu Gott und den ewigen Gütern unverträgliche Richtung des Herzens auf irdische Schätze wird im vorliegenden Gleichnis dargestellt. Das kranke oder sonst durch

---

99) Auch v. 21 wie 5, 29. 39^b; 6, 2. 6. 17 wird nach אB, Sah Kop Lat Vulg von der pluralischen Anrede zur singularischen übergegangen. — Beinahe eine Umkehrung dieses Satzes, aber gleichfalls wahr ist unter den Sprüchen des Sextus Nr. 136 *ὅπου σου τὸ φρονεῖν, ἐκεῖ σου τὸ ἀγαθόν.* Tert. ad mart. 2 cf de anima 57 dreht den Spruch geradezu um, kennt jedoch auch das Richtige Scorp. 3.

1) Sir 14, 10 (hebr. רע, aber im Parallelglied טובה); 34 (al. 31), 13 (nur griech.); Mischna P. Aboth II, 9; V, 19; Mr 7, 22, im AT nur prädikativ „das Auge ist böse“ Deut 15, 9; 28, 54 cf Mt 20, 15 und רַע עַיִן mit und ohne אִישׁ davor Prov 23, 6; 28, 22 „bös in bezug auf das Auge, ein mißgünstiger Mensch“; *πονηρόφθαλμος* interpr. incert.

irgend etwas für seinen Dienst untauglich gewordene leibliche Auge kann ebensogut wie andere sinnliche Gegenstände, von denen das Gleiche gilt, *πονηρός* heißen.[2] So wird auch das gegensätzliche *ἁπλοῦς* den normalen Zustand des leiblichen Auges bezeichnen. Befindet sich an oder in dem Auge nichts Fremdes, wodurch es behindert wird, geradeswegs auf die Gegenstände sich zu richten und ein einheitliches, sicheres Bild derselben in sich aufzunehmen,[3] so ist der ganze Leib licht d. h. alle Teile und Glieder des Leibes genießen die durch das Auge ihnen vermittelte Wohltat des Lichtes, was ihre sichere Bewegung im Raume zur Folge hat, während im entgegengesetzten Fall der ganze Leib finster ist, d. h. der Wohltat des Lichtes entbehrt und mit seinen Gliedern im finsteren Raume umhertappt, zu straucheln und sich zu beschädigen Gefahr läuft, wenn er nicht auf jede Bewegung verzichten will. In der Anwendung auf das geistige Leben tritt dem Auge, welches des Leibes Leuchte ist, das in dem Menschen befindliche Licht gegenüber. Es bezeichnet daher auch hier v. 23b wie 5, 14 *τὸ φῶς* nicht das Element des Lichts, sondern den Licht spendenden Gegenstand (= *ὁ λύχνος* v. 22), und zwar in genauem Anschluß an das Gleichnis selbst dasjenige inwendige Organ des Menschen, welches wie das Auge für das Licht empfänglich und daher dem ganzen Organismus Licht zu spenden fähig ist. Hierunter etwas anderes verstehen zu wollen als das Herz, wäre bei dem engen Zusammenhang von v. 22f. mit v. 21 mutwillig. Das Herz ist das Organ des inneren Lebens, welches die für die richtige Führung des Lebens erforderliche Erkenntnis in sich aufnimmt und dieselbe wiederum von sich ausströmen und über das gesamte Leben sich verbreiten läßt, wenn es in normalem Zustand ist. Wenn es dagegen Finsternis d. h. das Gegenteil eines leuchtenden Lichtes ist,[4] wenn es gleich einem kranken Auge zu jenem doppelten Dienst untauglich ist, so tritt nicht nur das Gleiche ein, was v. 23a im Gleichnis als Folge des abnormen Zustandes des leiblichen Auges angegeben war, sondern es wird der Schade ein unvergleichlich größerer sein, weil das von dem Herzen aus bestimmte innere Leben ein unvergleichlich feinerer und zugleich wertvollerer Organismus ist, als das leibliche Leben. Aus dem gegensätzlichen Vergleich nämlich des geistigen und des leiblichen Lebens ist offenbar der Ausruf zu verstehen: 5) wie groß ist dann oder wird dann die Finsternis sein! d. h. wie viel größer und schlimmer, als die Folge einer abnormen Beschaffenheit des Auges für das gesamte leibliche Leben ist, wird die Folge eines damit zu vergleichenden Zustandes des Herzens für das ganze Seelenleben sein! Diese Anwendung des Gleichnisses und das Gleichnis selbst ist um so mehr im Zusammenhang mit der Mahnung von v. 19—21 zu verstehen, je unverkennbarer v. 24 jene Mahnung weiterführt. Da den Jüngern, welche fromm sind und dem Himmelreich zustreben, das Schätzesammeln auf Erden untersagt war unter Hinweis darauf, daß dies auch die Richtung ihres Herzens bestimmen würde, so war schon damit die Unverträglichkeit des Strebens nach irdischen Schätzen mit dem Streben nach dem Himmelreich mittelbar ausgesprochen. Darum war auch im Gleichnis nicht die Blindheit des Auges als Bild des zu vermeidenden Herzenszustandes gebraucht, sondern ein solcher Zustand des Auges, welcher dasselbe hindert, seinen Gegenstand gerade anzuschauen und sein Ziel fest und sicher zu erfassen. So soll auch das Herz dessen, der fromm sein will, schlicht und gerade auf das erwählte Ziel seines Strebens gerichtet sein und dieses ausschließlich ins Auge fassen, statt nach anderen Zielen hinüberzuschielen (cf zu 5, 8 und 5, 48). Daß es so nicht bloß sein soll, sondern daß es gar nicht anders sein kann, ist durch v. 21 vorbereitet, in v. 22—23 angedeutet und wird nun v. 24 durch ein neues Gleichnis mit beifolgender Anwendung auf die Jünger kraftvoll ausgesprochen. Sowenig ein Mensch gleichzeitig zwei Herren als Sklave dienen kann, können auch die Jünger Gotte und zugleich dem Mamon dienen; und so gewiß der, welcher jenes versuchen wollte, bald dahin kommen würde, daß er nur einem der beiden Herren seine Liebe und Anhänglichkeit zuwendete, den anderen aber haßte und verachtete, würden auch die Jünger bald genug die Vergeblichkeit des Versuches einsehen, Gottesknechtschaft und Mamonsknechtschaft mit einander zu verbinden. Mit dem einen Herzen, welches der Mensch besitzt, soll er Gott allein lieben und ihm anhangen, den Mamon aber verachten; sonst wird er durch sein Trachten nach dem Mamon zum Abfall von Gott und

---

[2] Mt 7, 17f. *καρποί*, Ap 16, 2 *ἕλκος κακὸν καὶ πονηρόν*, wie auch wir „ein bösartiges Geschwür, ein böser Finger“. So auch klass. sehr gewöhnlich von schlimmen körperlichen Zuständen s. die Lexika, insbesondere *πονηρῶς* (andere wollten *πονήρως*) *ἔχειν* s. Lobeck ad Phryn. p. 389.

[3] Cf Tert. c. Marc. I, 2 *Lippientibus etiam singularis lucerna numerosa est.* Dasselbe Hieron. und Theoph. lat. zu Mt 6, 22 Forsch II, 39.

[4] Hier wie Eph 5, 8 ist *σκότος* nicht geradezu = *σκοτεινός*, sondern, wie *φῶς* leuchtender Körper, ein kein Licht von sich ausstrahlendes Ding. Der Übergang zu der abstrakten Bedeutung in *τὸ σκότος* (= *ἡ σκοτία*) *πόσον* bereitet keine Schwierigkeit.

---

5) Wenn die durch *πόσον* ausgedrückte Steigerung an der Finsternis der inneren Leuchte (des Herzens = des Auges) gemessen sein sollte, so daß gesagt wäre, noch viel dunkler als die dunkle innere Leuchte sei der übrige Organismus, welchen die Leuchte erhellen soll, so müßte der Gegensatz der Subjekte ausgedrückt und betont sein, was wohl im Gleichnis, aber nicht in dieser Anwendung geschieht. Es würde aber auch die Anknüpfung durch *οὖν* v. 23^b unklar sein; denn aus dem Gleichnis an sich würde nur folgen, daß auf dem höheren Gebiet ebenso wie auf dem niederen die Dunkelheit des das Licht vermittelnden Organs Dunkelheit des ganzen Organismus zur Folge habe. Die Steigerung ergibt sich erst aus dem Gegensatz des Augenlichts und des inneren Lichts, des Leibeslebens und des Seelenlebens.

zur Feindschaft gegen Gott getrieben werden (cf Jk 4, 4). Daß der griech. Mt und auch Lc in demselben Spruch sowie in den dort damit verbundenen Sätzen (Lc 16, 9—13) statt *πλοῦτος*, *ἀργύρια* oder *χρήματα* das aram. Wort, welches Jesus gebraucht hat, in der griech. Schreibung *μαμωνᾶς*[6]) beibehalten haben, erklärt sich nicht daraus, daß dieses Wort wie etwa *raka* 5, 22 überhaupt schwer oder durch keines jener griech. Wörter ganz befriedigend zu übersetzen gewesen wäre. Da der Spruch Lc 16, 13 trotz des ganz verschiedenartigen Zusammenhangs beinah buchstäblich mit Mt 6, 24 übereinstimmt, nur durch ein *οἰκέτης* bereichert, welches einige Hss auch in den Text des Mt eingetragen haben, so darf man annehmen, daß der leicht behältliche Spruch schon vor Entstehung des griech. Mt zu der Zeit, da die in dem aram. Mt. enthaltenen *λόγια* mündlich gedolmetscht zu werden pflegten (oben S. 13f.), bei den griech. Christen in dieser Form wie ein Sprichwort sich festgesetzt hatte. Dem beider Sprachen mächtigen Dolmetscher aber lag es nahe, hier den Originallaut festzuhalten, weil das Fremdwort besser als ein geläufiges griechisches Wort geeignet schien, wie ein Eigenname des personificirten Geldes zu dienen. Personificirt aber ist das Geld durch die Gegenüberstellung von Gott und Geld als der beiden Herren, zwischen welchen der Mensch zu wählen hat. Das Geld, welches als Mittel zu höherem Zweck seinen untergeordneten Wert behält und dessen Besitz selbst für Werke der Frömmigkeit, wie Jesus sie von seinen Jüngern erwartet (v. 2—4. 20), die Voraussetzung bildet, wird zu einem Herrn, welcher den Menschen zu seinem Sklaven macht, wenn dieser die Ansammlung von Geld und irdischem Gut zu einem Zweck seines Lebens und Strebens macht und in folge davon sein Herz daran hängt (v. 21), und zwar zu einem Herrn, der keinen anderen neben sich duldet, also auch die Liebe zu Gott dem Herrn von ganzem Herzen (22, 37) und den hingebenden Dienst, den Gott von seinen Knechten fordert, ausschließt. Ein Knecht des Mamon wird aber auch der, welcher der ungläubigen Sorge in seinem Herzen Raum gibt. Denn, weil die Jünger nicht Gott und dem Mamon zugleich dienen können, darum gebietet Jesus ihnen, der Sorge um Nahrung und Kleidung sich zu entschlagen (v. 25, auch Lc 12, 22 wird der gleiche Satz durch *διὰ τοῦτο* an eine ähnliche Rede angeschlossen). So verkettet der Satz v. 24 den Abschnitt vom Schätzesammeln v. 19—23 mit dem vom Sorgen v. 25—34.

---

[6]) So (nicht *μαμμωνᾶ*) alle Unc und die meisten Min, auch die ältesten Lat kab und Vulg; junghebr. מָמוֹן, Geld, Vermögen, oft c. genit. des Besitzers z. B. Pirke Aboth II, 12; Mechilta zu Ex 18, 21; Sifre zu Num 25, 1; aram. und syrisch ebenso, stat. emph. מָמוֹנָא, daher die griech. Form Mt 6, 24; Lc 16, 9—13; Onkelos Gen 37, 26 = בצע Gewinn; derselbe wie auch Pesch. Ex 21, 30 = כפר Schadenersatz in Geld; Targ. Ps 44, 14 = הון, LXX *τιμή*. Im Syrischen, wie es bei Antiochien gesprochen wurde, war das Wort so gewöhnlich, daß Chrys. nicht nötig hatte, es in der Predigt zu erklären, sondern ohne weiteres *χρυσός* dafür einsetzte. Gegen diese Übersetzung erklärt sich Hier. Anecd. Maredsol. III, 2, 86 und behauptet, im Hebr. bedeute es vielmehr *divitiae*, eine Übersetzung, die er auch da festhält, wo er *mamona* ausdrücklich für ein syr. und nicht hebr. Wort erklärt epist. 121, 6 cf epist. 22, 31 und zu Mt 6, 24; cf Op. imperf. 83; Onomast. sacra ed. Lag. 183, 39. — Adam. dial. c. Marc. berl. Ausg. p. 58, 1 erklärt *τὰ χρήματα τὰ ἀργυρᾶ*, die alte Version wohl ursprünglicher *pecuniam dicit gentili lingua*, d. h. in der Volkssprache bei Antiochien cf Ztschr. f. Kirchengesch. IX, 232f. 238f. — Tert. c. Marc. IV, 33, der vielleicht einen Juden oder Punier gefragt hat (er sagt dem Leser *si interpretem non habes*), übersetzt *nummus*. August. serm. dom. in monte II, 47 und anderwärts unterscheidet das hebr., richtiger aram. *mamona*, wovon er gehört hat, daß es *divitiae* bedeute, und das ihm von Haus aus bekannte punische Wort *mamon* welches *lucrum* bedeute cf Schröder, Phönic. Sprache S. 30. Auf die Schreibung mit *m* oder *mm* in den Ausgaben, zumal der lat. Väter ist nichts zu geben, was wegen der zweifelhaften Etymologie zu bedauern ist. Hierüber s. in Kürze Nestle, Encycl. bibl. col. 2914. Daß das Wort Name eines heidnischen Gottes sei, ist eine mittelalterliche Fabel. Andrerseits scheinen nach Iren. III, 8, 1 (wo auch sonderbare etymologische Gelehrsamkeit zu lesen ist); Tert. c. Marc. IV, 33; Adamantius l. l. die Marcioniten es versuchsweise auf den Judengott gedeutet zu haben. Gregor Nyss. hielt es für einen der Namen des Teufels Beelsebul. Nach Nikolaus Lyr. zu Lc 16, 9 cf 16, 13 und Mt 6, 24 war es zuerst Name eines Dämons. der es mit dem Geld zu tun hat, dann auf dieses übertragen. Die Personifikation des Geldbesitzes als eines Herrn legte derartiges nahe cf Tert. l. l. *dominatorem totius saeculi nummum scimus omnes*. Von reichen Witwen sagt die syrisch und lateinisch erhaltene Didascalia III, 7, 3f. ed. Funk I, 194): *de solo Mammona cogitant, quarum Deus est sacculus* (syr. + *et venter* nach Phl 3, 19): *„ubi est thesaurus eorum* (sic), *ibi est mens eorum*“ (cf Mt 6, 21). Einige Zeilen weiter wird von der einzelnen Witwe gesagt: *servit autem Mammonae, id est lucro, Deo autem placere non potest.* Cf auch Orig. hom. 7, 3 in Jerem. in Anlehnung an Phl 3, 19.

Im Unterschied von *φροντίς, φροντίζειν* (Tit 3, 8), der tätigen Fürsorge (*cura*), an welcher der *φρόνιμος* es nicht fehlen läßt, bezeichnet *μέριμνα, μεριμνᾶν* [7]) die das Gemüt gleichsam spaltende, hin und her zerrende Erwägung der Möglichkeiten, insbesondere der schlimmen Möglichkeiten, die beunruhigende Sorge (*sollicitudo*). Solche Sorge, welche den Menschen zu einem haltlosen *δίψυχος* macht (Jk 1, 8) und nur durch gläubiges Gebet überwunden werden kann, sollen die Jünger weder ihrer Seele d. h. der Erhaltung ihres physischen Lebens, noch ihrem Leibe, sofern er außerdem noch der Kleidung bedarf, zuwenden, was in den zweifelsvollen Fragen, was sie essen und womit sie sich bekleiden sollen, zum Ausdruck kommen würde.8) Die Erinnerung, daß das Leben und der Leib, welche kein Mensch selber sich geben kann, mehr sind, als Nahrung und Kleidung, die doch nur Mittel zur Erhaltung des Lebens und Beschützung des Leibes sind, ergibt von selbst den Gedanken, daß der Gott, welcher durch die größere Gabe von Leib und Leben seinen Willen kundgetan hat, daß wir leben, auch das Geringere, die Mittel zur Verwirklichung dieses Zwecks nicht versagen werde. Der Hinweis auf die Vögel, die nicht nur von quälender Sorge frei sind, sondern nicht einmal die Arbeit tun, durch welche der Mensch pflichtmäßig für seine Nahrung in der Zukunft Fürsorge trifft (cf Ps 104, 13—18), ist nicht nur ein beweisendes Beispiel der Fürsorge Gottes für die Erhaltung des von ihm geschaffenen Lebens, sondern enthält auch ein neues Motiv des Vertrauens zu dieser Fürsorge Gottes; denn der Gott, welcher die Vögel ernährt, ist der himmlische Vater der Jünger. Zu ihnen steht Gott in einem sie sogar vor den übrigen Menschen, vollends also vor den Tieren auszeichnenden Verhältnis. Wie sollte Gott ihnen, die er als seine Kinder liebt, geringere Fürsorge zuwenden, als jenen! Die zweifelnde Sorge um den Lebensunterhalt ist aber nicht nur unfromm, weil ein Zeichen des Mißtrauens gegen Gott, sondern ist auch töricht, weil vergeblich. Dies soll die Frage zum Bewußtsein bringen: „wer aber von euch vermag durch sein Sorgen9) seiner Lebensdauer eine einzige Elle hinzuzufügen“ (v. 27)? Die Übersetzung von *ἡλικία* durch Statur, Leibeslänge10) ist schon darum abzulehnen, weil v. 26 von der *ψυχή*

---

[7]) Die neueren Etymologen wie Curtius 5. Aufl. S. 310 lehnen wohl mit Recht die direkte Herleitung der Worte *μέριμνα, μέρμηρα* von *μερίζειν* ab, können aber doch einen etymologischen Zusammenhang mit *μείρομαι, μέρος, μερίζω* nicht in Abrede stellen s. Prellwitz, Etymol. Wörterbuch S. 197. Das philologisch nicht gebildete Sprachbewußtsein scheint diesen Zusammenhang empfunden zu haben. 1 Kr 7, 33 lautet das recht verstandene *μεμέρισται* wie eine etymologische Ausdeutung von *μεριμνᾶν*, und dem *ἀμέριμνος* 7, 32 entspricht *τὸ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως* v. 35. Die gleiche Anschauung Lc 10, 41. Daß auch die Frommen sich der hin und her zerrenden *μέριμνα* schwer entschlagen können (2 Kr 11, 28; Phl 2, 20), ändert nichts daran, daß sie ein in der sittlichen Schwäche und dem Mangel an starkem Glauben begründetes Übel ist, dessen der Christ sich erwehren soll Phl 4, 6; 1 Pt 5, 7.

---

8) Gegen א, wenige Min, Sc, kab, Vulg, hatten schon zur Zeit des Hier. *nonnulli codices*, später die meisten hinter *φάγητε* noch *ἢ* (so B Φ, cg^1h, Kop) oder *καὶ τί πίητε* cf. v. 31.

9) Sollte *μεριμνῶν*, welches hier gewichtigere Zeugen gegen sich hat, als Lc 12, 25 (nämlich zu Mt Sc, abhkm Hil [D und Ss fehlen], zu Lc nur D und wenige Min) unecht sein, so dürfte man es hinzudenken.

10) So Sc Ss Sh S^1 und die meisten Lat (*statura*, schon Tert. spect. 23; Hil. wechselnd mit *proceritas*), unter den Auslegern Chrys., Luther, Grotius, Bengel, Fritzsche, Hofmann zu Lc 12, 25. Besser schon die älteste Gestalt der lat. Bibel: k (Mt) *ad aetatem suam*, e (Lc) *ad statum aetatis suae*. Die Übersetzung Lebensalter (z. B. Achelis) ergibt allerdings auch keinen erträglichen Sinn, s. oben, wohl dagegen die gleichfalls klass. Bedeutung Lebenszeit, Dauer eines Menschenlebens (daher auch = *γενεά*, Gesamtheit der gleichzeitig Lebenden). Zu den Beispielen bei Pape cf Jos. bell. I prooem. 6 *τὰ προγενέστερα τῆς ἐμῆς ἡλικίας* im Gegensatz zu dem selbsterlebten Stück der Geschichte; Sterret Epigr. journey p. 152 nr. 136 *ὄγδοον ἡλικίης προλαβόντ᾽ ἐνιαυτόν*, Eus. quaest. ad Steph. bei Mai, N. patr. bibl. IV, 1, 219 *τριακοστὸν ἄγων τῆς τοῦ σώματος· ἡλικίας ἔτος*. — Eusebius (bei Mai, N. patr. biblioth. IV, 1, 177 f.) zu Lc 12, 25 f. verbindet beide Deutungen

und der Fristung des Lebens, noch nicht vom *σῶμα* die Rede ist, wozu erst v. 28 übergegangen wird. Es ist ferner auch ohne den Zusatz, welcher Lc 12, 25f. diesem Satz beigefügt ist und das dort fehlende *ἕνα* bei *πῆχυν* reichlich aufwiegt, klar, daß hier etwas genannt sein muß, was, verglichen mit dem, was der Mensch mit seinem Sorgen um die Nahrung erreichen zu wollen scheint, etwas Leichtes ist cf 5, 36. Aber seiner Leibeslänge eine Elle zusetzen, d. h. sich plötzlich aus einem Zwerg in einen stattlichen Mann oder aus einem Menschen von gewöhnlicher Größe in einen Riesen verwandeln, wäre ein unglaubliches Mirakel; und daß einer dies nicht vollbringen kann, würde nichts dagegen beweisen, daß er durch Sorgen und entsprechendes Verhalten sein Leben Jahre lang fristen könnte. Unmöglich ist es freilich auch, dem Lebensalter, in dem man jeweilen steht, ein Stück zuzusetzen d. h. sich plötzlich um einige Jahre älter zu machen, was überdies der Wunsch höchtens von Kindern und Halberwachsenen zu sein pflegt. Es heißt aber *ἡλικία* wie *aetas* auch die Lebenszeit, das Leben in seiner ganzen Längenausdehnung; und wie überhaupt die Ausdrücke für die Maße der Zeit und des Raums vielfach vertauscht zu werden pflegen und wir z. B. von einer Spanne Zeit reden, so ist gerade auch solcher Gebrauch von *πῆχυς* nicht wohl zu bestreiten.[11] Wenn der, welcher die Gewohnheit hat, sich um seine Nahrung Sorge zu machen, der Meinung zu sein scheint, daß er sich dadurch vor Mangel und Tod schützen und sein Leben auf Jahre hinaus fristen könne, so hat er vergessen, daß er sein Leben nicht einmal um ein geringes Zeitmaß zu verlängern im Stande ist.[12] Wie die mannigfaltige Begründung der Mahnung, nicht um die Nahrung zu sorgen, darauf hindeutet, daß solche Sorge den Jüngern keineswegs ferne liege, so setzt die Frage: „und warum sorgt ihr für die Kleidung“

---

von *ἡλικία*: „noch niemand hat durch Sorgen seiner Leibesgröße ein Stück zugesetzt; aber auch den Abstand eines einzigen Tages oder den kurzen Zeitraum einer einzigen Stunde kann kein Mensch, der an der vorherbestimmten Grenze seines Lebens angelangt ist, zusetzen“.

[11] Die spöttische Frage Wellh.'s, ob das Leben mit der Elle gemessen werde, ist längst bejahend beantwortet. Schon Wettstein verglich neben Ps 39, 6 („du machst Handbreit lang meine Tage“) den Vers des Mimnermus (Bergk, Poet. lyr. gr. 4. Aufl. II, 26) *πήχυιον ἐπὶ χρόνον ἄνθεσιν ἥβης τερπόμεθα.* Vergleichbar ist auch *δάκτυλος ἁμέρα* des Alcaeus bei Athen. X p. 430, ebenso von der Jugend unter dem Bilde der Morgenröte Anthol. Palat. XII, 50, 5: „fingerlang“, d. h. sehr kurz. Ferner Phot. lex. *σπιθαμή· τοῦ βίου τὸ ἐλάχιστον* und *σπιθαμήν οἷον χρόνου στιγμήν* cf Tholuck z. St. Auch die scherzhafte Verwendung von Stadien (Aristoph. ranae 91) und Parasangen (Lucian, Icaromen. 11) zur Zeitmessung bestätigt die Natürlichkeit solcher Übertragung. Es bleibt der Ausdruck in bezug auf *ἡλικία* und *πῆχυς* auffällig, da so leicht das Mißverständnis vermieden werden konnte, welches diese griech. Wörter nahelegen.

[12] Trotz der Verschiedenheit ist vergleichbar der Gegensatz von *εἰς ἔτη πολλά* und *ταύτῃ τῇ νυκτί* Lc 12, 19. 20. Cf auch Jk 4, 13f.

(v. 28) geradezu voraus, daß sie sich von solcher Sorge nicht frei halten. Damit hängt es zusammen, daß in der Ausführung dieses Gedankens die Jünger als Kleingläubige angeredet werden, Gott aber auch nicht ihr himmlischer Vater genannt wird (v. 30). Sie sind nicht ganz ohne den Glauben, ohne welchen sie keine Jünger wären; aber sofern sie dennoch der Sorge sich hingeben, zeigen sie sich als Leute, die in bezug auf den Glauben noch gering sind oder deren Glaube gering ist.[13]) Die wildwachsenden Lilien,[14]) welche weder von Menschenhand gepflegt werden, noch selbst eine Arbeit tun und eine Kunstfertigkeit anwenden, wie der Mensch es tun muß, um sich die nötige Kleidung zu verschaffen, sollen sie in ihrem Wachstum betrachten.[15]) Das Wachstum der Pflanze ist zugleich ihre Bekleidung; Leib und Kleidung ist bei ihnen nicht zu unterscheiden cf 1 Kr 15, 37 f. Schon darum kann man auch sagen, daß sie in dem Schmuck ihrer angeborenen Schönheit den König Salomo in dem vollen Glanz seiner prachtvollen Gewänder übertreffen (v. 29 cf 2 Chron 9, 24). Wenn die Farbenpracht und Schönheit, welche Gott in verschwenderischer Fülle über die Pflanzenwelt ausbreitet, alles das überbietet, was menschliche Kunstfertigkeit im Bunde mit fürstlichem Reichtum zu stande bringt, um des Menschen Leib zu bekleiden, so wird die Kraft des darin liegenden Beweises für die Fürsorge Gottes auch für die Bekleidung seiner Kinder noch durch die Erwägung gesteigert, daß die wildwachsenden Blumen im Vergleich zum Menschen ein viel vergänglicheres Dasein haben und, wenn ihre Lebenszeit abgelaufen ist, nur als Brennmaterial dienen, während der Mensch eine ewige Bestimmung hat und insbesondere der Jünger seiner Bestimmung für das ewige Gottesreich bewußt bleiben soll (v. 30). Aus alle dem ergibt sich noch einmal die Ermahnung, von welcher dieser Redeteil ausging (v. 25), diesmal erweitert durch die Aufnahme des Trankes unter die Dinge, auf welche die kleingläubige Sorge des Menschen sich zu beziehen pflegt (v. 31). Ein neuer Beweggrund, sich der Sorge zu entschlagen, liegt darin, daß alle jene Dinge die Heiden begehren, so daß der Israelit und vollends der Jünger Jesu, welcher um Nahrung und Kleidung sich Sorge macht, auf die Stufe des Heidentums hinabsinkt (cf 5, 47; 6, 7). Daneben tritt als ein weiterer Grund[16] gegen das Sorgen die Erinnerung, daß dem himmlischen Vater alle diese Bedürfnisse seiner Kinder bekannt sind (v. 32). Der Warnung aber vor dem Sorgen um die Bedürfnisse des irdischen Lebens, worin ein heidnisches Begehren und Streben nach diesen Dingen zum Ausdruck kommt, tritt die Forderung gegenüber, in erster Linie nach dem Königreich und der Gerechtigkeit Gottes zu streben,[17] was dann zur Folge haben wird, daß denen, welche hierauf gerichtet sind, außer den von ihnen vor allem anderen erstrebten Gütern und als eine Zugabe zu diesen auch noch die Befriedigung der irdischen Lebensbedürfnisse zu teil werden wird (v. 33). Obwohl der Satzform nach[18] die Erfüllung der vorangestellten Forderung als eine Bedingung für die Erfüllung der angeschlossenen Verheißung auftritt, und an letztern die abschließende Mahnung v. 34 sich anschließt, beansprucht doch jene Forderung wegen ihres umfassenden Inhalts und ihrer Bedeutung für den Zusammenhang des Redeteils v. 25—34 mit v. 24 und also auch mit v. 19—23 besondere Beachtung. Während das ungläubige Sorgen ebenso wie das

---

[13]) *ὀλιγόπιστος* außer Lc 12, 28 in der Bibel nur Mt 6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8 stets von den Jüngern. In gleichartigem Zusammenhang Mechilta zu Ex 16, 19 מחוסר אמנה.

[14]) *κρίνον*, in LXX meist für שׁוּשַׁן 1 Reg 7, 19 und שׁוֹשַׁנָּה Cant 2, 1 aber auch für eine bestimmte andere Blume Jes 35, 1 und allgemeiner für פֶּרַח, Sproß, Blüte und deren künstlerische Nachbildung Ex 25, 31; Num. 8, 4, ist auch bei den Griechen weiterer Bedeutung als *λείριον*, *lilium*. Hier. z. St. denkt an die rote Rose, die weiße Lilie und die purpurfarbige Viole zugleich. Der Zusatz *τοῦ ἀγροῦ* v. 28. 30, welcher die fraglichen Blumen nur als wildwachsende (*ἄγρια*) bezeichnet, wie *τοῦ οὐρανοῦ* v. 26 die Vögel als frei fliegende; ferner der Ersatz durch *χόρτος* v. 30 und die Analogie des gleichfalls allgemeinen *πετεινά* v. 26 (anders Lc 12, 24) empfiehlt eine möglichst weite Fassung des Begriffs. In neuerer Zeit ist besonders L. Fonck, Streifzüge durch die bibl. Flora, 1900 (Bibl. Stud. herausgeg. von Bardenhewer V, 1), für die weiße Lilie eingetreten, welche im Libanon, am Karmel und in den Bergen Galiläas, auch in Samaria noch heute wild wachse, was oft bestritten wurde, und zur Zeit Jesu vielleicht weiter verbreitet gewesen sei (S. 70—75). Dagegen hat Christ, Ztschr. des Palästinaver. 1899 S. 65—80, zwar die von Fonck schon in einer früheren Publikation nachgewiesene Tatsache anerkannt, aber gegen die Folgerung Einspruch erhoben und für wahrscheinlicher erklärt, daß *κρίνα* mehrere in Palästina vorkommende Species der Gattung Iris, Schwertlilie zusammenfasse, wobei jedoch auf den Plural *κρίνα* und auf *τοῦ ἀγροῦ* im Sinn von Feld ein zu großes Gewicht gelegt wird. S. oben S. 133 A 34.

[15]) *καταμανθάνειν* von wohlgefälliger Betrachtung des Schönen auch Sir. 9, 5. 8 cf Gen 24, 21.

---

[16] Statt *γάρ* hinter *οἶδεν* haben außer $\aleph^c$ nur einige jüngere Recensionen der alten Versionen: S^1 (aber nicht Sc), b c (aber nicht k), Kop *δέ* aus Lc 12, 30 zum Zweck der Beseitigung eines der beiden koordinirten *γάρ*. Ein leicht sich ergänzendes *μὴ ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς* (cf 6, 8) zwischen v. 32^a und 32^b tut den gleichen Dienst.

[17] Die Voranstellung von *δικαιοσύνην* vor *βασιλείαν* in B ohne jede sonstige Bestätigung beruht wohl auf der Erwägung, daß der Besitz der Gerechtigkeit die Voraussetzung der Teilnahme an der *βασιλεία* und somit das näherliegende Ziel des Strebens sei cf 5, 20. Von den patristischen Citaten können diejenigen, welche nach Lc 12, 31 die *δικ.* überhaupt nicht haben, für Mt nichts beweisen, wenn sie auch sonst in der einen oder anderen Weise an Mt erinnern, wie Just. apol. I, 15; Clem. ecl. proph. 12; paed. II, 103. 120. Nach ℵB, k g^1m ist *βασ.* ohne Genitiv dahinter um so mehr zu lesen, als neben *τοῦ θεοῦ* (so schon Sc, ShS^1) auch *τῶν οὐρανῶν* und selbst *αὐτοῦ* bezeugt sind. Diese Zusätze sind entbehrlich, da das auf *ὁ πατήρ* v. 32 sich beziehende *αὐτοῦ* hinter *δικ.* auch zu *βασιλεία* gehört.

[18] *καί* mit Futurum nach Imperativsatz cf Mt 8, 8; Jo 2, 19; Jk 4, 7 gibt letzterem gewöhnlich die Bedeutung eines Bedingungssatzes.

Schätzesammeln Folge einer Überschätzung der irdischen Güter ist und, soweit es sich bei den Frommen findet, ein vergeblicher Versuch wäre, das Herz und seine Bestrebungen zwischen Gott und Mamon zu teilen, fordert Jesus völlige Hingabe an Gott und an das, was Gottes ist. Das *πρῶτον*, welches Lc 12, 31 fehlt, soll natürlich nicht dem kleingläubigen Sorgen oder dem habgierigen Schätzesammeln, die zweite Stelle neben und hinter dem Streben nach dem Reich und der Gerechtigkeit Gottes anweisen, damit aber auch eine gewisse Berechtigung zuerkennen, was mit dem entschiedenen und zur Entscheidung drängenden Ton der ganzen Rede in Widerspruch stehen würde; wohl aber wird dem *ζητεῖν* noch anderer Dinge neben dem *ζητεῖν* des Reiches und der Gerechtigkeit ein untergeordneter Platz eingeräumt. Das ungläubige Sorgen um irdische Güter ist ebensogut wie das Ansammeln von Reichtümern zum Zweck ihres Besitzes mit der Frömmigkeit unverträglich. Wie aber im Gebet die Bitte um das Brot des kommenden Tages neben und hinter der Bitte um das Kommen der Gottesherrschaft ihren Platz findet, so auch auf dem Gebiete des tätigen Lebens die Arbeit zum Zweck des Lebensunterhaltes neben und hinter der Arbeit für die *βασιλεία*. Gebet und Arbeit sind im Gegensatz zu der ungläubigen Sorge die Gott wohlgefälligen Formen der Bemühung um die Bedürfnisse des irdischen Lebens. In der Zurückstellung dieses *ζητεῖν* hinter das an die erste Stelle gerückte *ζητεῖν* liegt auch eine Unterordnung unter dieses; denn das Streben nach der Königsherrschaft Gottes und nach der Gerechtigkeit Gottes ist nicht eine Arbeit, von der man sich, nachdem sie getan und abgetan ist, anderen Tätigkeiten zuwenden kann, sondern umspannt das ganze diesseitige Leben der Jünger und ordnet alles andere Streben und Tun derselben sich unter, solange es die erste Stelle behauptet. Erst wenn das Gottesreich erschienen und die Jünger in dasselbe aufgenommen sind, können sie aufhören, darnach zu streben, dann erst werden sie auch aufhören nach der Gerechtigkeit zu streben; denn erst in dem erschienenen Gottesreich wird der Hunger und Durst der Frommen nach der Gerechtigkeit völlig befriedigt sein (5, 6). Die Gerechtigkeit der Jünger, welche sie jetzt schon besitzen (5, 10f.), und welche Vorbedingung der Aufnahme in das Reich sein soll (5, 20), ist keine andere, als die, welche sie in dem Reich zu ihrer vollen Befriedigung besitzen werden, sondern eben diese auf einer Stufe der Entwicklung, welche das Hungern und Dürsten, oder wie es hier heißt, das Streben nach derselben noch nicht ausschließt. Wenn dieselbe hier *δικαιοσύνη θεοῦ* genannt wird, ein Ausdruck, welchen wir später wieder Jk 1, 20 und in eigentümlicher Verwendung bei Paulus Rm 1, 17; 3, 21 etc. antreffen, so ist sie darum nicht weniger als eine Eigenschaft und ein wertvoller Besitz der Jünger gedacht; aber im Gegensatz zu dem menschlichen Machwerk der pharisäischen Gerechtigkeit (5, 20) ist sie auf Gott als ihren Urheber zurückgeführt,[19]) womit auch gegeben ist, daß sie vor Gott gilt und zu Gott führt. Ist nun demjenigen, welcher die schließliche Königsherrschaft Gottes auf Erden und für seine Person die Eigenschaft, ohne die man nicht daran teilhaben kann, zum ersten Ziel seines Strebens macht, verheißen, daß alles, was an geringeren Gütern auf dem Weg zum Ziel ein Bedürfnis des Menschen sein mag, ihm als eine Beigabe zu den ewigbleibenden Gütern zufallen soll, so ergibt sich daraus aufs neue, daß die ungläubige Sorge um solche Dinge, vor welcher zum Schluß noch einmal gewarnt wird, töricht und überflüssig sei. Daß das Sorgen diesmal als ein auf den morgigen Tag bezügliches bezeichnet wird, kann nicht eine jetzt erst nötig befundene Einschränkung des Verbots bedeuten; denn abgesehen davon, das bis dahin das *μεριμνᾶν* unbedingt untersagt war, bezieht sich das Sorgen, wie es v. 25. 31 beschrieben war, immer nur auf die Zukunft und beunruhigt den Menschen nur in dem Maße, als die Zukunft naherückt, während der gegenwärtige Mangel an Nahrung und Kleidung wohl als ein Übel empfunden wird, aber nicht Gegenstand der Sorge sein kann. Der Sorgende macht sich immer heute Sorgen um morgen, gleichviel ob die durch heute und morgen gegensätzlich benannte Gegenwart und Zukunft Zeiträume von je 24 Stunden oder von längerer Dauer sind. Daß das Selbstverständliche hier eigens ausgesprochen wird, ist vielmehr durch die neue, die Rede vom Sorgen abschließende Begründung veranlaßt, welche diesmal der Mahnung, nicht zu sorgen, angeschlossen werden sollte. Wie Jesus 5, 22 nicht ohne Ironie die rabbinische Kasuistik unter Anwendung ihrer eigenen Formen *ad absurdum* geführt hat, so steigt er hier zu den Gedanken derer herab, welche trotz aller vorgetragenen Gründe gegen das unfromme und vergebliche Sorgen meinen, daß es ohne Sorgen nicht gehe. Wenn man denn durchaus nicht auf die qualvolle Erwägung schlimmer Möglichkeiten verzichten will, so warte man doch wenigstens den Eintritt der Zukunft ab, in welcher man fürchtet Mangel leiden zu müssen, und überlasse es dem morgigen Tag, der personificirten Zukunft, für sich selbst zu sorgen,[20]) statt daß man die Mühsal des heutigen Tages, welche groß genug und unvermeidlich ist, noch durch die nutzlose Sorge um den kommenden Tag steigert. Also selbst auf dem niederen Standpunkt dessen, der nur gute Tage auf Erden zu haben wünscht (Ps 34, 13), muß das Sorgen als Torheit erscheinen.

---

[19]) Wie die Cedern, die Gott gepflanzt hat (Ps 104, 16), Cedern Gottes Ps 80, 11 heißen oder die Liebe eine Flamme Jahves Cant 8, 6.

[20]) Die ungewöhnliche Verbindung *μεριμνᾶν* c. gen. (nach Analogie von *φροντίζειν, μέλει τινί τινος*) statt c. acc. (so stets Paulus) oder *περί τινος* (Mt 6, 28; Lc 12, 26) oder *περί τι* (Lc 10, 41) oder in anderem Sinn c. dat. (Mt 6, 25) veranlaßte die Einschiebung von *τά* vor *ἑαυτῆς* in den jüngeren Hss EKMNU*ΠΣΦ*, sowie die LA *τὰ περὶ αὐτῆς Δ*, was gegen ℵBHLSV cf Acta Thomae p. 144, 18 und die Versionen (nur Sc S^1 sind einigermaßen zweideutig cf Nöldeke Syr. Gr. § 225) nicht aufkommen kann.

Während die Rede bis dahin als ein wohlgeordnetes Ganzes sich darstellte, das aus deutlich gegen einander abgegrenzten und doch innerlich zusammenhängenden größeren Gedankengruppen zusammengesetzt ist, folgt von c. 7, 1 an eine Reihe sehr mannigfaltiger kleiner Stücke, deren Verbindung unter einander auf den ersten Blick nur der Schnur zu gleichen scheint, an welcher Perlen aufgereiht sind, und deren Verbindung mit dem zweiteiligen Redeteil 6, 19—34 nicht einleuchtet. Daß wenigstens manche dieser Stücke trotzdem von Haus aus zur Bergpredigt gehören, wird jedoch dadurch wahrscheinlich, daß sie zum großen Teil und zwar in gleicher Reihenfolge, wenn auch in abweichender Fassung, auch Lc 6, 37—49 den Schluß der mit den Seligpreisungen beginnenden Rede am Berge bilden. Jedenfalls eignet sich der ganze Inhalt von Mt 7 zur weiteren Ausführung des Themas in 5, 16, zur Beschreibung des Wohlverhaltens, durch welches die Jünger Jesu vor der Welt als Söhne Gottes sich erweisen sollen. Auch die in 5, 17—20 enthaltene Näherbestimmung des Themas, wonach die moralische Anweisung Jesu durch seine bejahende Stellung zu dem im AT niedergelegten Willen Gottes und durch seine verneinende Stellung zu der Gesetzesauslegung der Rabbinen und der Frömmigkeit der Pharisäer bestimmt ist, wird in c. 7 berücksichtigt. An ersteres erinnert die Wiederkehr des Ausdrucks „das Gesetz und die Propheten" 7, 12 und die Bezeichnung dessen, was Jesus in der ganzen Rede verkündigt hat, als des Willens Gottes, sowie seines Gegensatzes als *ἀνομία* 7, 21. 23. An den Gegensatz zu den Pharisäern aber erinnert nicht nur das Wort *ὑποκριτά* 7, 5 cf 6, 2. 5. 16, sondern der ganze Inhalt von 7, 1—5. Bei den Pharisäern, die ihren Namen davon hatten, daß sie von den in das jüdische Volk eingedrungenen heidnischen Sitten und Anschauungen und der dagegen sich nachgiebig zeigenden Mehrheit des Volkes hohen und niederen Standes sich abgesondert hielten, verband sich mit dem stolzen Bewußtsein eigener strenger Gesetzlichkeit eine scharfe Beurteilung und unbarmherzige Verurteilung der minder streng lebenden Volksgenossen.21) Auch die Jünger Jesu sollten sich als eine abgesonderte Genossenschaft ansehn und nicht nur vor Heiden und vor abtrünnigen Israeliten wie die Zöllner (5, 46 f.; 6, 7), sondern auch vor den Virtuosen der Frömmigkeit und den Vertretern der Schriftgelehrsamkeit durch echte Frömmigkeit und rechtes Verständnis des Gesetzes sich auszeichnen (5, 20). Es erscheint daher wohl veranlaßt, daß Jesus sie vor der Gefahr solcher Sonderstellung

---

21) Mt 9, 11—13; 12, 7; Lc 7, 39; 15, 2; 18, 9—14; Jo 7, 49.

warnt, welcher die Pharisäer anheimfielen, vor der Gewohnheit andere zu richten, anstatt nach der eigenen Vervollkommnung zu streben (7, 1). *Κρίνειν* heißt weder verurteilen (*κατακρίνειν* 12, 41 f.; 20, 18; *καταδικάζειν* Lc 6, 37), noch sich ein sittliches Urteil über andere Menschen oder Dinge bilden, sondern, zumal wo es ohne Objekt steht (Joh 5, 30; Rm 2, 1), die Tätigkeit eines Richters ausüben. Das ist nicht Sache der Jünger, und sie werden ermahnt, sich nicht die Stelle des Richters anzumaßen, damit sie dereinst nicht Gegenstand richterlicher Tätigkeit werden. Schon die Form *κριθῆτε*, statt deren *κρίνησθε* stehen würde, wenn die Meinung wäre, daß ihnen sonst von anderen Menschen je und dann widerfahren würde, was sie ihnen mit dem unbefugten Richten antun, zeigt, daß vielmehr auf das dereinstige Richten Gottes hingewiesen wird cf Lc 6, 37. Mit diesem verschont zu werden, ist also ein nicht nur wünschenswertes, sondern auch erreichbares Ziel für die Jünger. Durch die Rücksicht auf andere Aussagen, wonach alle Menschen dem Endgericht unterliegen, darf man sich nicht verleiten lassen, diesen Gedanken (cf Jo 3, 18; 5, 24) abzuschwächen oder ihn für das Erzeugnis eines über die Lehre Jesu hinausgehenden Denkens zu halten. Die Hoffnung oder der Wunsch, überhaupt nicht ins Gericht zu kommen (Ps 143, 2), ist nur durch die Stärke des Ausdrucks, nicht dem Wesen der Sache nach verschieden von der Hoffnung oder dem Wunsch, im Gerichte Gottes Barmherzigkeit zu erfahren (Mt 5, 7; 18, 34 f.; Jk 2, 12 f.; 2 Tm 1, 18); denn ein Gericht im vollen Sinn ist nur dasjenige, in welchem nach Recht und nicht nach Gnade entschieden wird. Ein solches stellt Jesus zur Bekräftigung seiner Warnung vor dem Richten den Jüngern in Aussicht für den Fall, daß sie diese Warnung nicht befolgen, indem er v. 2 sagt, daß sie mit demselben richterlichen Urteil und Strafmaß,[22] welches sie in ihrer angemaßten richterlichen Funktion anwenden, dereinst werden gerichtet und gestraft werden. Wer das bedenkt und seiner Fehler und Sünden gedenkt, wird, wenn er einmal richtet, Milde walten lassen, um in Gottes Gericht Milde zu erfahren, wenn er es nicht vorzieht, sich ganz des Richtens zu enthalten, um gar nicht ins Gericht zu kommen. Den Übergang zu den gleichnisartigen Sätzen v. 3—5 bildet der doppelte Umstand, daß in der Regel die Beobachtung von Fehlern an anderen den Anlaß dazu gibt, sich zum Richter über sie aufzuwerfen, und daß der Mangel an Erkenntnis der eigenen Fehler zu unbarmherziger Beurteilung anderer verleitet. Aber nicht bloß zu unbarmherzigem Richten gibt die Beobachtung der Fehler anderer und die Nichterkenntnis der eigenen Fehler Anlaß, sondern auch zu dem scheinbar liebevollen Versuch, den Mitmenschen von seinen Fehlern zu befreien. Daß hierauf schon v. 3, nicht erst v. 4. 5 abzielt, ergibt sich, auch abgesehn von der Vergleichung mit Lc 6, 39—42, aus der Wahl des parabolischen Ausdrucks. Splitter und Spreu 23) und Balken im Auge wären sonderbar gewählte Bilder für jeden beliebigen kleinen und großen Fehler. Ein kleiner fremder Körper im Auge erschwert das Sehen, ein großer macht es unmöglich. Sie sind also Bilder kleiner und großer sittlicher Fehler, sofern sie das richtige Erkennen und Behandeln der Dinge erschweren oder verhindern. Wenn in der Parabel als selbstverständlich angenommen wird, daß der, welcher sich um die Fehler anderer statt um seine eigenen bekümmert, allemal einen schlimmeren Fehler habe, als der andere, dem er von seinem Fehler helfen will, so beruht dies auf der Voraussetzung, daß die unerkannte eigene Sünde ein allerschlimmster und für das richtige Behandeln der Fehler anderer hinderlichster Fehler sei. 24) Schon daß einer, der mit einem solchen Fehler behaftet ist, den geringeren Fehler des anderen bemerkt, ist unbegreiflich. Auf dem Gebiet des körperlichen Lebens ist dies ja unmöglich, auf dem sittlichen Gebiet kommt der entsprechende Vorgang zwar wirklich vor, erscheint aber so unnatürlich, daß auf die Frage, warum der Angeredete so handele (*τί δὲ βλέπεις* v. 3), keine befriedigende, sein Tun rechtfertigende Antwort denkbar ist. Darüber hinaus geht die Frage v. 4: „wie wirst du d. h. wie kannst du

---

[22] In der RA מִדָּה כְּנֶגֶד מִדָּה „Maß für Maß“ und in dem Spruch der Mischna Sota I, 7 „Mit dem Maß, womit der Mensch mißt, mißt man ihm“ ist die Kongruenz zwischen Sünde und Strafe, nicht wie hier zwischen der Strafzumessung des richtenden Menschen und der Strafzumessung Gottes oder anderer Menschen ausgedrückt.

---

23) *κάρφος* ist ein kleines Stück trockenen Holzes, Strohs oder dgl. Es ist möglich, daß Jesus sich hier wie v. 2 an eine bereits damals gebräuchliche sprichwörtliche Redensart anschließt. Cf die arabischen Sprüche bei Tholuck S. 372. Seit Lightfoot pflegen Baba bathra 15^b und Erachin 16^b angeführt zu werden. Nach letzterer Stelle sagte R. Tarphon: „Es sollte mich wundern, wenn in dieser Generation jemand wäre, der eine Zurechtweisung annehmen mag. Denn wenn einer zum anderen sagt: Nimm den Splitter aus deinen Augen, so sagt er (der andere): nimm den Balken aus deinen Augen“ (v. l. Zähnen s. Levy s. v. נטל und Wünsche, Neue Beitr. 101). Tarphon um 100—130, ein erbitterter Feind des Christentums, der auch einige Kenntnis von den Evv hatte (bab. Schabbath fol. 116^a cf GK II, 673), beklagt es also, daß wesentlich dieselbe Anweisung, welche Jesus Mt 7, 5 und zwar in gleichem Gegensatz zu der Bemühung, den Bruder von einem Splitter im Auge zu befreien, gegeben hat, zu seiner Zeit nur zu sehr befolgt werde. Der Rabbi erblickt, wenn ich ihn richtig verstehe, in der Verbreitung dieser christlichen Vorschrift den Ruin der Disciplin und der Auktorität der Lehrer.

24) Cf Jo 9, 41; 1 Jo 1, 8; Prov 28, 13; Mt 9, 12. Es ist ein kaum vermeidlicher Mangel der Bildrede, daß der Fehler, welcher eben darum so groß ist, weil er von dem, der ihn an sich hat, nicht erkannt wird, doch schon als Objekt des Erkennens oder Nichterkennens wie ein großer Balken vorgestellt wird. Auch der Unterscheidung zwischen *βλέπεις* und *κατανοεῖς*, welche in der Parabel notwendig war, weil wer einen Balken im Auge hätte, diesen unmöglich sehen, wohl aber fühlen, also bemerken würde, entspricht auf dem Gebiet der sittlichen Vorgänge nichts.

deinen Bruder sagen: laß geschehen, ich will den Splitter aus deinem Auge beseitigen,25) während doch der besagte Balken in deinem Auge steckt“? Leere Worte zu machen ist freilich nicht schwer, aber dies Wort an den Bruder drückt nicht nur das Bewußtsein aus, ihm helfen zu können, und die Absicht, ihm zu helfen, sondern ist die unmittelbare Einleitung des Handanlegens. Von der mit diesen Worten beginnenden Handlung also sagt Jesus, daß sie ein ebenso vergebliches, weil unmögliches, Unternehmen sei, wie die Beseitigung eines Splitters aus dem Auge des Nächsten für den, welcher einen Balken im Auge hätte. Jene Operation erfordert einen klaren und scharfen Blick, um das zu heilende Übel zu erkennen, sowie eine sichere und zart verfahrende Hand, um es zu heilen. Beides fehlt dem, welcher seine eigenen Fehler nicht erkennt und zu beseitigen trachtet. Wenn er sich trotzdem daran macht, dem Nächsten von seinem Fehler zu helfen, erweist er sich als einen Heuchler, welchem zu raten ist, daß er zuerst seines großen Fehlers sich entledige; dann erst mag er scharf zusehn und sein Augenmerk darauf richten,26) den Bruder von seinem Fehler zu befreien (v. 5). Sowohl die Warnung vor dem Richten anderer als die ihr untergeordnete Mahnung zu strenger Selbstbeurteilung bedarf einer Ergänzung, um nicht, einseitig aufgefaßt, irrezuleiten. Erstere findet eine solche in v. 6, letztere in v. 7—11. Zu Richtern über andere sollen die Jünger sich nicht aufwerfen; aber urteilslos dürfen sie ihres Berufs wegen den Menschen nicht gegenüberstehen. Denn heilige und wertvolle Dinge sind ihnen nicht nur zu eigenem Besitz geschenkt, sondern auch zu dem Zweck anvertraut, daß sie dieselben den übrigen Menschen mitteilen cf 5, 13—15. Sie würden aber diese ihre Aufgabe schlecht erfüllen, wenn sie jene heiligen und kostbaren Güter solchen Menschen darbieten wollten, von denen sie wissen können, daß ihnen jedes Ver-

---

25) Für den Konjunktiv hinter *ἄφες* cf 27, 49; Lc 9, 54 hinter *θέλεις*, Mt 8, 4 hinter *ὅρα* s. Blaß Gr. § 64, 2. — *ἰδού* mit und ohne *καί* gewöhnlich zur Einführung eines unerwarteten Ereignisses (1, 20; 2, 1. 9; 3, 16) führt auch gegensätzliche Tatsachen und Umstände ein: 11, 8; 12, 41 f. (28, 20); AG 2, 7 (wo die dazu gegensätzliche Frage *καὶ πῶς* nachfolgt). — Der Artikel bei *δοκός* v. 4 weist auf die Erwähnung eines solchen in v. 3 zurück. — Ob auch hier, wie v. 5 gewiß, mit ℵ B N Σ und wichtigen Min (z. B. 1 s. Lake, Cod. 1 and its allies, 1902 p. 9) *ἐκ* statt *ἀπό* zu lesen sei, weiß ich nicht.

26) Dat Fut. *διαβλέψεις* hinter dem Imper. *ἔκβαλε* könnte auch hier eine Folge der gebotenen Handlung ausdrücken s. vorhin A 18. Dagegen aber spricht die starke Betonung und die größere Selbständigkeit, welche *ἔκβαλε* durch *πρῶτον* (cf 6, 33) im Gegensatz zu dem nachfolgenden *τότε* erhält, sodann die Bedeutung von *διαβλέπειν*, was jedenfalls hier, wo ein finaler Infinitivsatz davon abhängt, nicht das deutliche Sehen als Erfolg einer hierauf gerichteten Bemühung (Mr 8, 25), sondern das scharfe Zusehen zum Zweck klaren Erkennens und sicherer Behandlung bezeichnet. Der Arzt Lucas hat genau den gleichen, sehr passenden Ausdruck.

ständnis für die Heiligkeit und den Wert derselben abgeht. Der parabolische Charakter der zweiteiligen Warnung v. 6ª erfordert, daß *τὸ ἅγιον* ebenso wie *οἱ μαργαρῖται ὑμῶν* an der Bildlichkeit der Rede teilhabe, also innerhalb des Bildes einen Gegenstand bezeichne, welcher mindestens den äußeren Schein einer für Hunde geeigneten Nahrung hat. Ein Heiliges (קֹדֶשׁ, *ἅγιον*) heißt unter anderem alles, was Gott als Opfer dargebracht wird, besonders auch sofern es den Priestern als deren Speise anheimfällt (Ex 29, 33; Lev 2, 3; 22, 10—16; Num 18, 8—19). Hunde, denen man Opferfleisch zur Nahrung darböte, würden es wie anderes Fleisch verzehren, und eben dies wäre eine ärgste Entweihung.[27]) Anders würden die Schweine sich verhalten, welchen man Perlen zum Futter in ihren Trog schüttete. Sie würden vielleicht einen Augenblick, getäuscht durch die Ähnlichkeit der Perlen mit zerkleinerten Früchten, die man ihnen sonst zu fressen gibt, versuchen sie zu fressen, bald aber die Täuschung bemerken und die ungenießbaren und für sie völlig wertlosen Perlen im Zorn zerstampfen und wohl gar nach dem Menschen, der sie so getäuscht hat, sich umwenden und ihn mit ihren Hauern zerfleischen. Während das erste Gleichnis nur die Gefahr der Entweihung des Heiligen vergegenwärtigt, weist das zweite zugleich auf die Gefahr hin, welcher die Besitzer der kostbaren Gegenstände nicht nur diese, sondern auch sich selbst aussetzen, und eben um diesen zweiten Gedanken auszudrücken, wird neben das erste Gleichnis, welches dazu nicht geeignet ist, das zweite gestellt. Opferfleisch und Perlen bezeichnen dieselben Dinge, nur unter dem verschiedenen Gesichtspunkt der Heiligkeit und der Kostbarkeit; was den Jüngern das Heilige ist, das ist auch ihr kostbarer Besitz. Es kann nichts anderes unter dem doppelten Bilde gemeint sein, als das, was die Jünger Jesu im Unterschied von den übrigen Menschen ihr eigen nennen, die durch Jesus ihnen vermittelte Gotteskindschaft mit der davon unzertrennlichen Erkenntnis Gottes als ihres Vaters und der darin wurzelnden eigenartigen Gerechtigkeit. Da sie diese heiligen und kostbaren Güter nicht anders, als durch das Mittel der Rede und des Handelns anderen Menschen mitteilen können, so bezieht sich die Warnung, jene Güter nicht Menschen preiszugeben, welchen alles fehlt, um sie zu würdigen, auf alles Reden und Handeln der Jünger zum Zweck der Mitteilung jener Güter. Heiliges und Perlen auf gewisse esoterische Lehren oder besonders heilige Handlungen zu deuten,[28]) ist durch nichts im Zusammenhang der Rede veranlaßt, also unstatthafte Willkür; ebenso aber auch die Deutung der Hunde und Schweine auf bestimmte, äußerlich erkennbare Gruppen der Menschheit.[29] Insbesondere die Deutung der beiderlei Tiere auf die Heiden als solche ist unannehmbar, erstens darum, weil nach 5, 13f. die ganze Erde und Welt der Wirkungskreis der Jünger sein soll, also unmöglich in der gleichen Rede jede Darbietung des Heils an die Heiden den Jüngern verboten sein kann; zweitens darum, weil es zur Unterscheidung der Heiden von den Juden keines sonderlichen Urteils bedurfte, und somit durch diese Deutung von v. 6 jeder Zusammenhang mit v. 1—5 zerrissen würde. Überdies ergibt sich aus 2, 1—12 und 3, 9; 8, 11f.; 28, 19, daß jedenfalls für Mt, dem allein wir dieses Wort verdanken, eine solche Auffassung ausgeschlossen war. Unter den Juden wie unter den Heiden werden die Jünger auf ihren Berufswegen auf Menschen stoßen, welche den Hunden und Schweinen gleichen, sofern sie teils das Heilige, welches die Jünger besitzen und anderen mitteilen sollen, zwar hinnehmen, aber nicht in seiner Heiligkeit würdigen und daher auch nicht in seiner heiligenden Kraft auf sich wirken lassen (cf 22, 11), teils seinen hohen Wert nicht erkennen und daher seine Darbietung alsbald durch verächtliche Behandlung des Dargebotenen sowie durch Haß und Gewalttat gegen die, welche es ihnen darbieten, erwidern. Vor solchen Leuten sollen die Jünger auf der Hut sein und sollen ihnen jene heiligen und kostbaren Güter gar nicht anbieten. — Die v. 7—11 folgende Ermunterung zu vertrauensvollem Bittgebet scheint mit v. 6 in keinem inneren Zusammenhange zu stehen und überhaupt nicht hier, sondern eher hinter 6, 15 am Platze zu sein (cf die Verbindung der Gedanken in Lc 11, 1—13). Eine Verbindung mit

---

[27]) Die geschmacklose, jede Natürlichkeit des bildlichen Ausdrucks aufhebende Vermutung Bolten's, welche sich A. Meyer, Jesu Muttersprache S. 80. 108 angeeignet hat, daß die Übersetzung *τὸ ἅγιον* auf einer Verwechslung von קודשא (Heiligtum) mit קְדָשָׁא (Ohrring) beruhe, verdient keine weitere Widerlegung.

[28]) An esoterische Lehren des Christentums dachte Clem. strom. I, 55

---

cf II, 7, eine Ansicht, gegen welche Methodius polemisirte (ed. Bonwetsch S. 340), an das hl. Abendmal die Did. 9, 5: Nur Getaufte sollen an der Eucharistie teilnehmen, denn auch in bezug hierauf habe der Herr Mt 7, 6 gesprochen, und dazu c. 10, 6: *εἴ τις ἅγιος, ἐρχέσθω.* Die Beziehung auf das Sakrament und die Erinnerung an die weitverbreitete liturgische Formel vor Austeilung des Abendmahls: *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις* (Cyrill. catech. mystag. V, 19; Chrys. hom. 17 ad Hebr.; Const. apost. VIII, 12 etc.) veranlaßte Mt 7, 6 die Änderung von *τὸ ἅγιον* in *τὰ ἅγια* Min 157 und manchen Citaten z. B. bei Chrys. z. St. p. 287 cf 114.

[29]) Hil. und Op. imperf. verstanden unter den Hunden die Heiden (wozu auch Hier. neigt, indem er Mt 15, 26 heranzieht), unter den Schweinen die Häretiker; andere, die Hier. ohne Namen anführt (cf Theoph. lat. Forsch II. 40), unter den Hunden abtrünnige Christen (cf 2 Pt 2, 22), unter den Schweinen die noch unbekehrten (Heiden oder Juden). Was man aus arabischen und türkischen Märchen über „Perlen als Futter für Tiere“ beigebracht hat (Ztschr. deutsch. morg. Ges. 1905 S. 155 cf 376), kann nicht wahrscheinlich machen, daß Jesus sich hier an ein Volksmärchen anschließe; ebensowenig die Verwunderung über die Wut der enttäuschten Schweine. Noch im Okt. 1908 las man in den Zeitungen von einem ausreichenden Beispiel für solche Vorkommnisse.

den Gedanken von 7, 1—6 ergibt sich aber leicht, wenn man erwägt, daß hier nicht überhaupt zu eifrigem oder gläubigem Beten ermahnt wird, sondern daß in der Vergleichung v. 9—11 dem mißtrauischen Gedanken entgegengetreten wird, es könne Gott seinen Kindern statt der Gaben, die sie erbitten und deren sie bedürfen, Dinge geben, welche den äußeren Schein der erbetenen Güter haben, ohne wirklich diese Güter und überhaupt etwas gutes zu sein. Sowenig ein hungriges Kind, das seinen Vater um ein Brot oder einen Fisch bittet, zu fürchten hat, daß dieser ihm einen Stein, der wie ein Laib Brot aussieht, und eine Schlange, die etwa einem Aal ähnlich ist, geben werde, ebensowenig sollen die Jünger die Gaben, um die sie Gott bitten, und die sie von Gott empfangen, mit Mißtrauen ansehen, als ob es Scheingüter wären, welche ihr Bedürfnis und Verlangen nicht zu befriedigen geeignet sind. In bezug auf ihre irdischen Bedürfnisse mögen die Kinder Gottes in ihrem Kleinglauben einmal zweifeln, ob Gott ihre Bitten erhören und das Nötige ihnen geben werde (cf 6, 30); das hier bekämpfte Mißtrauen aber gegen die Echtheit der Gaben, womit Gott ihre Bitten erwidert, kann in bezug auf Nahrung und Kleidung gar nicht in ihnen entstehen, sondern nur in bezug auf ihre geistlichen Bedürfnisse und Gottes Gaben für das geistige und geistliche Leben. Sie bitten ja nicht bloß um das Brot für den kommenden Tag, sondern auch um Erlaß ihrer Schulden (6, 12) und um das Kommen der Gottesherrschaft (6, 10). Und was das Suchen oder Streben anlangt, welches neben das Bitten gestellt ist und welches zwar unter anderem im Bittgebet zum Ausdruck kommt, aber nicht mit demselben identisch ist, so sind 6, 33 als die vornehmsten Ziele desselben das Reich und die Gerechtigkeit Gottes genannt. Das Haus oder Gebiet aber, an dessen verschlossene Tür die Jünger anklopfen, um Einlaß zu finden, kann nach 5, 20; 7, 13. 21; 25, 10f. nichts anderes sein, als wiederum die *βασιλεία*. Diesen teils ihrer Natur nach, teils in der Gegenwart noch unsichtbaren Gütern gegenüber, für welche Lc 11, 13 kurz und gut der hl. Geist genannt ist, kann allerdings auch bei denen, welche bereits etwas davon empfangen haben, der Zweifel an ihrer Echtheit und damit das Mißtrauen gegen den Geber Platz greifen. Es kann z. B. ein Jünger in Zweifel darüber geraten, ob die Sündenvergebung, die er empfangen hat und doch täglich aufs neue erbittet, nicht eine bloße Einbildung, und das Reich Gottes, nach dem er betend und arbeitend strebt, nicht ein eitler Traum sei, und ob der Eingang in dasselbe ihm nicht für immer verschlossen bleibe. Wie aber sollte der, welcher von solchen Gedanken hin und her gerissen wird, zuversichtlich um diese größten Gaben bitten und tatkräftig nach ihnen streben (cf Jk 1, 5—8)! Das wäre aber auch ein Gott beleidigendes Mißtrauen gegen die Liebe und Treue, die er als

Vater seinen Kindern zuwendet, und eine Verleugnung der Gotteskindschaft selbst, welche die Jünger Jesu als solche besitzen. Sie selbst, die das Heilige und die Perlen besitzen, aber auch immer neu erstreben und erbitten, würden durch den Zweifel an der Echtheit dieser Güter sich in bedenklicher Weise dem Standpunkt jener unseligen Menschen nähern, welche diese heiligen und kostbaren Güter überhaupt nicht zu würdigen wissen oder auch, enttäuscht durch die Vereitelung ihrer niedrigen Erwartung, sich zornig von denselben abwenden (v. 6 cf Hb 10, 29; 12, 16). Jesus redet hier zu seinen Jüngern nicht so, als ob sie im Begriff stünden, so an ihrer Gotteskindschaft irre zu werden; er beruft sich noch auf ihr Bewußtsein davon, daß sie an Gott einen sie liebenden und für alle ihre Bedürfnisse treu besorgten Vater haben, und lockt sie durch die Verheißung, daß ihr Bitten, Suchen und Anklopfen niemals erfolglos sein werde, dies alles eifrig und zuversichtlich zu tun. Aber zugleich tritt er doch bei den Jüngern den Gedanken des Zweifels an der Liebe und Treue Gottes und der Echtheit seiner Gaben und der Wahrheit ihrer Gotteskindschaft, wodurch sie in diesem Bitten und Streben gelähmt werden könnten, warnend entgegen. Fragt man aber, wodurch in den Frommen solche Gedanken entstehen können, so gibt der Zusammenhang nur die Antwort: durch eine falsche Art der Selbstkritik. Sie sollen nicht andere richten, sondern sich selbst. Sie sollen ihre eigenen Fehler erkennen und bekämpfen, ehe sie sich mit der Besserung anderer abgeben; aber sie sollen sich hüten vor einer Betrachtung und Beurteilung ihrer eigenen Mängel, welche sie an der Wahrheit ihrer Gotteskindschaft oder an der Liebe und Treue ihres himmlischen Vaters irre machen könnte. Jesus weist auch auf den tatsächlichen Grund dieser falschen Selbstkritik hin, indem er v. 11 zu seinen Jüngern sagt *ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες*. Im Vergleich mit Gott sind sie wie alle Menschen nicht gut, sondern böse. Aber anstatt daraus einen Zweifel an der Wahrheit ihrer Gotteskindschaft abzuleiten und den Verdacht zu schöpfen, daß Gott ihnen unter dem trügerischen Schein heiliger und kostbarer Güter wertlose Dinge geben könne, sollen sie vielmehr daraus, daß sie selbst als Väter [30]) ihren Kindern gegenüber solcher Lieblosigkeit und Treulosigkeit unfähig wären, den Schluß ziehen, daß Gott, der allein Gute (19, 17), seinen Kindern auf ihre Bitte nur Gutes und Echtes geben kann und wird. — Für das Verständnis des weiteren Gedankengangs ist wesentlich, ob man die Echtheit des *οὖν* v. 12 anerkennt. Chrys., der es in seinem Text las, fand es mit Recht rätselhaft und deutete es sprachwidrig dahin, daß Jesus hiemit andeute, außer dem eifrigen Beten bedürfe es auch eines rechten Lebenswandels, um bei Gott Erhörung zu finden. Andrerseits ist der Satz: „Alles, wovon ihr wollt, daß die Leute es euch tun, tuet so auch ihr ihnen“ auch nicht als eine Folgerung aus der vorangehenden Warnung vor dem Mißtrauen gegen Gott oder der Aufforderung zu vertrauensvollem Gebet oder aus irgend einem der Sätze in 6, 1—7, 11 zu begreifen. Der Sinn des *οὖν* könnte nur der sein, daß es eine das Ergebnis der ganze Rede zusammenfassende Schlußermahnung einleite, und in diesem Sinn wird es hier in früher Zeit seine Stelle gefunden und sich weit verbreitet haben, während doch noch ausreichende Zeugnisse für den ursprünglichen Text ohne *οὖν* erhalten sind.[31] Der doppelte Ausdruck der Vollständigkeit *πάντα* — *ὅσα*, welcher auch 23, 3 durch ein dort sicheres *οὖν* durchbrochen ist, machte den Eindruck, daß hier eine Zusammenfassung vieler Einzelheiten vorliege, und die hinzugefügte Begründung „denn dies ist das Gesetz und die Propheten“ erinnerte an 5, 17. Es schien der von 5, 17 an bis dahin aus Gesetz und Propheten entwickelte und in eine Menge von Geboten auseinandergelegte Wille Gottes in einem kurzen Satz auf seine Einheit zurückgeführt zu sein. Aber nur am Schluß von c. 5, in welchem allein der Wille Gottes aus Gesetz und Propheten erhoben worden ist, wäre eine solche Zusammenfassung am Platz gewesen, und wie matt würde diese dort lauten neben dem großartigen Schlußsatz 5, 48 oder anstatt desselben! An der Stelle, die Mt — anders Lc 6, 31 — dem Satz gegeben hat, geht nichts voran, was in 7, 12 seinen zusammenfassenden Abschluß fände, und es folgt von 7, 13 an eine Reihe von Mahnungen, welche, was Bedeutung und Stärke des Tones anlangt, mit 7, 1—11 auf gleicher Linie liegen und durch nichts als mehr oder weniger entbehrliche Nachträge zu der mit 7, 12 scheinbar abgeschlossenen Rede sich kennzeichnen. Hier also ist ein Schlußsatz überhaupt nicht am Platz d. h. das *οὖν* ist zu streichen und 7, 12 als ein selbständiges Glied in der Kette der gleichfalls der syntaktischen Anknüpfung ermangelnden Satzgruppen 7, 1—5. 6. 7—11. 13—14. 15—20 aufzufassen. Den diese Stücke verbindenden Faden bildet der Begriff des *κρίνειν*. An diesem Faden muß also auch v. 12 aufgereiht sein. Nachdem die

---

[30]) Daß auch v. 7—11 nur als Ansprache an die Jünger zu verstehen ist, wird durch Lc 11, 8—13 cf v. 1. 5 bestätigt. Nur von Petrus unter den Aposteln wissen wir aus 8, 14; Mr 1, 30; Lc 4, 38 bestimmt, daß er verheiratet war. Aus Mt 19, 27—29 und 1 Kr 9, 5 müssen wir schließen, daß mehrere Apostel in gleicher Lage waren. Von dem Apostel Philippus ist durch Clemens Al. glaubhaft überliefert, daß er ebenso wie Petrus Kinder erzeugt, und daß er seine Töchter verheiratet habe cf Forsch VI, 172f.; N. kirchl. Ztschr. 1901 S. 744. Nur von dem Apostel Johannes ist gut genug überliefert, daß er ehelos blieb.

---

[31] Nämlich א*L, einige Min, S^1, eine der 3 Hss von Sh, Arm (Ss ist defekt, Sc *οὖν*). Daneben hat Kop *δέ* (Sah *οὖν*). Es ist auch sonst *οὖν* vielfach trotz alter und mehr oder weniger starker Bezeugung verdächtig Mt 6, 22^b; 7, 19. 24; 13, 28; 28, 19; Lc 11, 36; Jo 4, 9. 30.

Jünger vor einer Selbstkritik gewarnt sind, durch welche sie sich des frohen Bewußtseins der Gotteskindschaft und der Gewißheit des Heils, damit aber auch der Zuversicht des Betens und Strebens berauben würden, gibt ihnen Jesus einen sehr einfachen Maßstab der Selbstprüfung in die Hand: Die der Selbstliebe entsprechende tätige Nächstenliebe ist der wesentliche Inhalt des ganzen AT's, natürlich sofern dieses sittliche Anforderungen enthält, und dies ist der Maßstab, woran die Jünger bemessen mögen, ob sie in der Erfüllung des göttlichen Willens begriffen sind. Dem inneren Gehalt nach ist das Gesetz, wonach der Jünger sich selbst beurteilen soll, das erhabenste; es ist das königliche Gebot, in dessen Erfüllung die Erfüllung aller anderen auf das Verhältnis des Menschen zum Menschen bezüglichen Gebote beschlossen ist (Jk 2, 8—12; Gl 5, 14; Rm 13, 8—11). Vergleicht man v. 12 mit dem ähnlichen, aber negativ gefaßten Ausspruch, welcher dem berühmten Hillel, dem älteren Zeitgenossen Jesu zugeschrieben wird,32) so ist es gewiß bezeichnend, daß der rabbinische Spruch Antwort gibt auf die Frage, was verboten sei, worin zugleich die andere Frage enthalten ist, was der Israelit oder Proselyt zu tun sich erlauben dürfe, ohne mit dem Gesetz in Widerspruch zu geraten, Jesus dagegen die Frage beantwortet, was Gott von jeher durch das AT von dem Israeliten und jetzt neu durch ihn selbst von seinen Jüngern positiv fordert. Aber der Ausdruck dafür ist doch von auffallender Schlichtheit. Auch die Propheten erreichen sie kaum, wo sie sich recht eigens darum bemüht zeigen, wie Micha 6, 8. Jesus schweigt hier von dem großen und ersten Gebote der hingebenden Liebe zu Gott, welchem nach 22, 37—40 das Gebot der mit der Selbstliebe gleichen

---

32) Nach bab. Schabbath 31^a sagte Hillel zu einem Nichtjuden, den Schammai fortgejagt hatte, weil er von ihm das ganze Gesetz gelehrt bekommen wollte; „Was dir verhaßt ist, tue nicht deinem Nächsten, das ist das ganze Gesetz, und alles andere ist die Auslegung (dazu). Geh' hin, lerne (es).“ Cf Tob 4, 15 *ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς*, Philo bei Eus. praep. VIII, 7, 6. — Alex. Severus (Lamprid c. 51) hat sich den Spruch angeblich von Juden oder Christen angeeignet. Er hätte ihn auch bei Isokrates ad Nicoclem § 61 finden können. Auch bei Confucius hat man den Spruch nachgewiesen s. Taylor, The teaching of the twelfe apostles with illustrations from the Talmud (1886) p. 10. In der christlichen Literatur finden wir ihn zuerst Didache 1, 2 *πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει*, hinter dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. In gleicher Verbindung in der sogen. apost. Kirchenordnung c. 4—6, mit unverkennbarer Erinnerung an Mt 7, 12 gerade dem Mt in den Mund gelegt und von Petrus als Zusammenfassung aller Verbote Gottes ausgelegt. In Verbindung mit Mt 7, 12 (= Lc 6, 31) findet sich der negative Spruch vielleicht schon bei Marcion, jedenfalls bei seinem Bestreiter Tert. c. Marc. IV, 16. In die Sprüche des Sextus sind beide Sprüche aufgenommen Nr. 179. 210^a. Aus der Didache drang der negative Spruch frühzeitig in AG 15, 20. 29 ein. Bis tief ins Mittelalter hinein ist er zahllos oft als Wort der Apostel oder Christi oder der Schrift citirt worden. Cf Forsch II, 60. 66. 199; GK I, 366ff.; II, 461f. 589; Einl § 59 A 12.

Nächstenliebe zwar gleichartig ist, welches aber doch mit diesem zusammen die beiden Angeln des AT's bildet. Er hat die Forderung der vollen Hingebung an Gott und die Sache Gottes bisher in mannigfaltiger Weise zum Ausdruck gebracht (z. B. 5, 8. 48; 6, 9f. 24, 33). Hier aber schweigt er davon, wo es gilt, einer das Bewußtsein der Gotteskindschaft, das kindliche Vertrauen zu der Liebe Gottes und den Glauben an die Echtheit seiner Gaben zersetzenden Selbstkritik entgegenzutreten. Anstatt über die unsichtbaren Güter und Verhältnisse zu grübeln, sollen sie in der sichtbaren Welt handeln; und anstatt durch die Empfindung der kleinen oder großen Mängel, mit denen sie noch behaftet sind (v. 3—5), überhaupt des Mangels an Gerechtigkeit, der sie stets nach derselben verlangen und streben (5, 6; 6, 33) und täglich um Erlaß ihrer Sündenschuld bitten heißt (6, 12), sich irre machen zu lassen, sollen sie bei ihrer Selbstprüfung an die sichtbaren Zeichen und die greifbaren Früchte der Gotteskindschaft sich halten. Wer seinen Mitmenschen das antut, was er selbst von ihnen zu erfahren wünscht, beweist dadurch, daß er eine der Selbstliebe gleichkommende Nächstenliebe (5, 43) und damit den grundlegenden Anfang der zum Leben erforderlichen Gerechtigkeit (5, 20) besitzt; und er hat daran einen Beweis von der Wahrheit seiner Gotteskindschaft, womit er die das kindliche Gebet störenden Zweifel überwinden kann. Den besten Kommentar gibt 1 Jo 3, 14—22. Einfach und insofern leicht ist das Gebot; aber bequem ist es nicht, es zu erfüllen. Das zeigt v. 13f., wo ein neues Merkmal genannt wird, woran die Jünger erkennen mögen, ob sie auf dem rechten Wege sich befinden. Der Nachdruck liegt nämlich nicht auf der Forderung hineinzugehen, anstatt draußen stehen zu bleiben, oder sich dabei anzustrengen, anstatt in Trägheit die Mühe zu scheuen (so Lc 13, 24), sondern, wie die Begründung zeigt, auf der Wahl des engen Tors. Mit der Vorstellung des Tors, durch welches man in einen geschlossenen Hof oder eine ummauerte Stadt eintritt, ist auch die Vorstellung einer durch das Tor hindurchführenden Straße gegeben, deren Breite wenigstens an dem Punkt, wo sie durch das Tor hindurchführt, mit der Weite des Tors identisch ist. Es würde daher nichts vermißt werden, wenn der begründende Satz nur von dem Weg und nicht auch vom Tor handelte. Sollte ἡ πύλη, was sehr zweifelhaft erscheint,³³) v. 13 u. v. 14 echt sein,

---

³³) In v. 13 om. ἡ πύλη א*, wenige Min, die ältesten Lat (abchkm; Cypr. test. III, 6, auch noch Hier. z. St.), ferner die Naassener Hippol. refut. V, 8, ziemlich sicher auch Clemens (Barnard p. 12), Orig. Für v. 14 fällt das Zeugnis von א*bc, Orig. (tom. XII, 12 in Mt) hinweg. Hier also ist es wahrscheinlich echt. Man assimilirte v. 13 an v. 14 und umgekehrt. So wurde auch das nur v. 14 echte τί (so die Mehrheit der Unc. auch NΣΦ, und Min mit ScS^{1}Sh, den alten Lat, gegen ὅτι א* B* X Sah Kop) von einigen Lat (ab Cypr., aber nicht kg^1) in v. 13 an Stelle von ὅτι ge-

so würde es doch mit *ἡ ὁδός* zusammen die eine Vorstellung des Torwegs ausdrücken; denn zu beiden Substantiven gehört die Apposition *ἡ ἀπάγουσα κτλ.*, und als ob nur eines derselben dastünde, heißt es am Schluß beider Verse *δι᾽ αὐτῆς* und *αὐτήν*. Durch das enge Tor gilt es einzugehen, weil breit und geräumig nur der Torweg ist, der in das Verderben führt. Als eine natürliche Folge davon erscheint es, daß viele diesen Weg wählen. Da dies letztere an sich kein Motiv sein kann, das enge Tor zu wählen, so werden die Worte *καὶ πολλοί* etc. nicht mehr unter der Herrschaft des *ὅτι* stehen, sondern lose sich anschließen. Nur in v. 14, nicht auch v. 13 scheint *ὅτι* ein ursprüngliches *τί* verdrängt zu haben. Es ist dann ein durch die schmerzliche Erinnerung an die Vielen, welche den bequemen Weg wählen, veranlaßter Ausruf: Wie schmal und beengt ist der Torweg, der ins Leben führt! und (wie) wenige sind es, die ihn finden! Darin liegt allerdings für die Jünger eine Warnung davor, es mit der Forderung v. 13^{a} leicht zu nehmen. Die eigentliche Begründung aber dieser Forderung in v. 13^{b} sagt den Jüngern, daß sie an der Unbequemlichkeit des Weges, den sie erwählt haben, und an der geringen Zahl derer, welche mit ihnen die gleiche Straße ziehen, keinen Anstoß nehmen, sondern im Gegenteil in dem einen wie in dem andern einen zwiefachen Beweis dafür finden sollen, daß sie sich auf dem rechten Wege zum Leben befinden. — Wo es sich aber um den Weg fragt, den man zu wählen habe, bieten sich leicht Wegweiser an, die dem Fragenden falsche Weisung geben. Das sind auf dem hier in Rede stehenden Gebiet die falschen Propheten d. h. Leute, welch trügerischer Weise vorgeben und sich den Anschein zu geben wissen, daß sie in Gottes Auftrag und von seinem Geist getrieben der Gemeinde Offenbarung der verborgenen Wahrheit zu bringen und Weisung zu geben haben.34) Die Verbindung von v. 15—20 mit v. 13—14 ist nur von den jüngeren Zeugen, aber sinngemäß durch ein *δέ* hinter *προσέχετε* ausgedrückt. Zur genaueren Charakteristik der unechten Propheten dient es, daß sie

---

setzt. So auch von Blaß (1901). In v. 14 würde *ὅτι* einen neuen Grund dafür bringen, daß die Menge den breiten Weg bevorzugt, was doch schon in v. 13 selbst seine ausreichende Begründung gefunden hat. Besser faßt man *τί* im Sinne von „wie sehr“ cf 8, 26, entsprechend dem hebr. מָה und aram. מָא „was“ und „wie“, besonders in Verbindung mit Adjektiven z. B. מָה טוֹב „wie gut“!

34) Cf Mt 24, 11. 24; 1 Jo 4, 1, nicht ein Prophet, welcher überhaupt Lügen vorträgt, sondern welcher in bezug auf den Anspruch, ein Prophet zu sein, ein Lügner ist, woraus sich dann allerdings, da die Berufstätigkeit des Propheten die Verkündigung empfangener Offenbarungen ist, die Lügenhaftigkeit seiner einzelnen Aussagen ergibt cf Jer 14, 14f.; 23, 30ff. In LXX steht das Wort Sach 13, 2 und 9mal bei Jer, wo im hebr. immer nur נָבִיא steht, aber aus dem Zusammenhang sich ergibt, daß es kein echter Prophet ist. Formell cf *ψευδάδελφος, ψευδαπόστολος, ψευδόχριστος.*

sich durch ihr äußeres Gebahren als Glieder der Gemeinde darstellen, während sie ihrem inneren Wesen nach die gefährlichsten Feinde der Gemeinde sind. Der bildliche Ausdruck hiefür ist teilweise altherkömmlich. Die Volksgemeinde Israels ist eine Schafherde, deren Hirte Jahve ist (Ps 78, 52; 80, 2; 100, 3). Unter anderen Raubtieren (Jer 5, 6) ist zumal der Wolf der Feind der Herde und ein Bild der Verderber des Volkes Gottes (Zeph 3, 3; Ez 22, 27; Mt 10, 16; Jo 10, 12; AG 20, 29), und zu diesen gehören auch die falschen Propheten (Ez 22, 28; Micha 3, 9—11). Gewissermaßen in der Mitte zwischen dem Bild und der darin dargestellten Sache hält sich der Ausdruck *ἐνδύματα προβάτων.*[35] Da die Wölfe keine Kleider tragen und sich auch nicht, um unerkannt zu bleiben, in das Fell eines getöteten Schafes stecken, andrerseits aber ein Schafpelz, wie ihn Hirten und andere Leute geringeren Standes zum Schutz gegen kalte Witterung tragen, weder als Kennzeichen wohlwollender Denkart noch als heuchlerische Maske gelten kann, so wird vielmehr an den rauhharigen Prophetenmantel zu denken sein, den auch falsche Propheten trugen (Sach 13, 4 cf oben zu 3, 4). Indem aber diese Tracht als Kleidung von Schafen bezeichnet wird, ist deutlich, daß dies ein Bild des gesamten Gebahrens der falschen Propheten sein soll, wodurch sie sich den Anschein nicht nur von Propheten, sondern vor allem auch von Gliedern der Gemeinde zu geben wissen, während sie in der Tat weder das Eine noch das Andere sind. Die Gemeinde aber, in welche sich diese ihr innerlich nicht angehörigen Leute eindrängen und welcher sie sich als Propheten aufdrängen, ist nicht die israelitische Volksgemeinde, sondern die im Werden begriffene Gemeinde Jesu; denn daß auch hier wie in der ganzen Rede bis dahin *πρὸς ὑμᾶς* eine Anrede der Jüngerschaft ist, sollte sich von selbst verstehen. Wie könnte die äußere Zugehörigkeit zu der jüdischen Gemeinde (cf Rm 2, 28), welche auf Abstammung, Geburt und Beschneidung am 8. Tage beruht, als eine trügerischer Weise angelegte Verkleidung vorgestellt werden! Überdies kommt v. 21—23 die äußere Zugehörigkeit der falschen Propheten zur Gemeinde Jesu zu unzweideutigem Ausdruck. Eben darauf beruht ihre gefährliche Macht, und darum bedürfen die Jünger ihnen gegenüber der Kritik. Das, woran sie diese Propheten prüfen und woran sie dieselben als das, was sie in Wahrheit sind, erkennen sollen und wirklich erkennen werden, vergleicht Jesus mit Baumfrüchten, welche ihre Herkunft von dieser oder jener Art von Baum oder Strauch, oder von einem gesunden oder kranken Baum nicht verleugnen können (18—20). Der Unterschied zwischen dem, was vorher als Schafskleid und was hier als Früchte abgebildet wird, entspricht nicht dem Gegensatz von Worten und Werken; denn zu dem Gebahren, wodurch einer sich das Aussehen und Ansehen eines Gemeindegliedes und Propheten gibt, gehört auch die Art des Handelns und der ganzen Lebenshaltung, und zu den Früchten, an welchen man den Baum erkennt, gehört auch die Rede cf 12, 33—37. Beide Bilder stellen ein Äußeres dar; es wird aber durch sie unterschieden eine nur äußerlich angenommene und daher trügerische und eine aus dem inneren Wesen des Menschen erwachsende und daher untrügliche Gestalt des Lebens in Worten und Werken. Die Fähigkeit, diese beiden zu unterscheiden, traut Jesus den Jüngern zu und fordert sie auf, davon in bezug auf die Pseudopropheten Gebrauch zu machen. Der Hinweis auf das göttliche Gericht, welches jeden Menschen, der einem nicht die rechte Frucht tragenden Baume gleicht, also auch die falschen Propheten verderben wird (19 ganz wie 3, 10), ist für diese Ermahnung als solche nicht wesentlich, wohl aber für die Gedankenverbindung in diesem Redeteil. Wie 7, 2 das unstatthafte menschliche Richten in Beziehung setzt zu dem Endgericht Gottes, so v. 19 das gebotene Prüfen und Beurteilen der Jünger; und gerade hieran knüpft der Fortschritt des Gedankens v. 21—23 an. Es ist also nicht unvorbereitet, aber doch etwas neues, daß der Hörer nun in lebhafter Schilderung an den Tag des Gerichtes versetzt wird. Dies geschieht schon durch v. 21; denn der zukünftige Eintritt in das Himmelreich (5, 20), welches selbst in der ganzen Rede als eine noch nicht erschienene, sondern kommende neue Weltordnung vorgestellt ist, kann erst dann geschehen, wenn das Reich kommt; und an dem Tage des Gerichts, welches die eine Seite der großen Umwälzung bildet, wodurch die Königsherrschaft Gottes aufgerichtet wird (3, 8—12), wird es sich entscheiden, wer Aufnahme findet. Weil der Gerichtstag schon durch v. 19 und wiederum durch v. 21 vergegenwärtigt war, kann er v. 22 ohne andere Näherbestimmung als „jener Tag" bezeichnet werden.[36] Daß auch v. 24—27 die Vorstellung des Endgerichts festgehalten ist, also in der Tat der Gedanke des *κρίνειν* den ganzen Redeteil von 7, 1 bis zum Schluß beherrscht, wird sich zeigen. Unvermerkt, jedenfalls ohne den Ton einer neuen Verkündigung, aber mit steigender Deutlichkeit tritt hier am Schluß zu Tage, daß Jesus selbst im Endgericht der Richter sein wird. Man begreift, daß gerade dieser Schlußteil der Rede bei der fernerstehenden Menge, welche zuhörte, den Eindruck hinterließ, daß Jesus anders lehre, als ihre bisherigen Lehrer, die Schriftgelehrten (29). In der Tat ist es nie einem Rabbi in den Sinn gekommen, von sich als dem Richter zu reden, welcher am Tag des Gerichtes Gottes über der Menschen ewiges Geschick zu entscheiden habe. Er wäre als Gotteslästerer gestraft worden. Ebensowenig hat einer der alten Propheten von Moses bis Maleachi auch nur entfernt ähnliches von sich ausgesagt. Der neue Prophet Johannes aber hatte in dem ausgesprochenen Bewußtsein, daß ihm und seinesgleichen zu solchem Gotteswerk die Kraft mangele, auf den stärkeren Nachfolger als den Richter hingewiesen (3, 11 f.). Indem Jesus sich, als ob sich dies von selbst verstünde, als den alleinigen Richter am letzten Tage darstellt, zeigt er, daß ihm längst feststeht, er sei der vom Täufer angekündigte Stellvertreter Gottes, welcher durch Spendung des Geistes und die Feuertaufe des Gerichtes die Königsherrschaft Gottes auf Erden aufrichten soll d. h. der Messias. Die Leser des Mt wissen das bereits aus 3, 13—4, 11. Aber auch die Jünger müssen längst darum gewußt haben, ehe Jesus so wie 7, 21—27 von sich als dem Richter zu ihnen reden konnte, ohne daß sie an ihm als einem Gott lästernden Schwärmer irre wurden. Noch außerordentlicher muß dem Leser trotz der vorangegangenen Andeutungen (5, 11—20) das erscheinen, was nach dieser Schilderung des Endgerichts das Kriterium sein soll. Wenn Jesus zunächst erklärt, daß nicht jeder, der zu ihm spricht „Herr, Herr“, in die *βασιλεία* hineinkommen werde, so tadelt er damit nicht diese Anrede; er verneint damit auch nicht die Voraussetzung dieses Anrufs, daß es auf ein Verhältnis des einzelnen Menschen zu seiner Person ankomme, sondern er bestätigt dieselbe und tritt nur dem Irrtum entgegen, als ob ein solches Verhältnis zu seiner Person, welches in jenem Anruf zum Ausdruck kommt, ausreichend sei, um dem so Rufenden das Tor des Himmelreichs aufzuschließen. Schon das einfache *κύριε* würde ein sehr ungeschickter Ausdruck für das Bekenntnis sein, daß Jesus ein *κύριος* oder der *κύριος* sei; [37]) vollends die Verdoppelung des Vokativs [38]) macht es zweifellos, daß vielmehr eine Anrufung Jesu vorliegt, und zwar, da der Untergebene seinem Herrn nichts zu befehlen oder von ihm zu fordern hat, eine Anrufung als Einleitung einer dringenden Bitte. Wenn die Vergleichung mit v. 22 und 25, 11 den Gedanken nahelegen könnte, daß es sich um eine Anrufung und Bitte am Tage des Gerichts handele, so ist doch diese Beziehung und Einschränkung auf ein einzelnes zukünftiges „Herr, Herr“ Rufen durch das Präsens *λέγων* und dem Gegensatz *ὁ ποιῶν κτλ.* verwehrt. Es sind Leute vorgestellt, welche die Gewohnheit haben, Jesum ehrerbietig mit *κύριε* anzureden und, wenn sie seiner Hilfe zu bedürfen meinen, dringend um Hilfe zu bitten, wie das in jenen Tagen so oft geschah.[39] Wenn daher auch die Jünger ihn so anredeten, so war dies doch noch weniger als *ῥαββί* = *διδάσκαλε* ein ihr besonderes Verhältnis zu Jesus genau bezeichnender Ausdruck; und sofern diese Anrede mittelbarer Weise ein Bekenntnis zu Jesus enthielt, war dieses vorderhand noch ein sehr unbestimmtes. Erst nach dem Hingang Jesu empfing es in der Gemeinde bestimmteren und reicheren Inhalt. Denen aber, welche damals hörend oder hilfesuchend sich um ihn drängten und sich in ehrerbietiger Anrede an ihn wandten, sagt Jesus, daß die hierin sich darstellende Zugehörigkeit zu ihm ihnen den Eingang in das Himmelreich noch nicht verschaffen könne, sondern erst die Erfüllung des Willens des Vaters Jesu. Da *ἀλλά* nicht einem *οὐχ ὁ λέγων*, sondern einem *οὐ πᾶς ὁ λέγων* gegenübertritt, so werden die Täter des Willens Gottes auch nicht den „Herr, Herr“ Sagenden in ausschließendem Gegensatz gegenübergestellt, sondern denen, die nichts weiter als Beweis ihrer Zugehörigkeit zu Jesus aufzuweisen haben, als was in dem *κύριε, κύριε* zum Ausdruck kommt, während die Feinde Jesu, die ihn verunglimpfen, und die Gleichgiltigen, die sich nicht um ihn bekümmern,

---

[35] *ἔνδυμα* nicht wie *ἱμάτιον* ein Kleidungsstück, sondern die ganze Bekleidung 3, 4; 6, 25. 28; 28, 3; der Genitiv dabei hier nicht wie 22, 11f. *γάμον*, Gen 38, 19 *ἱμάτια τῆς χηρεύσεως*, sondern wie Deut 22, 5 LXX *στολὴν γυναικείαν*, Weiberkleidung. Statt *ἐνδύμασιν* nahm Blaß gegen alle Hss und die alten Versionen *δέρμασιν* in den Text. Dazu geben aber die freien Citate kein Recht, wie Just. dial. c. 35 (Mischung von Mt 24, 5 mit 7, 15) *ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων*, Clem. protr. 4, 3 *προ πάτων κῳδίοις ἠμφιεσμένους*, strom. I, 40, 5 *προβ. κῳδίοις ἐγκεκραμμένους*, Tert. praescr. 4 *venturos sub pellibus ovium.* Lauter Versuche, den inconcinnen Ausdruck zu verbessern.

---

[36] Ähnlich vorbereitet ist der gleiche Ausdruck, hebr. בַּיּוֹם הַהוּא, Hosea 1, 5; 2, 18; Amos 9, 11; Zeph 1, 15; Sach 12, 3 ff.; Jes 10, 20; Mt 24, 36 (= Mr 13, 32); Lc 17, 31; 21, 34; 2 Th 1, 10; 2 Tm 4, 8 (cf 4, 1). Völlig unvorbereitet ist *ἐκείνη ἡ ἡμέρα* im NT nie, auch nicht das bloße *ἡ ἡμέρα* = der Tag des Gerichts 1 Kr 3, 13 (cf 4, 3). Sonst finden sich Näherbestimmungen wie *κρίσεως* Mt 10, 15; 11, 22. 24; 12, 36, *ἡ ἐσχάτη* Jo 6, 39 f. 44. 54; 11, 24; 12, 48 etc.

---

[37]) Cf Rm 10, 9; 1 Kr 12, 3; Phl 2, 11 cf AG 2, 36; 2 Kr 4, 5.

[38]) Cf Lc 10, 41; AG 9, 4; auch in der Klage über einen Entschwundenen 2 Sam 19, 1; 2 Reg 2, 12; in flehentlichem Gebet an Gott Ps 22, 2 (= Mt 27, 46). Im Diatessaron und bei verwandten Zeugen findet sich auch Lc 7, 14; 8, 54 (= Mc 5, 41) eine Verdoppelung des Anrufs Forsch I, 140. 142.

---

[39] Als Anrede an Jesus seitens fern stehender, gewöhnlich Hilfe suchender Leute Mt 8, 2. 6. 8: 9, 28 (v. 27 Sohn Davids); 15, 22—27 (einmal dahinter Sohn Davids); 17, 15; 20, 30—33; Jo 4, 11. 15. 19. 49; 5, 7; 6, 34; 9, 36. 38; seitens der Jünger und Jüngerinnen Mt 8, 21. 25; 14, 28. 30; 16, 22; 17, 4; 18, 21; 26, 22; Jo 6, 68; 11, 3. 12. 21. 27. 32. 34. 39; 13, 6, 9. 25. 36f.; 14, 5. 8; 22. Obwohl die Jünger Jesus auch *διδάσκαλε* anreden (Jo 13, 13—16 cf Mt 10. 24f., Beispiele; Mc 4, 38; 9, 38; 13, 1; *ῥαββί* Mr 9, 5; 11, 21; Jo 1, 38. 49; 4, 31; 9, 2; 11, 8), ist doch der Unterschied bemerkenswert, daß diese Anrede auch die Gegner und besonders die Schriftgelehrten gebrauchen (Mt 8, 19 zwar ein freundlich sich nähernder Schriftgelehrter, aber doch einer, der nicht Jünger wird, in deutlichem Unterschied von 8, 21 cf 12, 38; 19, 16; 22, 16. 24. 36; Jo 3, 2), dagegen niemals *κύριε*, weil dies von Haus aus die Anrede des *δοῦλος* an seinen Herrn, bei den Orientalen, später bei den Hellenisten und seit Domitian auch bei den Römern Anrede des Untertanen an den Herrscher, gelegentlich auch des Sohnes an den Vater (z. B. Berl. ägypt. Urk. 816, 1. 28; 821, 1), stets aber ein ehrerbietiger Ausdruck der Unterordnung unter den Angeredeten (cf Mt 22, 44f.) oder auch der augenblicklichen Abhängigkeit von demselben ist. So wird Pilatus vom Synedrium Mt 27, 63, aber auch Philippus von den Hellenen Jo 12, 21, der Gärtner von Magdalena Jo 20, 15 angeredet, überall bei Vortrag einer Bitte. Wahrscheinlich fand der griech. Mt das bei den Juden als griech. Fremdwort gebräuchliche קירי = *κύριε* in seinem Original vor cf Einl § 2 A 11.

eben damit stillschweigend vom Himmelreich ausgeschlossen sind. In dem weiteren Kreise aber der Verehrer Jesu bilden diejenigen, welche dabei auch noch Täter des göttlichen Willens sind, den engeren Kreis, dem allein das Himmelreich gehört cf 5, 3—10. Der Gott, dessen Willen zu tun es gilt, konnte hier, wo nicht die Jünger angeredet sind, nicht wohl deren himmlischer Vater genannt werden wie 5, 16. 45. 48; 6, 1f., aber ebensowenig der Vater jedes beliebigen Menschen; denn seit 5, 16 ist unverwischt geblieben, daß die Gotteskindschaft der eigentümliche religiöse Stand der Jünger Jesu sei. Indem sich Jesus nun andrerseits auch nicht mit einem schlichten *τοῦ θεοῦ* begnügt (5, 8. 9; 6, 24), sondern Gott, hier zum ersten Mal bei Mt, seinen Vater im Himmel nennt, hält er die Beziehung zu seiner Person fest, welche auch bei dem „Herr, Herr“ Sagen als Bedingung der Aufnahme in das Gottesreich vorausgesetzt war. Der Wille Gottes als des Vaters Jesu ist der zwar schon im AT enthaltene, aber durch Jesus neu verkündigte, unter anderem auch durch richtige Auslegung des Gesetzes aus dem Schutt einer kasuistischen Moral wieder ans Licht gezogene Wille Gottes. Diesen Willen tun ist die Gerechtigkeit, welche man haben muß, um in Gottes Reich einzugehen (5, 20). Da es nicht heißt, wie es vom Standpunkt des Gerichts an sich heißen könnte *ὁ ποιήσας*, sondern *ὁ ποιῶν*, ist auch die Vorstellung ferne gehalten, als ob es sich um eine Summe fertiger Leistungen handele, die man am Tage der Entscheidung müsse aufzuweisen haben. Nicht was einer getan hat, sondern was einer ist, steht zur Frage. Es genügt nicht, daß man ein mit lebhaftem Ausdruck seiner Verehrung sich zu Jesus drängender Anhänger sei; man muß ein Täter des durch Jesus vor den Ohren des Volks den Jüngern verkündigten Willens Gottes sein, welcher sein und seiner Jünger Vater ist.[40] Daß in diesem Willen des Vaters Jesu Buße und Glaube die erste Stelle einnehmen, zeigt sich 21, 28—31 deutlicher als in der Bergpredigt, weil diese nicht eine Ausführung des Programms von 4, 17, sondern eine Belehrung der bereits bußfertig glaubenden Jünger über das ihnen geziemende Wohlverhalten ist. Und daß diejenige Erfüllung des göttlichen Willens oder diejenige Gerechtigkeit des Lebens, welche Bedingung der Aufnahme in das Gottesreich ist, nicht die Fortdauer sündiger Unvollkommenheit und auch nicht sich wiederholender Verschuldungen vor Gott ausschließt, braucht nach dem, was zu 5, 6. 23f. 48; 6, 12. 33; 7, 3—11 bemerkt wurde, nicht noch einmal dargelegt zu werden. — Während v. 21 auf alle Menschen sich bezieht, welche irgend welches Maß von Verehrung für Jesus haben oder auch nur zu haben scheinen, wird v. 22f. die negative Regel von v. 21a noch besonders auf diejenigen angewandt, welche durch hervorragende Leistungen über die Masse der Verehrer emporragen, ohne doch Täter des göttlichen Willens zu sein; das sind die falschen Propheten von v. 15—20, zu welchen nun nach Aufstellung der allgemeinen Regel v. 21, unter welche auch sie fallen, die Rede zurückkehrt. Wenn es nach v. 21 so scheinen könnte, als ob es unter den Verehrern Jesu nur einige wenige gäbe, die es unterlassen, ihr Bekenntnis durch die Tat zu bewähren, hören wir nun, daß sogar der engere Kreis, welchen die falschen Propheten in dem weiteren Kreis der unechten Jünger bilden, ein großer sei. Viele werden an jenem Tage, wo es sich darum handelt, wer in das Reich aufgenommen werden soll (s. oben S. 315 A 36), an Jesus den Richter mit dem Anruf *κύριε, κύριε* herantreten, und, da er zu zögern scheint, ihr Anrecht auf das Reich anzuerkennen, sich darauf berufen, daß sie in seinem Namen prophetisch geredet und Dämonen ausgetrieben und überhaupt viele Krafttaten[41]) verrichtet haben. Wie die falschen Propheten in Israel nicht minder wie die echten im Namen des Gottes Israels weissagten (Jer 14, 14f.; 27, 15; 29, 9; Sach 13, 3 cf Jer 11, 21; 26, 9. 16. 20; Esra 5, 1), so wollen diese im Namen Jesu geweissagt und Wunder getan haben, und durch ein dreimaliges *τῷ σῷ ὀνόματι*, welches an sich schon im Unterschied von *τῷ ὀνόματί σου* ein scharf zugespitzter Ausdruck ist, betonen sie aufs stärkste, daß sie nicht nur zu seiner Jüngerschaft gehören, deren unterscheidendes Merkmal die persönliche Gemeinschaft mit Jesus ist (cf zu 5, 11), sondern daß sie auch in Kraft dieses ihres Verhältnisses zu Jesus, im angeblichen Auftrag desselben und unter Berufung auf ihn Großes geleistet haben. Indem Jesus dies unwidersprochen läßt (cf 24, 24), stellt er auch in Aussicht, daß in der Tat an den Wunderkräften, welche in seiner Jüngerschaft walten und durch dieselbe auf die Welt wirken sollen, nicht wenige teilhaben werden, welche trotzdem vom Reiche Gottes ausgeschlossen bleiben. Wie Paulus dieselbe Tatsache gewiß nicht ohne jede Begründung in der Erfahrung der apostolischen Kirche als möglich hinstellt,[42]) so hat es nach Mr 9, 38—40;

---

[40] Cf Mt 12, 50; Jo 7, 17; 1 Jo 2, 17; Jk 1, 22f. — Der Zusatz der alten Lat und Syrer (Sc, es fehlt Ss und Diat.) *οὗτος εἰσελεύσεται εἰς τ. βασ. τ. οὐρ.* hinter 7, 21 ist ebenso entbehrlich, als sachlich richtig.

---

[41]) *δύναμις* sing. und plur. bezeichnet zunächst die dem Wundertäter innewohnende, von ihm ausströmende, in wunderbaren Taten auf andere übergehende Kraft Mt 14, 2; Mr 5, 30; 6, 14; Lc 4, 36; 5, 17; 6, 19; 8, 46; 9, 1; 1 Kr 12, 10; sodann den Träger solcher Kraft AG 8, 10; 1 Kr 12, 28f., häufiger aber die Taten, in welchen sie zur Erscheinung kommt Mt 7, 22; 11, 20—23; 13, 54. 58; Mr 6, 2. 5; Lc 10, 13; 19, 37; AG 2, 22; 8, 13; 19, 11; 2 Kr 12, 12, nie bei Jo. Für das entsprechende גְבוּרוֹת sing. und plur. geben LXX Ps 106, 2; 150, 2; 1 Reg 16, 27; 22, 46 *δυναστεῖαι*.

[42]) 1 Kr 13, 1—3. Nicht vergleichbar ist AG 19, 12—16 (cf 8, 18—24), sofern dort der eitle Versuch eines Mißbrauchs des Namens Jesu als eines Zaubermittels seitens Solcher vorliegt, welche sich selbst gar nicht zu Jesus bekennen, was eine der Voraussetzungen von Mt 7, 22; Mr 1, 38ff.; 1 Kr 13,

Lc 9, 49 f. auch zur Zeit des galiläischen Wirkens Jesu nicht an Vorspielen derselben gefehlt. So wird auch dies Wort wenigstens dem engeren Hörerkreis der Jünger nicht unverständlich gewesen oder als Vorstellung einer unwahrscheinlichen Möglichkeit erschienen sein. Die Antwort des Richters Jesus wird als ein Bekenntnis, eine unverhohlene Aussage des wahren Sachverhalts bezeichnet im Gegensatz zu dem trügerischen Schein, welcher bis zum Tage des Gerichtes bestand, und zu der Selbsttäuschung, in welcher die falschen Propheten selbst noch im Gericht befangen zu sein scheinen. Das Wort: „ich habe euch niemals erkannt“, welches alsdann der durch keinen Schein zu täuschende Richter ihnen zur Antwort geben wird, kommt in der Wirkung überein mit einem *οὐκ οἶδα ὑμᾶς*,[43]) unterscheidet sich aber doch merklich von diesem. Da die Pseudopropheten sich nicht auf eine in der Gegenwart bestehende innere Gemeinschaft mit dem Richter, sondern auf Taten der Vergangenheit berufen, welche nur aus einer innigen Gemeinschaft mit Jesus heraus scheinen vollbracht werden zu können, so verneint Jesus als Richter, daß sie ihm jemals ein Gegenstand jenes vollen Erkennens geworden sind, womit man nur das Verwandte erkennt und zugleich es sich innerlich aneignet. Wie damit, daß es von Gott heißt, er erkenne die ihm Angehörigen oder die zu ihm sich Bekehrenden,[44]) keineswegs gesagt sein soll, daß er um die Gottlosen überhaupt nicht wisse, ebensowenig von Jesus, daß er bis zum Tage des Gerichts ohne Kenntnis des Tuns und Treibens der falschen Propheten geblieben sei. Er hat sie vielmehr von jeher durchschaut und spricht dieses sein Wissen jetzt unverhohlen aus. Aber sie sind ihm fremd geblieben, weil sie sich der für das persönliche Heil entscheidenden Einwirkung Jesu entzogen haben. Sie sind bei allen Taten, die sie in seinem Namen getan

---

1—3 bildet. Die Wahrheit der von Jesus und Paulus ausgesprochenen Lehre, daß der in der Jüngerschaft oder Kirche waltende hl. Geist, sofern er die Natur der Menschen in seinen Dienst nimmt, sich mit seiner Einwirkung nicht auf diejenigen Glieder der Gemeinde beschränkt, welche als Personen die richtige, zum Heil notwendige Stellung zu Gott und Jesus einnehmen, oder mit anderen Worten die Unterscheidung des wundertätigen Glaubens, der ein Charisma ist (1 Kr 12, 9; 13, 2; Mt 17, 20 cf Bd VI, 542 544 zu Rm 12, 3, 6), von dem seligmachenden Glauben hat sich auch in den wunderarmen Jahrhunderten der Folgezeit an vielen Helden des Worts und der Tat für die Sache Christi bewährt. Um die Erfüllung der Weissagung *πολλοὶ ἐροῦσιν* braucht man keine Sorge zu haben. Dagegen kann man fragen, ob sie in der bei Mt vorliegenden Fassung (cf dagegen Lc 13, 25—27) ausgesprochen werden konnte, ehe Jesus seinen Jüngern ausdrücklich Wundermacht und Prophetengeist verheißen und verliehen hatte (Mt 10, 1; 17, 20; 18, 19; 23, 34; Jo 14, 12—17).

[43]) So 25, 12. Auch Petrus leugnet 26, 72. 74 nicht, daß er um Jesus wisse, sondern verleugnet jede persönliche Zugehörigkeit zu Jesus.

[44]) Cf Gl 4, 9; 1 Kr 8, 3; 13, 12; 2 Tm 2, 19 = Num 16, 5 cf Amos 3, 2; Ps 1, 6; 37, 18.

haben, geblieben, was sie vor ihrer Berührung mit ihm waren; sie sind ihrem beharrenden Charakter nach Täter der Gesetzlosigkeit, statt Täter des durch Jesus verkündigten wesentlichen Willens Gottes.[45] Darum weist er sie in Worten, die nicht zufälliger Weise mit Ps 6, 9 übereinkommen, sondern dorther entlehnt sind, von sich und damit von der Schwelle der *βασιλεία* hinweg. Der Richter ist auch der König des Reiches, und bei diesem König bleiben dürfen, das ist die Seligkeit in seinem Reich. Die entscheidende Bedingung aber der endgiltigen Aufnahme in das Reich ist ein wechselseitiges persönliches Verhältnis des Menschen zu Jesus, welches von seiten des Menschen in der Betätigung des durch Jesus seinen Jüngern verkündigten Willens Gottes sich darstellt, und von Jesus als innere Zugehörigkeit zu seiner Person erkannt und von ihm im Gericht anerkannt wird. — Im engsten Anschluß an das Verdammungsurteil über die unechten Verehrer und Propheten und als Folgerung aus der Vorhersagung desselben folgt zum Schluß der Rede ein Gleichnis, welches schon darum, weil es die sämtlichen Hörer der diesmal gesprochenen Worte betrifft und diese nach ihrem schließlichen Geschick in zwei Klassen einteilt, auch als ein Mahnruf an sämtliche Anwesende, die Volksmenge wie die Jüngerschaft, wirken mußte.[46] Mag man v. 24 ebenso wie v. 26 *ὁμοιωθήσεται* lesen, oder die weiter verbreitete und bei den Lateinern wie den Syrern früher nachweisbare LA *ὁμοιώσω* bevorzugen,[47] jedenfalls halten uns diese Futura in derselben Zukunft fest, in die wir durch v. 22f. versetzt sind, bei dem Tage des Gerichtes. Was 25, 1 durch ein *τότε* ausdrücklich gesagt wird, liegt ohnedies im Zusammenhang der Rede; und ebenso selbstverständlich wie dort ist auch hier durch *ὁμοιωθήσεται* oder *ὁμοιώσω* nicht gesagt, daß Jesus oder ein anderer in jenem Moment der Zukunft einen Vergleich anstellen oder eine Parabel vortragen werde, sondern daß es den bezeichneten oder gemeinten Personen dann tatsächlich so ergehen werde, wie es Jesus in weissagender Parabel im voraus darstellt, cf Ps 49, 13. 21; nur im Hebräischen Jes 14, 10; Job 30, 19. In dieser Auffassung sowohl des Begriffs von ὁμοιοῦσϑαι als seiner futurischen Form darf es uns nicht irre machen, daß in diesem Gleichnis wie in dem verwandten 25, 1—12 auch solches zur Darstellung kommt, was der Gegenwart der Rede und, vom Standpunkt des Endgerichts angesehen, der Vergangenheit angehört. Was am Tage des Gerichts in die Erscheinung tritt, entsteht und entwickelt sich in der Zeit vor dem Gericht. Die Torheit des törichten Hauserbauers und der törichten Jungfrauen ist längst vorhanden, aber verborgen, bis der Gerichtstag sie ans Licht zieht, cf auch 1 Kr 3, 10—15. Bis dahin mögen die Toren in der Welt für sehr verständige Leute gelten; erst das Gericht wird sie dem törichten Mann und den törichten Jungfrauen in der Parabel offensichtlich gleichstellen, und ebenso verhält es sich mit den Verständigen. Die Torheit und ihr Gegenteil werden in unserem Gleichnis dargestellt durch die Erbauung eines Wohnhauses auf Felsengrund oder auf sandigem Boden, die Enthüllung der Torheit und ihres Gegenteils durch das einander entgegengesetzte Schicksal des einen und des anderen Hauses bei Eintritt eines wolkenbruchartigen Regens, wie er in Palästina zu winterlicher Zeit nicht selten, gewöhnlich in Begleitung eines orkanartigen Windes einzutreten pflegt.[48]) Es fällt der Regen, die zur Erde strömende Wassermasse schwillt zu Gießbächen und reißenden Strömen an, welche das Erdreich fortspülen und die Gebäude, die auf solchem Boden stehen, unterwühlen, so daß die Mauern Risse bekommen und dem Anprall der Winde nicht mehr Widerstand leisten können. Nur das auf Felsengrund erbaute Haus ist bei solchem Naturereignis vor dem Einsturz sicher. Mag die prächtige Schilderung desselben v. 25. 27 ein treffendes Bild für mancherlei erschütternde Ereignisse im Leben des Einzelnen und der Völker sein, hier dient sie zur bildlichen Darstellung der mit dem Endgericht eintretenden Erschütterung des gesamten Weltbestandes, welche 24, 37—41 mit der Sintflut verglichen wird. Die Torheit aber und die Verständigkeit, welche durch die Gründung und Erbauung des Hauses auf Sand oder Felsengrund dargestellt werden, bestehen darin, daß der Hörer der Rede Jesu es entweder beim bloßen Hören bewenden läßt, oder die Rede zugleich ins Werk setzt. Nichts wäre ein ärgeres Mißverständnis der Parabel als die Meinung, daß Jesus hier außer dem andächtigen, gläubigen, zustimmenden und überhaupt zweckentsprechenden Hören seiner Predigt als etwas zweites, später hinzukommendes die Erfüllung der in dieser Predigt enthaltenen Gebote als Bedingung der Seligkeit fordere. Das Gleichnis unterscheidet nicht zwischen einem ersten und einem zweiten Tun, etwa zwischen einem Fundamentlegen, welches zwecklos bleibt, wenn nicht die Vollendung des Baues nachfolgt (Lc 14, 28—30), und diesem Weiterbauen, oder zwischen einer richtigen Fundamentirung und einer ungeschickten Fortsetzung des auf dem gelegten Fundament sich erhebenden Bauwerks (1 Kr 3, 10—15), sondern es handelt sich nur um die eine und einheitlich vorgestellte Handlung der Grundlegung. Diese ist verfehlt und gar nicht des Namens wert, wenn sie in einem bloßen Hören, und nicht vielmehr in einem Hören und Tun besteht. Im Gegensatz zu einem Anhören seiner Rede, welches von vornherein wertlos ist, weil es keine Hingabe des Herzens an den durch Jesus verkündigten Willen Gottes ist, fordert Jesus ein solches Hören, welches das Tun bereits in sich schließt, ja selbst schon ein Tun, der grundlegende Anfang gehorsamer Erfüllung des göttlichen Willens ist cf v. 21. In dem besonderen Inhalt der hiemit schließenden Rede ist es begründet, daß sie nicht wie z. B. die Rede Lc 8, 4—18 geradezu auf die Mahnung hinausläuft: *βλέπετε, πῶς ἀκούετε*, sondern auf die Forderung eines Tuns, ohne welches alles Hören der Worte Jesu ein ebenso eitles Ding ist wie das „Herr, Herr“ Sagen. Nur diejenigen Hörer, welche zugleich Täter sind, sind die rechten Hörer. Wie Jakobus, der Bruder Jesu, seine freie Wiedergabe dieses Gedankens an eine Mahnung zur rechten Aufnahme des die Seelen errettenden Wortes anknüpft (Jk 1, 21—27), so hat Jesus selbst seine Forderung der Erfüllung des durch ihn verkündigten Willens Gottes gegen das Mißverständnis, als ob er eine bestimmte Summe sittlicher Leistungen zur Bedingung der Seligkeit mache, sichergestellt, indem er das erforderliche Tun mit dem Hören seiner Rede als einen einzigen untrennbaren Akt unter dem Bild der Gründung eines Hauses auf Felsengrund darstellt, und dagegen als Gründung eines Hauses auf Sandboden jedes Hören der Rede Jesu, welches nicht zugleich ein Tun des darin ausgesprochenen Willens Gottes ist. Um was für ein Haus es sich handelt, ist durch das zweimalige und durch seine Voranstellung vor *τὴν οἰκίαν* betonte *αὐτοῦ* (v. 23. 25) ausgesprochen. Es ist das eigene Wohnhaus des Erbauers, aber selbstverständlich nicht der Leib des Menschen als Behausung seiner Seele (cf 2 Kr 5, 1—4; 2 Pt 1, 13f.) oder Tempel Gottes und seines Geistes (1 Kr 6, 19). Denn durch das richtige oder unrichtige Hören der Rede Jesu wird der Leib des Menschen weder gegründet noch neu aufgebaut. Es kann also nur gemeint sein das Seelenleben des Menschen, zu dessen neuem Aufbau das Hören der Rede Jesu jedem, der sie hört, den Anstoß gibt und die Möglichkeit bietet. Ob diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wird und zu ewigem Leben in dem zukünftigen Gottesreich verhilft, oder ob das Lebenswerk des Menschen am Tage des Gerichts zusammenbricht, das hängt davon ab, zu welcher der beiden Arten von

---

[45] Das zeitlose Präs. *ἐργαζόμενοι* entspricht dem *ποιῶν* v. 21. Aus Ps 6, 9 haben LU, manche Min, auch wenige Lat (b Hil.) *πάντες* vor *οἱ ἐργ.* eingefügt. *ἀνομία*, womit LXX dort wie an den ähnlichen Stellen Ps 5, 6; 36, 13; 53, 5 und sonst אָוֶן übersetzt, dient zur Übersetzung der mannigfaltigsten hebr. Bezeichnungen der Sünde, nicht selten mit der Variante *ἀδικία*.

[46] Nach Lc 6, 27 scheint Jesus schon an einer früheren Stelle der Rede sich an den weiteren Hörerkreis gewandt zu haben.

[47] Während für v. 26 *ὁμοιώσω* in griech. und lat. Bibelhss gar nicht überliefert ist, und daher in Kop und einzelnen lat. Citaten (Cypr. III, 96 *similabo*, Lucif. de Athan. 5 *similem aestimabo*) als Assimilation an v. 24 zu beurteilen ist, erscheint v. 24 *ὁμοιωθήσεται* (ℵBZΦ, Ferrargr. und wenige Min, Sah, Arm, Sh, Rand von S^3, die jüngeren Lat abc Vulg) als Assimilation an v. 25, dagegen *ὁμοιώσω* (CEG—ΔΠΣ, ScS^1S^3, die ältesten Lat k Cypr. Lucif. Hil., Kop Goth) als ursprünglich.

---

[48]) Cf Schneller, Kennst Du das Land S. 89, auch S. 61.

Hörern er gehört. Ganz unstatthaft aber ist es, unter dem Felsen und dem Sandboden Bilder von bestimmten Größen der geistigen Welt zu verstehen. Denn abgesehen von den phantastischen Vorstellungen, die wir Luftschlösser nennen, setzt jeder Hausbau ein Stück Erdboden voraus, auf welchem er aufgeführt wird, und die Unterscheidung von Felsengrund und Sandboden hat nur den ausgesprochenen Sinn, zwei Arten von Hausbau als Bild von zwei Arten der Aufnahme des Wortes Jesu darzustellen. Das ganze Gleichnis veranschaulicht deutlich genug, was schon das Wort von der Gottesgerechtigkeit 6, 33 und der Abschnitt 5, 13—16 gesagt hat, daß die Gerechtigkeit (5, 20) oder das Tun des göttlichen Willens (7, 21) oder der Worte Jesu (7, 24), welches Bedingung der Seligkeit ist, nicht eine selbsteigene Leistung des Menschen, sondern ein durch das Wort Jesu vermitteltes Einswerden mit Gottes Willen ist. Ist v. 24 *ὁμοιώσω* zu lesen, welches mit dem *ὁμολογήσω* v. 23 auf gleicher Linie liegt, so ist auch der Unterschied von dem *ὁμοιωθήσεται* v. 26 nicht bedeutungslos. Der Untergang des schlecht fundamentirten Hauses im Weltgericht wird als ein Naturereignis dargestellt, ohne daß dies als eine Handlung des Weltrichters kenntlich gemacht wird. Dagegen, daß der Hörer der Worte Jesu, welcher zugleich ein Täter ist, im Gericht dem verständigen Manne gleichgestellt wird, der seiner Zeit sein Haus auf Felsen gegründet hatte, stellt Jesus als seine eigene Tat dar. Als Prediger des Worts hat er seinen rechten Hörern den ersten Anstoß zu der Bewegung in der Richtung auf Gottes Reich gegeben; als Richter krönt er sein Werk, indem er dieselben unbeschädigt aus dem Weltgericht hervorgehen läßt. Aber nicht mit diesem verheißungsvollen Ausblick auf das herrliche Ziel, welches den nächsten Hörern der Rede, den echten Jüngern Jesu winkt, sondern mit dem beklagenswerten Geschick derer, welche wie die Menge des im weiteren Kreise umherstehenden Volkes bewundernd dem Prediger lauschen, ohne sich im Innersten von der Wahrheit seiner Rede ergreifen zu lassen, schließt die Rede. Wie die Rede mit Seligpreisungen der Frommen begann, welche auf sich selber anzuwenden Jesus seinen Jüngern das Recht gab (5, 11 f. cf. 5, 3—10), so sollte die Schilderung des Gerichts, in welchem Jesus über jedes Einzelnen ewiges Geschick als Richter entscheiden wird (7, 21—27), und zumal das Schlußwort von dem großen Zusammenbruch des auf Sand gebauten Hauses auf die unzuverlässige Menge, die sich um Jesus und seine Jüngerschaft scharte, erschütternd wirken. Diese Wirkung blieb auch nicht aus. In v. 28 f. schildert sie Mt. Eine aus Schrecken und Bewunderung, aus Ergriffenheit und Nichtbegreifen gemischte Stimmung bemächtigte sich der zuhörenden Volkshaufen während der Rede und hielt an nach Schluß derselben.[49]. Es scheinen aber nicht sowohl die einzelnen gewichtigen Worte, als der Ton und die Art des Lehrens Jesu diesen gewaltigen Eindruck gemacht zu haben. Die Leute empfanden vor allem den Unterschied von der Lehrweise der Rabbinen, welche als ihre bisherigen Lehrer ihre Schriftgelehrten genannt werden. Das Verhältnis der Person des Redners zu seiner Rede stellte sich als ein anderes dar. Während jene ein herkömmliches und erlerntes Wissen und eine durch Übung erworbene Kunstfertigkeit der Schriftauslegung in ihrem Lehrvortrag an den Tag legten, ohne daß zwischen den einzelnen Lehrern ein anderer Unterschied, als der des größeren oder geringeren Könnens und Wissens spürbar wurde, war bei Jesus die originelle Persönlichkeit und die ungewohnte Rede so völlig eins, daß in seinem Munde berechtigt erschien, was Widerspruch erfahren hätte, wenn ein anderer es gesagt hätte. Man empfing unwillkürlich den Eindruck, daß er so reden dürfe, weil er so reden müsse. „Er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat“ d. h. der von einer höheren Gewalt, nämlich von Gott (cf 21, 23—27), ermächtigt ist zu lehren, wie und was er lehrt.[50] Indem aber das eigenartige Lehren, welches diesmal solchen Eindruck macht, durch *ἦν διδάσκων* als das damals regelmäßige, sich oftmals wiederholende und als die Art, in welcher Jesus das Volk (*αὐτούς*) zu belehren pflegte, bezeichnet wird, wird der Leser darauf aufmerksam gemacht, daß die Bergpredigt, obwohl sie in erster Linie Belehrung der Jüngerschaft und nur in zweiter Linie auch für die zuhörende Volksmenge bestimmt war, ein Beispiel des Lehrens und Predigens unter dem Volk von Galiläa (4, 23) sein sollte.

Daß die Bergpredigt des Mt eine groß angelegte, durch einen tiefsinnigen, aber einleuchtenden Gedankengang in sich zusammenhängende Rede ist, sieht jeder ein, der sich ernstlich um ihr Verständnis bemüht. Zur Beantwortung aber der Frage, ob oder inwieweit sie das genaue Abbild einer wirklich so von Jesus gehaltenen Rede, oder aber ein Kunstwerk des Mt sei, ist eine kurze Vergleichung mit den Parallelen bei Lc und Mr erforderlich. Während Mr nur zu einzelnen kleineren Stücken aus Mt 5—7 Parallelen, aber nichts darbietet, was wie ein zweiter Bericht über die große von Mt wiedergegebene Rede erscheinen könnte, gilt letzteres durchaus von Lc 6, 20—49. Es entsprechen sich im allgemeinen Lc 6, 20—36: Mt 5 und Lc 6, 37—49: Mt 7 nicht nur im Stoff, sondern auch in der Anordnung. Die einzige bedeutende Verschiedenheit der Ordnung besteht darin, das der Spruch Lc 6, 31 sich bei Mt nicht, wie man erwarten sollte, hinter 5, 42, sondern in ganz anderem Zusammenhang 7, 12 findet. An die 3 Makarismen Lc 6, 20^b—21 = Mt 5, 3. 6. 4 schließt sich Lc 22—23 die gleiche Anwendung derselben auf die Jünger, wie Mt 5, 11—12 an die dortigen 8 Makarismen. Weiterhin gestaltet sich die Folge der mehr oder weniger identischen Sätze so: Lc 27—28 (Mt 5, 44); 29—30 (5, 39—42); 31 (7, 12 s. vorhin); 32—34 (5, 46—47); 35 (5, 44—45); 37—38 (7, 1. 2); 41—42 (7, 3—5); 43—44 (7, 16—18); 46 (7, 21); 47—49 (7, 24—27). Von den wenigen Sätzen, welche Lc sonst noch in den Zusammenhang dieser Rede aufgenommen hat, sind überhaupt bei Mt ohne Parallele v. 24—26 (das vierfache, den 4 Makarismen v. 20—23 genau entsprechende Wehe) und v. 36. Dagegen finden wir Lc 39 in Mt 15, 14 (dort v. 15 jedoch nur scheinbar als Parabel bezeichnet); Lc 40 in Mt 10, 24^a u. 25^a und Lc 45 in Mt 12, 34^b—35. Es kann schon nach dieser dürftigen Übersicht keiner Frage unterliegen, daß es eine und dieselbe, mit der Seligpreisung der Armen beginnende und mit dem Gleichnis von dem doppelten Hausbau schließende Rede ist, welche entweder in der Erinnerung und Überlieferung oder durch das absichtsvolle Verfahren zweier Schriftsteller oder durch beides zugleich die zwiefache Gestalt angenommen hat, die uns bei Mt und Lc vorliegt. Auch in bezug auf Zeit und Ort besteht keine solche Verschiedenheit, daß man daraufhin an zwei verschiedene und nur sehr ähnliche Reden denken könnte. Nach Lc 6, 17—19 wie nach Mt 4, 24 f. ist die Rede zu einer Zeit gehalten worden, als bereits große Volksmassen aus allen Teilen Palästinas sich um Jesus drängten, um Heilung ihrer Kranken bei ihm zu suchen und seine Predigt zu hören. Daß die Zahl der vom Volk sich unterscheidenden Jünger damals schon groß war (Lc 6, 17), bildet die Voraussetzung der Rede bei Mt; denn als eine vom Volk innerlich und äußerlich scharf unterschiedene, mit einem Beruf für die ganze Welt betraute Genossenschaft von eigenartigen Gesinnungen und Bestrebungen redet Jesus dort seine Jüngerschaft an. Die Fragen, welche durch Mt 5, 1 angeregt, aber nicht beantwortet werden, inwiefern der Anblick der Volksmenge Jesum veranlaßt hat, einen Berg zu besteigen, und wie das Herantreten der Jünger und die gleichzeitige Anwesenheit des Volks während der Rede vorzustellen sei, finden Lc 6, 12—17 befriedigende Antwort. Vor der Volksmenge, die schon am Abend vorher bei Jesus gewesen sein muß, da sie am Morgen sofort zur Hand ist, hat sich Jesus mit seiner Jüngerschaft auf die Höhe eines Berges zurückgezogen;

---

[49] So etwa wird das Imperfekt hinter dem den einzelnen Moment der Vollendung der Rede vergegenwärtigenden Vordersatz wiederzugeben sein. Ebenso 19, 25; 22, 23 hinter *ἀκούσαντες* (nicht *ἀκούοντες* wie Mr 6, 2). Dagegen Lc 2, 48 *ἰδόντες ἐξεπλάγησαν*.

[50] Von den vielen Stellen, an welchen der Eindruck des Lehrens Jesu auf das Volk ähnlich beschrieben wird (Mt 13, 54; 22, 33; Mr 1, 22; 6, 2; 11, 18; Lc 4, 22. 32; 19, 48; 20, 26; Jo 7, 15. 46), ist am ähnlichsten Mr 1, 22; demnächst Lc 4, 32 *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ*. Durch die Wunderheilungen wurde der Eindruck der höheren Ermächtigung verstärkt Mr 1, 27; Lc 4, 26, aber nicht erst hervorgerufen.

aber auch von den Jüngern hat er sich während der Nacht zum Zweck einsamen Gebetes entfernt, jedoch nicht weit; denn, ohne daß wir von einer Ortsveränderung Jesu hörten, wird berichtet, daß er mit Tagesanbruch durch den Ruf seiner Stimme die Jünger veranlaßte, in seine Nähe zu kommen. Von ihnen begleitet, steigt er sodann von der Höhe herab, aber nicht vom Berg in das Tal oder die Ebene, was neben *καταβάς* gar nicht eigens gesagt zu werden brauchte und im Gegensatz zu *τὸ ὄρος* (v. 12) durch *τὸ πεδίον*, nicht durch artikelloses *τόπος πεδινός* ausgedrückt sein würde; sondern vom Gipfel herabsteigend bleibt er auf einem ebenen Platz am Berge stehen (*καταβὰς ἔστη*), wie es erforderlich war, um die vielen Hilfesuchenden an sich herankommen zu lassen und die Kranken heilen zu können. Daß er sich nach Erledigung dieser Arbeit (v. 19) zum Lehrvortrag niedergesetzt habe (Mt 5, 1 cf Lc 4, 20), und daß nun statt der zu heilenden Kranken die lernbegierigen Jünger den näheren Kreis um Jesus bilden, wird nicht eigens gesagt, aber, was das letztere anlangt, v. 21 vorausgesetzt. Daß die Wahl und Bestellung der 12 Apostel das Erste war, was Jesus nach der Nacht des Gebetes an jenem Tage getan (v. 13), ist ein an sich bedeutsames Ereignis, welches Mr 3, 13—19 ohne nachfolgende Predigt berichtet wird. Während die Apostelschüler Mr und Lc eigens davon erzählen, wird es in den beiden Evv unter eines Apostels Namen nur gelegentlich als bereits geschehen und den Lesern bekannt vorausgesetzt (Mt 10, 1—5; Jo 6, 67—71). Schon daraus würde es sich erklären, daß Mt die Apostelwahl auch nicht in der Einleitung zur Bergrede erwähnt. Es war dies um so weniger veranlaßt, als die Rede auch nach Lc nicht an die 12 Apostel, sondern an die ganze zahlreiche Jüngerschaft, aus welcher bei Tagesanbruch die Zwölf gewählt worden waren, gerichtet ist (v. 13. 17. 20). Zwar so bestimmt, wie Mt 5, 1 f., ist es Lc 6, 21 nicht gesagt, daß Jesus in dieser Rede seine Jünger belehrt oder angeredet habe. Aber daß er seine Augen aufgeschlagen und im Blick auf seine Jünger das Folgende gesagt habe, soll doch dem Leser sagen, daß eben sie die selig gepriesenen Armen, Hungernden und Klagenden seien, und daß die v. 22 f. folgende, in v. 26 wieder aufgenommene Anrede den Jüngern gelte, auf welche allein auch der Inhalt dieser Sätze paßt. Aber unmittelbar hinter v. 26 wendet sich die Rede mit einem gegensätzlichen *ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν* an die gesamte Zuhörerschaft, die große Volksmenge. Hierin kommt der Hauptunterschied der Bergpredigt bei Lc und bei Mt zum Ausdruck. Während sie bei Mt von Anfang bis zu Ende eine Belehrung der in Glaube und Verehrung an Jesu hängenden Jüngerschaft und nur unter dieser Voraussetzung bis ins Einzelne zu verstehen ist, ohne daß die Anwesenheit der Volksmenge und die besonders am Schluß deutlich hervortretende Berücksichtigung derselben verschweigen würde (s. oben S. 177 f. 325), verschweigt Lc zwar nicht die nächste und besondere Beziehung der Rede auf die Jüngerschaft, stellt aber doch die Rede ihrem größeren Teil nach als eine Predigt dar, welche das Volk hören soll. Nach dieser Verschiedenheit der Gesichtspunkte, welche beide nach der von beiden Evv wesentlich gleich geschilderten Sachlage berechtigt waren, mußte auch der Inhalt der Rede, soweit er von einer Auswahl des Schriftstellers abhängig war, hier und dort ein anderer werden. Es besteht aber kein Grund zu der Annahme, daß Lc die Rede treuer wiedergebe, als Mt. Wenn es an einigen Stellen von Mt 5—7 einiger Aufmerksamkeit bedarf, um den Fortschritt des Gedankens zu erkennen, so ist es beim besten Willen sehr schwierig, bei Lc einen die Rede zu einem einheitlichen Ganzen verbindenden Faden aufzufinden. Es liegt die Vermutung nahe, dieser vergleichsweise unvorteilhafte Eindruck des Berichts des Lc sei daraus zu erklären, daß er wesentliche Teile der Rede als für seinen Zweck ungeeignet bei Seite gelassen hat. Dies gilt insbesondere von den für die Rede des Mt grundlegenden Sätzen Mt 5, 13—20 und deren Ausführung 5, 21—48 (—6, 34). Einzelne moralische *loci communes* daraus finden wir Lc 6, 27—35 als Bestandteile der Bergpredigt wieder; aber nicht in einleuchtender Ordnung und ohne den beherrschenden Grundgedanken, der sie bei Mt so geschichtlich groß erscheinen läßt. Anderes wie Mt 5, 13 (= Lc 14, 34 f.; Mr 9, 50); Mt 5, 15 (= Lc 8, 16; 11, 33; Mr 4, 21); Mt 5, 18 (= Lc 16, 17); Mt 5, 25 f. (= Lc 12, 57—59) lesen wir ähnlich bei Lc und Mr in anderem Zusammenhang, aber dort so lose angeknüpft, daß nichts dagegen spricht, solche Sätze als versprengte Bruchstücke der Bergpredigt anzusehen. Dies gilt auch von dem Abschnitt Mt 6, 19—34, welcher bis auf den Schlußsatz v. 34 vollständig bei Lc, aber nicht bei Mr wiederzufinden ist, nämlich 6, 19—21. 25—33 bei Lc 12, 22—34 in umgekehrter Ordnung und mit Einschiebung eines nicht sonderlich nahe damit verwandten Spruchs Lc 12, 32, als Ansprache an die Jünger, während die Parabel, woran sie Lc wegen sachlicher Verwandtschaft angehängt hat (12, 14—21), durch eine Äußerung aus dem Volk veranlaßt und an die Menge gerichtet ist. Was aber Mt 6, 22—24 jene beiden Stücke trennt, finden wir teils Lc 11, 34—36 an einen sachverwandten Spruch angehängt (11, 33), welcher Mt 5, 15 als Bestandteil der Bergpredigt und in einem viel deutlicheren Zusammenhang mit dem dort Vorangehenden als bei Lc steht, teils Lc 16, 13 = Mt 6, 24. Dieser Spruch von Gott und dem Mamon als den zwei Herren, zwischen denen man wählen muß, gehört aber zu denjenigen, von welchen nichs wahrscheinlicher ist, als daß sie mehr als einmal von Jesus bei verschiedenem Anlaß so oder ähnlich gesprochen worden sind. Das Gleiche gilt von Mt 5, 29—31 (= Mt 18, 8—9); 5, 32 (= Mt 19, 9; Mr 10, 11; Lc 16, 18); 7, 2 (= Mr 4, 24); 7, 7—11 (= Lc 11, 9—13); 7, 13 (= Lc 13, 24), aber auch von den als Stücke der Bergpredigt nur Lc 6, 39 u. 40, dagegen in ganz anderem mindestens ebensogutem Zusammenhang Mt 15, 14 und 10, 24. 25ᵇ (cf Jo 13, 16; 15, 20) zu lesenden Sprüchen. Es wäre Torheit, in bezug auf alle dem einen oder dem anderen Bericht eigentümlichen Einzelheiten ein sicheres Urteil darüber abgeben zu wollen, ob sie der Bergpredigt geschichtlich angehören, oder ob einer der beiden Berichterstatter sie ohne geschichtliches Recht verwandten Stücken dieser Rede beigefügt hat, oder ob sie von Jesus bei verschiedenen Anlässen mehrmals gesprochen worden sind. Dagegen darf man mit einiger Sicherheit als Ergebnis unvoreingenommener Untersuchung und Vergleichung folgende Sätze aufstellen: 1) Was Mt und Lc gemeinsam als Bergrede bieten, darf um so mehr als ein wesentlich treues Abbild einer in einem ziemlich vorgerückten Stadium des galiläischen Wirkens Jesu, am Tage der Apostelwahl vor den Ohren einer großen Volksmenge an die Jüngerschaft gerichteten Rede gelten, als die beiden Berichte bei aller Ähnlichkeit des Anfangs und des Schlusses und der Reihenfolge der dazwischen stehenden Stücke im einzelnen sehr stark von einander abweichen. 2) Der Bericht des Mt kann in bezug auf die wichtigsten, für die Bedeutung und den Gedankengang seiner Bergpredigt wesentlichsten Teile, welche Lc entweder überhaupt nicht oder nicht in seine Bergpredigt aufgenommen hat, vor allem also in bezug auf 5, 16—43, aber auch 5, 48—6, 34, als geschichtlich genau gelten. Daß Lc sie nicht aufnahm oder sie stückweise in anderem Zusammenhang verwertete, wodurch sie teilweise einen anderen Sinn bekommen haben, beweist nicht, daß die von ihm verarbeitete Tradition sie ihm nicht als Bestandteile der Bergpredigt überliefert hat. Die nächste Bestimmung des Lcev für einen dem Christenglauben nahestehenden, aber noch nicht in die Gemeinde aufgenommenen Heiden cf Einl II § 60), welche seinem Werk überhaupt einen gewissermaßen exoterischen Charakter gab, veranlaßte ihn, die Beziehung der Rede auf die ferner stehende Volksmenge mehr hervortreten zu lassen, als die Bestimmung derselben für die Jüngerschaft. Die ausführliche Polemik Jesu gegen die rabbinische Gesetzesauslegung 5, 20—48 war für einen Theophilus ohne praktische Bedeutung, und die feierliche Versicherung seiner bejahenden Stellung zum AT nach der gesetzlichen Seite 5, 17—19 wäre für einen Heiden, welcher einer heidenchristlichen Gemeinde zugeführt werden sollte, für die Paulus die Gesetzesfreiheit erstritten hatte, geradezu irreführend gewesen. Es fehlt bei Lc nicht an Polemik gegen die Pharisäer, aber es handelt sich Lc 5, 17—6, 11; 7, 29—50; 15, 1 ff.; 18, 9—14 doch immer um Grundfragen der Religion, welche in der heidnischen

Christenheit nicht anders als in der jüdischen beantwortet wurden. Die Warnung vor den Zerrbildern pharisäischer Wohltätigkeit, Gebets- und Fastensitte Mt 6, 1—18 war für einen angehenden Heidenchristen, der sie gar nicht vor Augen hatte, überflüssig. Damit ist auch bereits ein Teil der Gründe genannt, die den Mr bestimmten, die Bergpredigt überhaupt nicht in sein Ev aufzunehmen (cf Einl II § 57). 3) Trotzdem ist es mehr als wahrscheinlich, daß Mt in die von ihm aus Erinnerung oder Überlieferung geschöpfte Rede einige Stücke verarbeitet hat, die ihr nicht ursprünglich angehörten. Dies gilt namentlich von 6, 7—15. Denn erstens durchbricht dieses Stück die auffällige Symmetrie der drei Stücke vom Almosengeben (6, 2—4), Beten (v. 5—6) und Fasten (v. 16—18 s. oben S. 269). Zweitens trägt die Erzählung von der ersten Mitteilung des VU's Lc 11, 1—4 den Stempel echter Geschichte; es ist aber wenig glaublich, daß, wenn die Bergpredigt mit einem Vaterunser darin diesem Ereignis voranging, die Jünger die Bitte Lc 11, 1 an Jesus gerichtet haben sollten, oder wenn die Bergpredigt nachfolgte, daß dann Jesus noch einmal das VU mitgeteilt haben sollte, ohne sich auf die frühere Mitteilung desselben Gebetes zurückzubeziehen. Die Verschiedenheit der bei Mt und Lc vorliegenden Gestalt desselben kann die wesentliche Identität nicht verdunkeln. Die in dem kritisch gereinigten Text des Lc fehlende 3. Bitte ist zwar keineswegs müßig, aber doch nur eine Ausführung des Gedankens der 2. Bitte, und ähnlich verhält sich die gleichfalls bei Lc fehlende 7. Bitte zur 6. Bitte bei Mt. Ist nicht wohl zu bezweifeln, daß sowohl Mt als Lc in ihrer Wiedergabe des Gebets an die Form sich anschlossen, welche dasselbe im täglichen Gebrauch je ihres kirchlichen Kreises angenommen hatte, so sehen wir hieraus, daß man das *οὕτως προσεύχεσθε* Mt 6, 9 nicht als gesetzliche Bindung an den Wortlaut einer in Stein gegrabenen Formel auffaßte. Die Vergleichung aber der reicheren Form des Mt mit der kürzeren des Lc zeigt, daß die Kirche der Hebräer sich in liturgischer Anwendung des Wortes Jesu freier bewegt hat, als die griechische Heidenkirche. Denn daß die kürzere Form durch Ausmerzung der 3. und 7. Bitte und Tilgung der Worte *ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* aus der reichhaltigeren Gestalt des VU's entstanden sein sollte, ist ebenso unglaublich, wie es begreiflich ist, daß die knappere, ursprüngliche Form im kirchlichen und privaten Gebrauch der Hebräer durch angemessene Erweiterungen reicher ausgestattet wurde, ein Prozeß, welcher sich in der Zeit nach Abfassung des Mt und des Lc, aber, wie die Didache zeigt, doch schon sehr früh in Anfügung einer Doxologie weiter fortsetzte. Anders zu beurteilen ist nur die verschiedene Form der 4. Bitte, in bezug auf welche das HE genau mit Mt übereinstimmt. Hier gibt Lc eine verallgemeinernde Form, und schon der äußerliche Umstand, daß das *δίδου*, welches durch *τὸ καϑ' ἡμέραν* geboten war, der einzige präsentische Imperativ des VU's ist, beweist, daß nicht bei Lc, sondern bei Mt und im HE die ursprüngliche Form uns erhalten ist. — Schwieriger ist zu entscheiden, ob auch Mt 7, 22—23 ein ursprünglich anderem Zusammenhang zugehöriger Einschub des Mt ist. Ein Bedenken gegen die geschichtliche Zugehörigkeit zur Bergpredigt wurde schon oben S. 320 A 42 a. E. erwähnt. Dazu kommt, daß die Parallele Lc 13, 25—27 Bestandteil einer in sich geschlossenen kürzeren Rede mit bestimmtem Anlaß (Lc 13, 23—31) ist; es würde, da diese mit dem Spruch vom engen Tor (13, 24 = Mt 7, 13 f.) beginnt, die gleiche Annahme auch für Mt 7, 13 f. wahrscheinlich werden. Aber die wesentliche Verschiedenheit der Sätze bei Mt und Lc hält auch eine andere Möglichkeit offen. Warum könnte nicht Jesus dreimal (Mt 7, 22 f.; 25, 11 f.; Lc 13, 25—27) und noch öfter, immer wieder im Blick auf andere Arten von unechten Verehrern, den Augenblick vergegenwärtigt haben, in welchem ihn solche um endgiltige Aufnahme in das Reich bitten, aber von ihm abgewiesen werden, und dabei bald den einen, bald den anderen schon einmal gebrauchten Ausdruck wiederholt haben? (51)

Daß Mt die Bergpredigt als Beispiel zur Veranschaulichung des Lehrens Jesu in Galiläa gewählt hat, ist in mehr als einer Hinsicht auffällig, aber aus dem geschichtlich bedingten Zweck seines Buchs begreiflich. Während man nach der einleitenden Skizze 4, 23—24 als Ausführung des in 4, 23 enthaltenen Grundrisses einen Vortrag in der Synagoge erwarten sollte, welcher zugleich eine an das Volk gerichtete Predigt vom Reich wäre (cf 4, 17), also einen Bericht etwa in der Art von Lc 4, 17—21, ist die Bergpredigt eine unter freiem Himmel vorgetragene Unterweisung der durch das Ev Christi bereits zum bußfertigen Glauben, zur Anhänglichkeit an Jesus, zur Gotteskindschaft und zu lebendiger Hoffnung auf die kommende Gottesherrschaft geführten Jüngerschaft über das ihr geziemende Verhalten in der gegenwärtigen Welt und während der Zeit des Wartens auf die *βασιλεία*. Nur mittelbar, sofern nämlich diese Rede vor den Ohren einer großen Volksmenge gehalten wurde, war sie für diese *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* (4, 23) und enthielt sie für diese auch den dazu gehörigen Ruf *μετανοεῖτε* (4, 17). Trotzdem wählte sie Mt zum Beispiel, weil sie wie keine andere uns überlieferte Rede Jesu zu beweisen geeignet war, daß Jesus zwar anders wie die Rabbinen und in scharfem Gegensatz zu der rabbinischen Gesetzesauslegung und der pharisäischen Frömmigkeit, aber in vollem Einklang mit Gesetz und Propheten Gottes Willen seiner Jüngerschaft und dem Volk verkündigt habe. Diese Rede war eine Apologie Jesu und der als eine besondere Gemeinde innerhalb Israels bestehenden und nach seinem Wort lebenden Jüngerschaft gegen die jüdische Anklage auf Empörung gegen das Gesetz. Dieser apologetische Zweck bestimmt auch die nun folgende Auswahl von Heilungstaten.

---

(51) Nicht nur bei Just. apol. I, 16; dial. 76; Orig. princ. IV, 2; c. Cels. II, 4 und andern Vätern, sondern auch in Sc (wie Lippert, Dissert. phil. Halenses XV, 1 p. 2, 54 richtig gegen meine GK I, 554 f. erinnert) findet sich eine Vermischung von Mt 7, 22 und Lc 13, 26.

3. Die Heiltätigkeit Jesu 8, 1—17. Wie in der vorläufigen Skizze 4, 23 neben die Predigt das Heilen aller erdenklichen Krankheiten und zwar zunächst die dem eigenen Volk zu gute kommende Heiltätigkeit Jesu gestellt war, so nun auch in der Ausführung. Der dieser Darstellung gewidmete Abschnitt findet in dem auf die Krankenheilungen überhaupt bezüglichen Citat 8, 17 einen förmlichen Abschluß. In dem, was 8, 18—9, 34 folgt, werden zwar auch einige Heilungen berichtet, wie im weiteren Verlauf des Buchs noch oftmals, aber daneben und ihnen voran stehen bedeutsame Stücke so anderen Inhalts, daß der die Stücke verbindende Gedanke hinter 8, 17 ein anderer sein muß. — Liest man 8, 1 mit einer Minderzahl von Zeugen [1]) *καταβάντος δὲ αὐτοῦ κτλ.*, so würde dies heißen: nachdem Jesus vom Berge in die Ebene oder das Tal hinabgestiegen sei, hätten große Volksmengen (sich ihm angeschlossen und) ihn begleitet. Dies ist aber offenbar nicht die Meinung; denn *ἀκολουθεῖν* wäre eine unangemessene Bezeichnung für die erst nach der Herabkunft Jesu vom Berge eintretende Ansammlung von *ὄχλοι* um Jesus, und es ist nicht denkbar, daß die von der großen Rede ergriffenen *ὄχλοι* 7, 28 ihn sollten unbegleitet vom Berge haben hinabsteigen lassen. Trotzdem mag der griech. Mt so geschrieben haben; denn das weiter verbreitete *καταβάντι δὲ αὐτῷ* sieht aus wie eine Korrektur, welche die offenbare Meinung des Schriftstellers, daß Jesus von der Volksmenge begleitet vom Berge herabgestiegen sei, deutlicher aussprechen soll, diese aber doch wiederum durch das Part. Aor., statt dessen man *καταβαίνοντι* erwarten sollte, verdunkelt. Nach beiden Lesarten liegt ein ungeschickter Ausdruck vor, welcher dem Übersetzer eines aram. Textes, in welchem das Herabkommen Jesu, das Begleiten des Volks und das Herantreten des Aussätzigen durch drei koordinirte Verba finita ausgedrückt war, um so leichter in die Feder fließen konnte, wenn er sein Original richtig so verstand, daß zwar die Begleitung des Volks mit dem Herabsteigen vom Berge gleichzeitig zu denken sei, das Herantreten des Aussätzigen aber erst nach Vollendung des Abstiegs erfolgte. Da den

---

[1]) Hier haben $\aleph^{b}$BCZ (dieser *καί* davor, statt *δέ* dahinter), manche Min (Lake, Cod. 1 and its allies p. 11 gegen Tischend.), die meisten Lat (aber nicht k) *καταβάντος δὲ αὐτοῦ*. Zu 8, 5, wo die gleiche Variante vorliegt, zeugt für *εἰσελθόντος* auch schon die erste Hand des ℵ.

bestimmten Angaben in Lc 5, 12, daß die Heilung des Aussätzigen in einer Stadt Galiläas sich zugetragen, und Lc 7, 1, daß Jesus sich vom Ort der Bergrede nach Kapernaum begeben und dort den Knecht des Hauptmanns geheilt habe, keinerlei Angabe oder Andeutung des Mt oder Mr widerspricht, so dürfen wir den äußeren Zusammenhang der Ereignisse, welchen Mt hier wie so oft als nebensächlich behandelt und undeutlich ausdrückt, uns etwa so denken: Nachdem Jesus, von der durch die Rede begeisterten Volksmenge begleitet, vom Berge herabgestiegen war, und während diese noch sein Gefolge bildete, hat er in einer Stadt, welche auf dem Wege vom Berge der Bergpredigt nach Kapernaum lag, den Aussätzigen geheilt. Bei der den Schluß dieser Wanderung bildenden Ankunft in Kapernaum trägt sich die Geschichte mit dem Hauptmann zu (v. 5—13). Wären wir auf Mt allein angewiesen, würden wir auch v. 14—16 als zeitlich sich anschließend auffassen. Nachdem v. 5—13 am Tor oder auf der Straße von Kapernaum sich abgespielt, ohne daß Jesus ein Haus betrat, wäre er in das Haus des Petrus, welches nach Mr 1, 29 in Kapernaum lag, eingetreten. Ob das die Meinung des Mt sei, wäre aber ganz ungewiß. Denn, wie schon gezeigt wurde und weiterhin im einzelnen zu zeigen ist, die Stücke dieses Abschnitts sind nach sachlicher Verwandtschaft zusammengestellt, und die Anknüpfung v. 14 ist eine sehr lose; keinerlei Angaben über die Örtlichkeiten und den Zusammenhang der Ereignisse bieten einen Ersatz für den Mangel eines ausdrücklichen zeitlichen Anschlusses. Nach Mr 1, 29—34; Lc 4, 38—41 fiel das Mt 8, 14—16 Erzählte in die Zeit des ersten Auftretens in Kapernaum, während das Mt 5, 1—8, 13 Berichtete einer weit vorgerückten Zeit angehört; und es fiel auf einen Sabbath, an welchem Jesus schwerlich die längere Wanderung gemacht haben würde, die ihn von der Höhe des Berges durch eine namenlose Stadt nach Kapernaum führte. — Der Aussätzige, welcher schon durch sein Niederfallen vor Jesus ausdrückt, daß er ihm eine Bitte vorzutragen habe (cf 9, 18; 15, 25; 20, 20), wagt sie doch nicht geradezu auszusprechen, sondern bezeugt durch seine Rede v. 2 nur seinen Glauben an die Macht dieses *κύριος*, ihn zu heilen, zugleich aber durch *ἐὰν ϑέλῃς* einen gewissen Zweifel an der Geneigtheit Jesu dazu. Jener Glaube hat nach 4, 23 f. nichts verwunderliches, dieser Zweifel aber war in der Krankheit begründet, deren Heilung es galt. Es wird nicht zufällig sein, daß unter den verschiedenen Krankheiten, die 4, 24 aufgezählt sind, der Aussatz nicht erwähnt wird cf dagegen 10, 8; 11, 5. Es mag dies der erste Aussätzige gewesen sein, welcher Heilung bei Jesus suchte. Ferner galt der Aussatz, von welchem im AT nicht selten als einer Strafe für besondere Versündigung erzählt war,[2]) überhaupt bei Juden und Samaritern vor anderen Krankheiten als eine Strafe Gottes; und hierin war es wahrscheinlich mehr als in der überhaupt zweifelhaften Ansteckungsgefahr begründet, daß der Aussätzige als unrein galt und die Berührung mit ihm nach Möglichkeit vermieden wurde.[3]) Da die Heilungstaten Jesu in der Regel mit Handauflegung verbunden waren,[4]) konnte es dem Aussätzigen auch aus diesem Grunde zweifelhaft erscheinen, ob Jesus willig sein werde, gerade ihn zu heilen. Dem entspricht es, daß Jesus seine Hand ausstreckt und den Aussätzigen anfaßt, was Mt sonst nicht so umständlich zu berichten pflegt, und sodann dem heilenden Machtgebot *καθαρίσθητι* die Erklärung seines Willens, daß der Aussätzige rein werde, vorausschickt. Der sofortige Erfolg[5]) erscheint um so wunderbarer, wenn die Krankheit in diesem Fall bereits weit fortgeschritten war (Lc 5, 12 *πλήρης λέπρας*). Aber der Mann so mächtigen Wollens und Wirkens will seinen Ruhm nicht auf Kosten der für Israel giltigen gesetzlichen Ordnung vermehrt sehen. Das zur Vorsicht mahnende *ὅρα* (cf 9, 30; 16, 6; 18, 10; 24, 6) mit dem dadurch eingeleiteten Verbot an den Geheilten, zu anderen von seiner Heilung zu reden, hat selbstverständlich hier so wenig wie 12, 16 den Zweck, die Tat vor der anwesenden Menge (v. 1) geheimzuhalten.[6]) Auch wo vielleicht

---

[2]) Num 12, 9—15; 2 Reg 5, 27; 15, 5; 2 Chron 26, 19—21. Schon die

---

Etymologie von צָרַעַת und die Verbindung mit נֶגַע (Schlag) Lev 13, 2 ff. kennzeichnet diese Krankheit als ein von Gott geschlagen sein. Im Neuhebr. ist נֶגַע geradezu Aussatz. Für die jüdischen Ansichten hierüber s. Lightfoot zu Lc 17, 12; Hamburger REncykl. I, 658; N. Cohn, Die Vorschriften betr. die Zaraath nach dem (samaritan.) Kitab al-kafi, (Erlanger Dissert.) Kirchhain, 1898 S. 21 ff.

[3]) Cf Einsler, Zeitschr. d. Pal. Ver. 1893 S. 247 ff.; Derselbe, Beobachtungen über den Aussatz im hl. Lande, Herrnhut 1898, und die amtliche Denkschrift von Schmidtmann im Auszug mitgeteilt im Bericht über das Aussätzigenasyl Jesus-Hilfe (zu Jerusalem) vom J. 1898 S. 9—15.

[4]) Mr 6, 5; 7, 32; 8, 23. 25; Lc 4, 40 cf Mt 8, 15; 9, 18 (= Mr 5, 33). 29; Mr 16, 18; AG 28, 8.

[5]) Cf dagegen Lc 17, 14 oder Mr 8, 23—25. Der von Mr 1, 42; Lc 5, 13 vermiedene Ausdruck des Mt, welcher die zu beseitigende Unreinheit oder verunreinigende Sache statt der davon zu befreienden und zu reinigenden Person oder Sache zum Objekt von *καθαρίζειν* macht, so daß es ausfegen, den Unrat fortschaffen heißt, ist nicht ungebräuchlich cf Mr 7, 19; Herm. sim. 9, 7, 2 *καθάρισον τοὺς λίθους πάντας*; LXX Lev 13, 17; Deut 19, 13. Häufiger so *καθαίρειν* von Homer an, z. B. Epict. diss. I, 6, 32; II, 16, 44; III, 24, 13 cf III, 26, 32.

[6]) Daß Mr sich den Vorgang in einem Hause vorgestellt habe, ist Mr 1, 40 cf Lc 5, 12 nicht angedeutet und aus Mr 1, 43 *ἐξέβαλεν αὐτόν* nicht zu schließen cf Mr 1, 12; Jo 6, 37; 12, 31. Das gleiche Verbot wird Mr 7, 36 an die Leute gerichtet, welche einen Taubstummen bringen, und diese sind von dem *ὄχλος* v. 32--33 nicht unterschieden und dadurch, daß Jesus mit dem Taubstummen allein bei Seite geht, auch nicht räumlich von der übrigen Menge getrennt. Die oft geäußerte Behauptung, daß das Verbot bei Mr dem Zweck, die Wundertaten zu verheimlichen, angemessen, von Mt aber mechanisch aus Mr oder einer ähnlichen Quelle abgeschrieben sei, ist demnach hinfällig.

keine anderen Zeugen, als die Geheilten, vorhanden waren, wie 9, 30, kann es die Absicht Jesu nicht gewesen sein zu verhindern, daß die Geheilten ihren Angehörigen und Bekannten, die sie plötzlich von Aussatz oder Blindheit geheilt sahen, wahrheitsgemäße Auskunft darüber gäben cf Mr 5, 19. Geheimhaltung seiner Wundertaten kann überhaupt nicht eine Absicht Jesu gewesen sein, wenn an den Erzählungen aller 4 Evv noch ein wahres Wort ist.[7] Zwecklos aber war das Verbot an die Geheilten auch dann nicht, wenn es, wie manchmal geschah, alsbald übertreten wurde (9, 31; Mr 1, 45; 7, 36f.). Der Zweck, welcher Mt 12, 17—21 betont wird, wurde allemal dadurch erreicht. Jesus bewies dadurch seine von aller Prahlerei und eitler Ehrsucht reine Gesinnung, und er zeigte durch die Tat, daß es ihm nicht darum zu tun sei, die Zahl der mehr leibliche Hilfe als Befreiung ihrer Seele bei ihm suchenden und ihn wegen seiner Wundermacht bewundernden Volksmenge zu vergrößern cf besonders Mr 1, 45. Er war nicht der *πλάνος* (Mt 27, 63), der das urteilslose Volk verführende Gaukler, wofür er dem jüdischen Volk zur Zeit des Mtev galt (s. zu 2, 12ff.). In dem vorliegenden Fall aber liegt der größere Nachdruck nicht auf diesem Verbot, welches Mt auch nicht wie 9, 30; 12, 15 als ein in besonders drohendem Ton ausgesprochenes kennzeichnet, sondern auf dem hiezu gegensätzlichen Gebot. Anstatt zur Verbreitung des Gerüchts von Jesu Wundermacht (cf 4, 24) beizutragen, soll er hingehen und seine eigene Person (*σεαυτόν*) dem Priester[8] zeigen, damit dieser seine Heilung vom Aussatz konstatire und die zum Zweck der Reinerklärung vorgeschriebenen Handlungen vornehme Lev 14, 1—9), und dann soll er, was nach Lev 14, 10 am 8. Tage nach der Reinerklärung geschehen soll, die vorgeschriebenen, je nach der Vermögenslage verschiedenen Opfer im Centralheiligtum darbringen. Zu dem ersten dieser beiden Akte bedurfte es keiner langen Wanderung; denn Priester gab es damals überall im Lande,[9] und eine Opferhandlung war nicht damit verbunden. Zu dem zweiten Akt mußte der Geheilte sich nach Jerusalem begeben, wozu die gesetzliche Frist mehr als das Doppelte der erforderlichen Zeit bot. Indem Jesus die dort darzubringende Opfergabe[10] als die von Moses gebotene bezeichnet, enthüllt er den Sinn seines Befehles. Anstatt zu meinen, daß die wunderbare Art seiner Heilung vom Aussatz ihn der lästigen Verpflichtungen überhebe, welche das Gesetz doch nur für die Fälle natürlicher Genesung vorschreibt, und daß Jesus selbst, der sich an ihm ohne ängstliche Rücksicht auf die mit der Berührung des Aussätzigen gegebene Verunreinigung als Inhaber einer übernatürlichen Macht bewiesen hatte, auf solche Formalitäten des Alltagslebens kein Gewicht lege, soll er wissen, daß Jesus allerdings trotz seiner höheren *ἐξουσία* auch die cerimonialen Vorschriften des Gesetzes beobachtet haben will. Aber auch die Priester sollen dies erfahren; denn die Menschen, welchen diese Handlungen des Geheilten zu einem Zeugnis dienen sollen, können ja nicht die *ὄχλοι* sein,[11]) von welchen sich der Geheilte entfernen muß, um sich zum nächsten Priester in jener Gegend und dann nach Jerusalem zu begeben, und die sich längst verlaufen haben werden, ehe er in die Heimat zurückgekehrt ist, sondern nur der Priester, von dem er seine Genesung konstatiren lassen soll, und der andere Priester in Jerusalem, durch dessen Hand er sein Opfer darbringen wird, und damit zugleich die ganze Klasse von Personen, welche durch ihr Amt zu Wächtern der Kultusordnung berufen sind. Ohne daß *εἰς μαρτύριον* den Sinn eines strafenden Zeugnisses, einer beschämenden Widerlegung[12]) hätte, ist doch damit, daß gerade den Priestern ein tatsächlicher Beweis der Treue gegen das Gesetz, welche Jesus übt und seinen Verehrern einschärft, vor Augen gestellt und in die Hand gegeben werden soll, auch gesagt, daß die Hüter der Kultusordnung dies ohne solche Bezeugung nicht glauben würden, und daß sie sich gegen eine ihnen deutlich bezeugte und wohl bewußte Wahrheit versündigen, wenn sie Jesus gleichwohl als einen Empörer gegen das Gesetz und einen Lehrer der Gesetzlosigkeit beurteilen. Eben das, was Jesus als Prediger 5, 17—20 bezeugt hat, bezeugt er hier als Wunderarzt. Es muß hiernach wohl einleuchten, warum Mt diese Geschichte an die Spitze der Heilungstaten gestellt hat, und welche Bedeutung sie für seinen apologetischen Zweck hat.[13]) — Neben den Juden, welcher durch seinen Aussatz unrein war, stellt Mt den Heiden, welcher als solcher unrein schien. Da Kapernaum im Gebiet des Herodes Antipas lag, in welchem in Friedenszeiten keine römischen Truppen standen, ist der nach v. 8 noch im aktiven Dienst stehende Hekatontarch auch nicht ein römischer Centurio, sondern ein im Dienst des Landesfürsten stehender Offizier.[14]) Daß er ein unbeschnittener Heide war, war für die Leser des Mt beinah selbstverständlich [15]) und bildet, obwohl es nicht eigens ausgesprochen wird, den Nerv der Erzählung. Sein Verhalten bestätigt aber, was wir nur durch die ausführlichere Erzählung Lc 7, 3—5 sicher erfahren, daß er zu den zahlreichen Heiden gehörte, welche dem Judentum zuneigten und an dem Gottesdienst der Synagoge ein lebhaftes Interesse hatten. Auch er, wie der Aussätzige, redet Jesus mit *κύριε* an und spricht wie jener nicht geradezu eine Bitte aus, sondern trägt ihm seine Not vor: „Mein Diener[16] liegt im Hause gichtbrüchig darnieder und leidet schreckliche Schmerzen.“[17] Dadurch, besonders durch das *βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ*, ist fein angedeutet und zugleich entschuldigt, daß und warum der Kranke nicht, wie andere Paralytische (4, 24; 9, 2), zu Jesus gebracht werden kann. Die in diese Meldung eingehüllte Bitte geht also dahin, daß der Wunderarzt an das Lager des so schwer Leidenden und Totkranken (cf Lc 7, 2), also in das Haus des Heiden sich bemühen möge. Die Zumutung war nicht gering, wie bescheiden sie angedeutet war; denn das Betreten des heidnischen Hauses hatte levitische Verunreinigung zur Folge.[18] Jesus selbst drückt diese Empfindung aus durch die Frage:[19] „ich soll kommen und ihn heilen?“ Die herkömmliche Fassung dieser Worte als einer behauptenden Aussage läßt erstens das *ἐγώ*, dieses stark betonte „ich“ unerklärt; denn daß kein anderer als Jesus Hilfe schaffen sollte, war ja damit, daß ihm, der damals so vielen Kranken zur Gesundung verhalf, die vorliegende Not geklagt wurde, unzweideutig gesagt. Welchen Sinn hätte es also, daß Jesus sagte: niemand anders als ich kann und wird helfen, ich selbst will kommen und ihn heilen? Zweitens wird dadurch die steigende Energie des Hilfe begehrenden Glaubens, welche der Hauptmann nunmehr entwickelt, unverständlich. Hatte Jesus sich bereits v. 7 ohne jedes Zögern bereit erklärt, zu dem Kranken zu gehen, so war das, was der Hauptmann v. 8f. sagt, nicht sowohl Äußerung eines staunenswerten Glaubens als einer praktisch überflüssigen Bescheidenheit, wovon man nur nicht versteht, warum sie nicht schon v. 6 zum

---

[7] Cf z. B. Mt 4, 23f.; 8, 16; 9, 6; 11, 4; 12, 15f. 22ff.; 14, 1. 21; 15, 30f. 38; Jo 2, 23; 3, 2; 4, 45; 10, 32; 11, 47 etc.

[8] Ganz wie in dem betreffenden Gesetz (Lev 13, 2ff.; 14, 1ff. hinter der generellen Bestimmung 13, 1) heißt der im einzelnen Fall fungirende Priester *ὁ ἱερεύς* cf Mt 5, 25 *ὁ κριτής, ὁ ὑπηρέτης.*

[9] Nach einem Gesang des Eleasar ben-Kalir wäre z. B. Nazareth, wie es scheint zur Zeit der Zerstörung Jerusalems, Wohnsitz einer Priesterabteilung (מִשְׁמֶרֶת 2 Chron 31, 16) gewesen cf Neubauer, Géogr. p. 190.

[10] Statt des allgemeinen und unter Umständen verschiedene Gegenstände umfassenden Singulars *τὸ δῶρον* (ebenso 5, 24; 15, 5) schreibt Mr 1, 44 *περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἃ κτλ.*

---

[11]) Daß der Plural *αὐτοῖς* auf *τῷ ἱερεῖ* und die damit angedeutete Klasse sich beziehen könne, ist natürlich grammatisch unanfechtbar cf Lc 23, 50f. *βουλευτὴς* — *αὐτῶν*, 2, 22 Jesus und seine Mutter, und alle solche Plurale wie Rm 3, 2 *ἐπιστεύϑησαν* mit bezug auf *Ἰουδαίου* 3, 1. Was Winer § 22, 3 hiegegen sagt (von Schmiedel § 22, 9^{b} nicht wiederholt), besteht in falschen Voraussetzungen, wie daß es sich um ein Zeugnis für die Genesung handle, und daß das *εἰς μαρτύριον* sich nur auf das Opfer und nicht auch auf die Vorstellung vor dem Priester beziehe. Hier. hat in Text und Auslegung *sacerdotibus* und dadurch die Inkongruenz vermieden. Marcion und viele Occidentalen haben Lc 5, 14 mit unwesentlichen Variationen *ἵνα ᾖ εἰς μαρτύριον τοῦτο ὑμῖν* cf Lc 21, 13, eine offenbare Verschlechterung. — In einem neuerdings bekannt gewordenen Fragment seiner Hypotyposen (ed. Mercati, Studi e testi XII, 3) erklärt Clemens v. 4 durch folgende phantastische *παράδοσις*: „Es hatten die Priester die Gewohnheit, an bestimmten Tagen Aussätzige zu heilen. Da sie nun diesen Aussätzigen lange Zeit nicht heilen konnten, sprachen sie: Diesen wird niemand heilen, als der Christus allein, wenn er kommt. Darum sprach Jesus, nachdem er sich des Aussätzigen auf vieles Bitten erbarmt und ihn geheilt hatte; „Geh' hin und zeige dich den Priestern zu einem Zeugnis dafür, daß wenn dieser geheilt ist, von dem ihr gesagt habt, niemand als der Christus allein wird ihn heilen, der Christus gekommen ist, und glaubet ihm".

[12]) So Jk 5, 3; Lc 9, 5, aber nicht Mt 24, 14; mehrdeutig ist Mt 10, 18.

---

[13]) Dagegen beweist die Aufnahme nicht sowohl der ganzen Geschichte, als der für seinen Zweck belangslosen Worte ἃ προσέταξεν Μ. εἰς μαρτύριον αὐτοῖς durch Mr (1, 44 = Lc 5, 14), daß Mr hier von Mt oder von einem nach Stoff und Tendenz mit Mt nahe verwandten Buch abhängt.

[14]) Zwischen den beiden gleich alten Formen ἑκατοντάρχης (Herodot VII, 81) und ἑκατόνταρχος (Xenoph. Cyrop. V, 3, 41) schwankt die Überlieferung hier wie v. 8. 13; 27, 54. Da ἑκατοντ. der Wortbedeutung nach mit *centurio* übereinkommt, konnte man es zur Bezeichnung eines römischen Offiziers dieses Rangs gebrauchen (Mt 27, 54; Lc 23, 47; AG 10, 1; 22, 25), wenn man es nicht vorzog, den römischen Titel als Fremdwort beizubehalten (Mr 15, 39. 44. 45), wie dies auch von Juden und Syrern geschehen ist. Stilwidrig dagegen war es, umgekehrt einen nichtrömischen Befehlshaber קנטרונא zu nennen, wie es Sc Sh Mt 8, 5 ff. tun, wogegen Ss dies zwar Mt 27, 54, wo es paßt, unbedenklich tut, Mt 8, 5 ff. aber, um dies zu vermeiden, sich die Freiheit nimmt, den ganz anderen, nicht spezifisch römischen Titel Chiliarch dafür einzusetzen. — Die Übersetzung von Ss „Darnach aber trat an ihn heran ein Chiliarch" stimmt mit Sc, abg^{1}kq nur in dem einleitenden *post haec* überein, in bezug auf die Tilgung der Worte εἰσελθόντος (δὲ) αὐτοῦ εἰς Καφαρναούμ aber, soviel ich weiß, nur mit k. Wenn k nicht wäre, könnte man diesen sonderbaren Text vielleicht aus Abhängigkeit des Sc vom Diatessaron erklären. Tatian hatte die Erzählung vom Aussätzigen von Galiläa in die Nähe Jerusalems verlegt cf Forsch I, 160. 251; GK II, 545 und mag daher die Geschichte vom Hauptmann, weil er sie bei Mt enge mit der vom Aussätzigen verbunden fand, obwohl er selbst beide nicht so verknüpft, mit Lc 7, 2 ohne Lc 7, 1, also auch ohne die Ortsangabe begonnen haben Forsch I, 139. 160. Die Zusammenhänge sind hier noch nicht genügend aufgeklärt. Folgen von Harmonisirung zeigen sich hier jedenfalls bei Syrern wie Lateinern im Text des Mt, Ss Sc haben v. 5 nach Lc 7, 2 δοῦλος, v. 8. 13 nach Mt παῖς. Sc (Ss defekt) abg^{1}kq etc. *quidam centurio* aus Lc 7, 2 (τινός).

[15]) Die Truppen der Herodäer bestanden überwiegend aus fremdländischen Söldnern Jos. ant. XVII, 8, 3. Juden, die sich anwerben ließen, wurden ähnlich wie die Zöllner angesehen Lc 3, 12—14.

---

[16] Wo *παῖς* (masc. und fem.) nicht die Altersstufe bezeichnet (Mt 2, 16; 17, 18; 21, 15; Lc 2, 43; 8, 54), bezeichnet es regelmäßig den jungen Diener, den Burschen und überhaupt den Diener (Mt 14, 2; 12, 18 *ὁ παῖς μου* = עַבְדִּי Lc 1, 54. 69; 7, 7 = *δοῦλος* 7, 2. 10; 12, 45; 15, 26), im NT nur Jo 4, 51 tatsächlich = *υἱός* 4, 47. 50. 53, wie auch wir von unserem Sohn gelegentlich sagen „mein Junge“; auch in LXX äußerst selten = בֵּן Prov 4, 1; 19, 14; 20, 7, dagegen über 400 mal = עֶבֶד, mehrmals auch = נַעַר im gleichen Sinn Gen 22, 3. 5. 19; Num 22, 22; Nehem 6, 5.

[17] Die Ausdrucksweise an dieser Stelle des Mt, die einzige, wo *βασανίζεσθαι* so gebraucht ist (cf *βάσανος* 4, 24), hat Lucian Soloec. 6 verspottet: *ἑτέρου δὲ εἰπόντος* „*βασανίζεσθαι τὸν παῖδα αὐτῷ νοσοῦντα*“ *κτλ.*, weil *βασανίζεσθαι* auf eine Inquisition durch die Folter hinweise cf meinen Ignatius v. Ant. S. 592. Lc 7, 2 hat dafür *κακῶς ἔχων ἤμελλε τελευτᾶν.*

[18] Cf Jo 18, 28; AG 10, 28; 11, 3, in der Vision AG 10, 11, 16 durch den Genuß unreinen Fleisches versinnbildlicht. Genaueres zu Jo 18, 28.

[19] So Fritzsche. Zur Form der Frage cf Mt 3, 14 *σὺ ἔρχῃ πρός με*; Jo 7, 23; 13, 6, überhaupt Fragen ohne Fragwort häufig z. B. Lc 22, 48; 23, 3. Es ist *θεραπεύσω* dann nicht Fut., sondern Konj. aor. wie *ἐκβάλω* 7, 4, auch in Fragen Rm 6, 1.

Ausdruck gekommen ist, und warum der Hauptmann statt dessen deutlich genug zu verstehen gegeben hatte, Jesus möge zu dem Kranken und somit in sein Haus kommen. Drittens ist nicht einzusehen, warum Jesus nicht nach seinen Worten, wie man sie zu verstehen pflegt, handelt, sondern durch die unveranlaßte, nachträglich erst laut werdende Bescheidenheit des Hauptmanns sich zu einer Steigerung seiner Machterweisung über seine Zusage hinaus bewegen läßt. Alles wird klar, wenn Jesus auf die erste Meldung hin zögernd fragt: „Ich, der Jude, ich, der Lehrer und Arzt meines Volkes, dem man schon schuld gibt, daß er sich über die gesetzlichen Ordnungen hinwegsetzte, soll des Heiden Haus betreten?“ An dem Widerstreben Jesu, auf welches er unverhofft stößt, steigert sich der andringende Glaube des Hauptmanns (cf 15, 22—28), Er gibt dem Bedenken Jesu Recht. Er als Heide ist nicht der Mann dazu, daß er von Jesus fordern könnte, er solle unter sein, des Heiden Dach treten. Aber er schwingt sich zu dem Glauben auf, daß es dessen auch gar nicht bedürfe. Aus seinen eigenen Dienstverhältnissen,20) als Untergebener eines höheren Befehlshabers oder des Fürsten, sowie als Vorgesetzter der seinem Befehl unterstellten Soldaten und Herr seiner persönlichen Diener weiß er erfahrungsmäßig, daß es der persönlichen Anwesenheit des Befehlshabers an dem Ort, wo nach seinem Willen etwas ausgerichtet werden soll nicht bedarf; sein Kommandowort wirkt in die Ferne und stellt in der Ferne her, was er will. So braucht auch Jesus nur ein Wort zu sprechen,21) welches seinen Willen, daß der Kranke genese, gebieterisch ausspricht, so wird der Erfolg nicht ausbleiben. Der breit ausgeführte Vergleich wäre inhaltslos, wenn der Mann nicht der Überzeugung wäre, daß Jesus, wie er einerseits unter Gott steht und von ihm Vollmacht und gebietende Stellung empfangen hat, andrerseits auch Diener und Werkzeuge zur Verfügung hat, welche sein gebietendes Wort unsichtbar durch die Lüfte tragen und an Ort und Stelle verwirklichen. Ein seit langem unter den Juden lebender und dem jüdischen Glauben und Gottesdienst nahegetretener Heide konnte für diese unsichtbaren Diener unter dem Befehl des *κύριος*, wie er Jesum v. 8 zum zweiten Mal

---

20) Durch *καὶ γὰρ ἐγώ* v. 9, ebenso Lc 7, 8, stellt sich der Hauptmann sowohl in bezug auf seine Unterordnung unter eine höhere Gewalt als seine gebietende Stellung zu Untergebenen in Parallele mit Jesus und deutet keineswegs an, als ob es hieße *ἄνθρωπος ὢν ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχω κτλ.*, daß er, der doch nur ein Mensch sei, also erst recht Jesus, der mehr als ein Mensch sei, so mit der Gewißheit des Erfolgs befehlen könne.

21) Wie 4, 3 ist *εἰπέ* in sich vollständig und *λόγῳ* steht nicht fehlerhaft für *λόγον*, welches hier wie Lc 7, 7 von wenigen Hss dafür eingesetzt ist, sondern soll nach Analogie von *ἀπειλῇ ἀπειλεῖν* AG 4, 17, *προσευχῇ προσεύχεσθαι* Jk 5, 17 das Wort als das einzige Mittel, dessen es bedarf, noch stärker betonen, als es das Verbum allein tun würde.

anredet, nur den Namen Engel haben.[22] Er wußte auch, daß der Jude die Engel als ein zahlloses Kriegsheer Gottes vorstellte, und er bewegte sich andrerseits in dem Anschauungskreis seines Standes, wenn er sich Jesum wie einen Befehlshaber vorstellte, dem der Allerhöchste den Oberbefehl über einen Teil seiner Truppen übertragen habe. Ehe Jesus diesen Glauben durch die Tat belohnt v. 13, gibt er seinem jüdischen Gefolge gegenüber (cf v. 1) seiner Verwunderung über den großen Glauben des Nichtjuden Ausdruck v. 10. Der Ausdruck dafür, welcher Lc 7, 9 sicher bezeugt ist: *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον*, ist Mt 8, 10 schon dadurch als Eintragung von dorther verdächtig, zumal er viel deutlicher und bequemer ist, als die altbezeugte LA *παρ᾽ οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον.*[23] Dies ist aber die ungekünstelte Wiedergabe der Empfindung Jesu. Zunächst staunt er nur über die ihm bisher noch nicht vorgekommene Größe des Glaubens des Mannes; aber ehe er noch ausgeredet, drängt sich die Erwägung auf, daß dieser Mann kein Jude ist, und veranlaßt die Einschiebung der Worte *ἐν τῷ Ἰσραήλ*, welche ungeschickt gestellt und überhaupt überflüssig erscheinen, weil Jesus es ja bis dahin und auch sonst regelmäßig nur mit Juden zu tun gehabt hat, so daß er selbstverständlich bis dahin auch nur bei Juden großen oder kleinen Glauben hat finden können. Und doch wird erst durch diesen Einschub vor dem Schluß des beinah vollendeten Satzes die wahre Bedeutung des staunenswerten Glaubens des Hauptmanns aufgedeckt. Der einzelne Fall der Gegenwart veranlaßt den prophetischen Ausblick in die Zukunft, in welcher es sich vielfach wiederholen wird, daß die Juden von Heiden in den Schatten gestellt werden. Der eine Heide, der im „Lande Israels“ unter Juden lebt, erinnert an die zahllosen Heidenvölker auf der weiten Erde. Wenn Jesus voraussagt, daß viele von ihnen aus den östlichen und den westlichen Ländern herbeikommen und mit den Erzvätern Israels zusammen im Königreich des Himmels sich zu Tische legen oder, wie wir sagen würden, setzen werden, während die Söhne des Reichs, die Israeliten in die Finsternis draußen, wo Heulen und Zähneknirschen ist, werden hinausgestoßen werden, so ist vor allem vorausgesetzt, daß jene zahlreichen Heiden so wie der Hauptmann zum Glauben an die Herrschergewalt Jesu gelangt sein werden. Hievon aber ist zu unterscheiden, daß sie aus ihren näheren oder ferneren Wohnsitzen dahin kommen werden, wo das hier vorgestellte Festmahl bereitet ist; natürlich nicht in den Himmel, denn überall in den Reden Jesu ist die Erde der Schauplatz der βασ. τ. οὐϱ., sondern an den Ort auf Erden, wo diese βασ. in die Erscheinung treten und aufgerichtet werden wird. Die Teilnahme am Genuß der Güter des erschienenen Gottesreichs wird auch sonst als ein Mahl[24]) und, wo die Erscheinung des Reichs als Vereinigung der Gemeinde mit dem Messias gedacht ist, als Vermählungsfeier, als Hochzeitsmahl[25]) vorgestellt. Zu dieser Gemeinde gehören die Gläubigen aller Zeiten; an ihrer Spitze stehen die Erzväter Israels, welche für Gott nie tot waren (22, 32; Lc 20, 38), aber doch erst, nachdem sie vom Totenschlaf erweckt sind, an dem auf Erden erschienenen Gottesreich teilnehmen können. Daß sie vor allen anderen als die Tischgenossen genannt werden, sichert dem Spruch seinen endgeschichtlichen Sinn. Zu derselben Gemeinde gehören aber auch solche Heiden, welche den Glauben des Hauptmanns haben. Sie werden als noch auf Erden vorhanden, im irdischen Leben stehend, vorgestellt. Soweit das von ihnen gilt, werden sie dann von allen Enden der Erde herbeigerufen und versammelt werden (24, 31). Daß unter den υἱοὶ τῆς βασιλείας hier die Israeliten als die geborenen Erben des Reichs zu verstehen seien (anders 13, 38), ergibt sich aus dem Gegensatz, in welchem von ihnen und ihrem Schicksal geredet ist. Der Artikel davor, zu welchem ein aram. Original dem Übersetzer keinen zwingenden Anlaß gegeben haben kann, soll natürlich nicht sagen, daß alle Israeliten außer den 3 Erzvätern, also auch die Propheten und Frommen des AT's (cf Lc 13, 28) und die gläubigen Jünger Jesu vom Gottesreich werden ausgeschlossen bleiben. Es ist nur die Klasse genannt, von deren Zugehörigen viele, vielleicht die Meisten dies Schicksal treffen wird. Mag ἐξελεύσονται[26]) oder das wahrscheinlich aus Lc 13, 28 herübergenommene ἐκβληθήσονται ursprünglich sein, jedenfalls sind die ungläubigen Juden als vorher in gewissem Sinn im Festsaal befindlich vorgestellt. Dennoch wird keine andere Tatsache gemeint sein als an den andern Stellen, wo die Einlaß Begehrenden von der Schwelle des Reichs hinweggewiesen werden (7, 22; 25, 41), und nicht etwa die nachträgliche Entfernung solcher aus dem Festsaal, welche der Einladung gefolgt waren und bereits Aufnahme gefunden hatten (22, 11—14). Es ist nur ebenso wie durch die Bezeichnung als Söhne des Reichs stark ausgedrückt, daß sie auf grund der Geschichte Israels als der Vorgeschichte der *βασ. τ. οὐρ.* (21, 33—43) eine angeborene Zugehörigkeit zu dieser besaßen. Mit dem Bild des festlichen Mahles ist auch das des festlich erleuchteten Saales und mit diesem die Vorstellung der außerhalb desselben herrschenden Finsternis 27) gegeben. Der Ausschluß vom Festsaal ist ein Verstoßenwerden in die Finsternis, in welcher nur die laute Klage und das Zähneknirschen 28) des verzweiflungsvollen Ingrimms zu hören ist. Erst nach diesen für die Heiden verheißungsvollen, für die Juden drohenden Worten wendet sich Jesus wieder dem Hauptmann zu und verkündigt ihm im Ton des Befehles, daß dem Glauben, zu dem er sich aufgeschwungen, der Erfolg entsprechen solle. 29) Man kann nicht sagen, daß die Minute, welche die an die Menge gerichteten Worte in Anspruch nahmen, eine zu lange Wartezeit für den um schleunige Hilfe bittenden Mann gewesen sei. Das anfängliche Zögern und Widerstreben Jesu war für ihn eine viel härtere Probe, als die anerkennenden Worte, welche die nahe Hilfe nur erst ahnen ließen, samt der daran angeschlossenen Weissagung allgemeineren Inhalts. Die Weissagung selbst konnte schon nach der Predigt des Täufers (3, 8 f.) nicht befremden, und sie war dem Anlaß entsprechend. Dennoch fragt es sich, ob Jesus bei dieser Gelegenheit so gesprochen, oder ob Mt ein bei anderer Gelegenheit gesprochenes Wort hier eingeflochten hat, um dem Leser die typische Bedeutung des Ereignisses deutlicher zu machen. Auch ohne v. 11—12 bildet der gläubige Heide, welcher sich demütig in die geschichtliche Bedingtheit und gesetzliche Gebundenheit des Wirkens Jesu findet, zu dem aussätzigen Juden, den Jesus zur Beobachtung des Gesetzes anhält, einen ähnlichen Gegensatz, wie 2, 1—12 zu 1, 21 oder wie *ὅλη ἡ Συρία* 4, 24 zu *ἐν τῷ λαῷ* 4, 23; und auch ohne v. 11—12 liegt in dem Wort der Bewunde-

---

[22] Cf den ähnlich zum Judentum stehenden römischen Centurio AG 10, 2f. — Die Engel als Kriegsheer Mt 26, 53; Lc 2, 13; 1 Reg 22, 19; als Werkzeuge der Wunderwirksamkeit Jesu Jo 1, 51, Bd IV, 140ff.

[23] So B, einige Min (darunter auch 1, 118. 131. 209, obwohl sie *ἐν τῷ Ἰσραήλ* weglassen), Sah, Kop, ag^{1}kq. Begünstigt wird diese LA auch durch Sc („auch nicht bei einem in Israel fand ich solchen Glauben“, ebenso Diat. Forsch I, 139 f., ähnlich S^3 Rand), während Ss zu Lc 7, 9 hinüberschwankt: „auch nicht solchen Glauben fand ich in Israel“.

---

[24]) Mt 26, 29 (Mr 14, 25; Lc 22, 18); Lc 14, 15—24: 22, 30; Ap 3, 20.

[25]) Mt 22, 1—13 (cf 9, 15; 25, 1—13; Jo 3, 29); Ap 19, 7. 9.

[26]) So א*, SsScS^1Sh, Lat (*exient* k Cypr. test. I, 23; dafür *ibunt* abcg^1q Iren. lat. IV, 36, 8, um den Gedanken fern zu halten, daß sie bereits im Reich befindlich gewesen seien): ἐκβληθήσονται die übrigen Unc, Min, Sah Kop, Vulg.

---

27) Obwohl *ἐξώτερος* (im NT nur Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30, immer zu *τὸ σκότος*, in LXX für חִיצוֹן) ebenso wie *ἐσώτερος* der Form nach Komparativ ist, dienen doch beide Wörter als positive Adjektiva zu *ἔξω*, *ἔσω* c. gen., nach scheinbarer Analogie von *ἀμφότερος* zu *ἄμφω*. Daher auch *τὸ ἐσώτερον* c. gen. = *τὸ ἔσω* c. gen. Hb 6, 19. Auch das Adverb *ἐξωτέρω* c. gen. = *ἔξω* c. gen. Jos. bell. III, 9, 2. Die Vorstellung ist also die gleiche, die Lc 13, 28 durch bloßes *ἔξω* wiedergibt.

28) *βρυγμός* zu *βρύχω* (cf *βρύκω*) meist mit *τοὺς ὀδόντας*, die Zähne zusammenbeißen, nicht von der krampfhaften und sich rasch wiederholenden Bewegung des vor Kälte Klappernden, sondern hörbare und sichtbare Äußerung des Zorns Ps 35, 16; Job 16, 9. Anderwärts wie Prov 19, 12 scheint *βρυγμός* auf *βρυχάομαι*, brüllen zurückgeführt zu sein.

29) Die LA *ἀπὸ τ. ὥ. ἐκ.* (CΔ, manche Lat, aber nicht k Vulg) cf 9, 22; 15, 28; 17, 18 soll vielleicht ausdrücken, daß eine allmählich eintretende Genesung in dem Augenblick, da Jesus dies sagte, nur erst ihren Anfang nahm; aber teilweise dieselben Zeugen (Cg^1, außerdem ℵ* und manche andere) haben einen sichtlich nach Lc 7, 10 geformten Zusatz, welcher sagt, daß der Hauptmann sich sofort in sein Haus begab und den Knecht gesund vorfand. Der Unterschied wäre also unerheblich.

rung v. 10 und in der Handlung Jesu, welcher, ohne das Haus des Heiden zu betreten, den großen Glauben des Heiden sich als Brücke dienen läßt, um seine Heilkraft über die Grenzen Israels hinaus schon jetzt wirksam zu machen, eine Weissagung auf die Zukunft, da das Gottesreich die ganze Erde und Welt (5, 13 f.) und samt den gläubigen Juden gläubige Heiden umfassen wird. Dazu kommt, daß Lc 7, 2—10 in seiner übrigens vollständigeren Erzählung dieses Ereignisses nichts von Mt 8, 11—12 bringt, und daß dagegen Lc 13, 28—29 eine ziemlich genaue Parallele hiezu bildet und dort als Bestandteil einer bei anderer Gelegenheit gehaltenen kürzeren Rede 13, 24—30 erscheint, deren Elemente sämtlich bei Mt im Zusammenhang der Bergpredigt und sonstiger Reden, wenn auch meist in ziemlich abweichender Fassung wiederzufinden sind. Es kehrt hier die schon S. 325 ff. aufgeworfene, aber mit den vorhandenen Mitteln nicht mit voller Sicherheit und nicht in allen Fällen gleichmäßig zu beantwortende Frage wieder, welche der verschiedenen Möglichkeiten des Verhältnisses zwischen den verschiedenen Berichten und dem geschichtlichen Hergang Wirklichkeit gewesen ist. Die Vergleichung mit Lc 7, 1—10 zeigt, daß Mt auch hier (s. zu 5, 1 oben S. 177. 326 f.) die äußeren Umstände mit einer gewissen Gleichgiltigkeit und sogar Nachlässigkeit behandelt, dagegen aber den wesentlichen Gehalt des Ereignisses mit vorzüglicher Schärfe gezeichnet hat.[30]

Die dritte Heilungstat, welche, wie S. 332 f. gezeigt, nicht zeitlich an die vorigen Beispiele sich anschließt, hat nichts besonderes an sich, was zu den Grundgedanken der beiden vorigen Geschichten in Beziehung stünde. Sie scheint überhaupt nicht sowohl um ihrer selbst willen, als zur Einleitung von v. 16. 17 erzählt zu sein. Da wir uns seit 4, 18—22 Jesus beständig von Jüngern begleitet vorzustellen haben, wird auch nicht er allein, sondern mindestens einige von diesen mit ihm das Haus des Petrus betreten haben (cf Mr 1, 29), in welchem auch dessen Schwiegermutter wohnte, jetzt aber fiebernd zu Bette lag. Da Jesus, wie es scheint, ungebeten die Hand der Kranken ergreift, hört sie auf zu fiebern; und während sonst ein hohes und anhaltendes Fieber (cf Lc 4, 38) große Schwäche zurückzulassen pflegt, ist die eben noch Krankgewesene sofort im Stande, dem Meister ihres Sohnes bei der Mahlzeit aufzuwarten.[31] Es wird die Hauptmahlzeit des Tages (*τὸ δεῖπ-*

---

[30] Die Erzählung Lc 7, 3—6, wonach die erste Äußerung des Hauptmanns durch Vermittlung der Vorsteher der Judenschaft, die zweite durch andere Freunde des Hauptmanns vor Jesus gebracht wurde, ist von glaubwürdiger Lebendigkeit und Mt 8, 5 hätte durch ein *ἀποστείλας παρεκάλεσεν αὐτόν* (cf 2, 16; 11, 2) die Auslassung dieses Details andeuten können. Die Hauptsache aber, daß bei Jesus selbst ein Widerstreben zu überwinden war, ist Lc 7, 3—5 nur vorausgesetzt. Dafür, daß Jo 4, 47—53 mit dieser Erzählung nichts zu schaffen hat, cf Bd IV, 267 ff.

[31] Die alte LA *αὐτοῖς* (א^{b}M*LΔ, manche Min, SsSc, die meisten

νου) am späten Nachmittag gewesen sein. Aber auch im Hause des Jüngers findet der Wunderarzt keine Ruhe. Daß erst nach Eintritt der Dunkelheit eine große Zahl von Besessenen, aber auch Kranke anderer Art zu ihm gebracht werden, erklärt sich nur daraus, daß dieser Tag ein Sabbath war, dessen vom Gesetz vorgeschriebene Heilighaltung mit Sonnenuntergang aufhörte cf Mr 1, 21. 29; und daß unter den Kranken die vielen Besessenen besonders hervorgehoben werden, wird damit zusammenhängen, daß eine am Morgen dieses Sabbaths in der Synagoge geschehene Heilung eines Besessenen großes Aufsehen erregt hatte (Mr 1, 23—27). Für Mt war ersterer Umstand ohne Bedeutung, weil er kein Beweis für die Heilighaltung des Sabbaths seitens Jesu, sondern nur seitens der Leute von Kapernaum war, und weil ohnedies durch 8, 4 ausreichend bezeugt war, daß Jesus auch in seiner Heiltätigkeit die Giltigkeit des Gesetzes anerkannte. Ihm kommt es nur darauf an, zu veranschaulichen, daß Jesus bis in die Stille des Hauses und die Ruhe der Nacht hinein wie ein übermäßig in Anspruch genommener Arzt tätig war. Eben hieran knüpft sich der den ganzen Abschnitt abschließende Nachweis, daß in dieser massenhaften und ihm aufgedrängten Heiltätigkeit das Wort Jes 53, 4 eine Erfüllung gefunden habe. Der griech. Mt gibt eine wörtliche Übersetzung des hebr. Textes ohne jede Rücksicht auf LXX, welche hier in freiester Abweichung vom Original Gedanken zum Ausdruck gebracht hatte,[32] welche nicht hier, sondern erst Jes 53, 5 f. ausgesprochen sind. Unter den Krankheiten und Schmerzen des Volkes, welche der Knecht Jahves auf sich geladen und getragen hat (53, 4^a), und nach welchen er ein Mann der Schmerzen und ein in Krankheit Erfahrener genannt wird (v. 3), sind nicht die Sünden des Volks zu verstehen, sondern allerlei Übel und Leiden, welche den Knecht Jahves in so hervorragendem Maße getroffen haben, daß er „wie ein vom Strafgericht Getroffener, von Gott Geschlagener und Geplagter“ erschien (v. 4^b). Daß diese Leiden nicht durch seine eigenen, sondern durch des Volkes Sünden verursacht waren, und daß er in Gestalt der Strafen für die Sünden des Volks diese Sünden selbst getragen habe, wird erst v. 5—6. 10. 12 gesagt, welche Sätze zu berücksichtigen Mt hier keinen Anlaß gehabt und genommen hat (cf dagegen 1 Pt 2, 22—25). Er zeigt sich auch darin nicht als einen schlechten Ausleger des prophetischen Wortes, daß er unter den Krankheiten und Schmerzen, welche dort nicht als die einzigen Leiden des Knechtes Gottes, aber unter diesen doch wider-

---

Hss von S^1, die meisten Lat, auch Vulg, aber nicht k q) statt *αὐτῷ* stammt aus Mr 1, 31 (Lc 4, 39), wo die Erwähnung der Begleiter vorangeht v. 29. Zu *διακονεῖν* cf Mt 4, 11.

[32] Jes 53, 4 LXX *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται.* Targum: „Darum wird er für unsere Schulden bitten und unsere Missetaten werden um seinetwillen vergeben werden.“

holt und mit Nachdruck erwähnt sind, wirkliche Krankheiten Leibes und der Seele versteht. Auch ein bedeutender Zweig der rabbinischen Tradition hat die Stelle so verstanden und hat mit Anschluß an das נָגוּעַ Jes 53, 4ᵇ die Erwartung gehegt, daß der Messias unter anderen Krankheiten auch vom Aussatz werde befallen sein, und hat ihn als einen mit Wunden bedeckten Mann vorgestellt, der am Tore von Rom unter anderen Leidensgefährten sitzt und eine seiner Wunden nach der anderen verbindet.[33]) Hätte Jesus, etwa durch Berührung eines mit ansteckender Krankheit Behafteten, sich selbst eine derartige Krankheit zugezogen, so würde niemand sich wundern, daß ein Evangelist hierin eine Erfüllung von Jes 53, 4 erblickte. Nun ist ihm aber nach aller Überlieferung weder dies, noch überhaupt eine Krankheit zugestoßen. Aber ist nicht auch das Mitgefühl des Menschenfreundes mit den kranken Brüdern und die ermüdende bis in die Nächte hinein fortgesetzte Arbeit des Arztes zur Linderung ihrer Schmerzen ein Aufsichladen ihrer Krankheiten und ein Tragen ihrer Schmerzen?[34]) In nichts anderem hat sich die Weissagung Jes 53, 4 so pünktlich erfüllt, als hierin, wenn sie sich überhaupt in Jesus erfüllt hat. Die Überzeugung aber, daß sehr wesentliche Züge an dem Bild des Knechtes Gottes in Jes 53 und überhaupt in Jes 40—66 Weissagungen auf Jesus den Messias seien, war ein Gemeingut der apostolischen Gemeinde,[35]) und dies wurzelte nach Lc 4, 17—21; 22, 37 in der Lehre Jesu selbst.

4. Das rastlose Wanderleben des Lehrers und Wundertäters 8, 18—9, 34. Dem Abschluß, welchen das auf die gesamte Heiltätigkeit Jesu bezogene Wort aus Jes 53, 4 dem vorigen Abschnitt gibt, entspricht es, daß zunächst keine weitere Heilungstat berichtet wird, und daß die weiterhin folgenden Heilungs-

---

[33]) Sanhedr. 98ᵃ. 99ᵇ cf 93ᵇ. S. Dalman, Der leidende Messias nach der Lehre der Synagoge (Leipz. Dissert.) 1887 S. 11—15; Derselbe „Jes 53 das Prophetenwort vom Sühnleiden des Heilsmittlers", Leipzig 1890 S. 2f.; Weber Jüd. Theol. S. 359ff. Über נֶגַע oben S. 333 A 2.

[34]) Das Mitgefühl mit den Heilungsbedürftigen Mr 1, 41; 5, 19; 9, 22; Mt 20, 34 (cf das häufige ἐλέησον der Hilfesuchenden Mt 9, 27; 15, 22; 17, 15; 20, 30f.; Lc 17, 13) ist nach Mt 25, 36. 43. 45 einem Kranksein Jesu selbst gleich. Die unablässige Heiltätigkeit, insbesondere die Beschäftigung mit den Dämonischen, war aber auch eine anstrengende Arbeit; denn das Sprechen des heilkräftigen Wortes, welches ihm in der Regel als einziges Mittel diente (Mt 8, 8. 16), war nicht das Hersagen eines Zauberspruchs, sondern die Frucht eines die ganze Persönlichkeit erregenden Gebets (Mr 7, 34; Jo 11, 33. 38. 41); und der Andrang der Hilfesuchenden war zu Zeiten so groß, daß die Seinigen, in der Besorgnis, die Kräfte könnten ihn verlassen, ihn aus dem Gedränge herausreißen Mr 3, 20f.; 4, 36f., ohne dadurch hindern zu können, daß er vor Ermattung in tiefen Schlaf versinkt, während sie wachen Mr 4, 38 = Mt 8, 24.

[35]) Mt 12, 15—21; Lc 4, 17—22; 22, 37; Jo 12, 38; AG 8, 30—35; 1 Pt 2, 22—25 cf AG 13, 34. 47; 2 Kr 6, 2 etc.

geschichten 8, 28—34; 9, 1—8. 18—34 durch sehr bedeutsame und umfangreiche Abschnitte ganz anderen Inhalts 8, 18—27; 9, 9—17 vom vorigen Abschnitt und von einander getrennt sind. Daß die Stücke dieses Abschnitts nicht unter diesem Gesichtspunkt zusammengestellt sind, ergibt sich auch daraus, daß sie sämtlich und nicht bloß, wie in 8, 1—17, einzelne derselben eine durch die zeitliche Folge verbundene Kette bilden, wie die Auslegung zeigen wird. Unter beständigem Ortswechsel sehen wir Jesus bald im Schiff schlafen, bald im Hause des Zöllners an einem Gastmahl teilnehmen, bald unter heidnischer Bevölkerung am Ostufer des Sees Besessene heilend, bald im Hause des Synagogenvorstehers zu Kapernaum eine Tote erweckend, bald mit Schriftgelehrten, bald mit Pharisäern, bald mit Schülern des Johannes disputirend, bald lehrend, bald heilend, auch die Handlung zur Lehre gestaltend. Mt gibt ein buntes Gesamtbild des damaligen Lebens Jesu, als dessen Überschrift 8, 20 gelten kann; und er führt damit den in der vorläufigen Skizze 4, 13—25 durch *περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων . . . καὶ θεραπεύων* 4, 23 cf 9, 35 angedeuteten Zug aus. Sollte dies Bild treu sein, so mußte Mt dazu eine Reihe durch Zeit und Ortsangaben unter sich verketteter Ereignisse wählen. Dagegen zeigt sich die Selbständigkeit des ganzen Abschnittes gegen das, was ihm vorangeht, in dem Mangel jeder Anknüpfung v. 18. Die Artikellosigkeit von *πολλοὺς ὄχλους* [1] verbietet es, hierunter die v. 16 erwähnten Kranken und deren Angehörige zu verstehen. Als Jesus eines Tages (cf zu 3, 7; 5, 1) sich von großen Volksmengen umgeben sah, gab er den Befehl [2] zur Überfahrt über den See. Da das Schiff am Südostufer landet (8, 28), ist der Ausgangspunkt der Fahrt auf dem Westufer zu suchen. Die Fahrt kann von Kapernaum, dem Schauplatz von 8, 5—16, ausgegangen sein. Nach Mr 4, 35 geschah dies am Abend, aber nicht an dem Abend nach Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mr 1, 29—35 = Mt 8, 14—16), sondern am Abend des Tags der Parabelreden (Mr 4, 1—34 = Mt 13, 1—53).[3]

---

[1] Cf 13, 2; 14, 14; 15, 30. Dagegen 5, 1 *τοὺς ὄχλ.* in bezug auf 4, 25 oder 9, 36 in bezug auf die durch 9, 35 angedeutete Anwesenheit derselben. Anderwärts bezieht sich auch *ὁ ὄ., οἱ ὄ.* nicht auf eine kurz vorher erwähnte Menge, sondern bezeichnet die gerade anwesenden Volkshaufen, und der Leser erfährt erst hiedurch, daß wieder einmal solche anwesend waren 9, 8; 11, 7, oder er wird an deren weit rückwärts erwähnte Anwesenheit wieder erinnert cf 12, 46 mit 12, 23.

[2] Daß er an die Jünger gerichtet war, versteht sich von selbst, ist aber nur von Sc (nicht so Ss S^1) und einigen Lat (nicht so k Vulg) durch Einschub eines *τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ* ausgedrückt.

[3] Dadurch ist, da Mt 8, 18 ebenso wie 5, 1 jede Zeitangabe fehlt, dem Harmonisten die Möglichkeit gegeben, der von Mt hier gebotenen Kette von Ereignissen vorne noch ein beträchtliches Stück zuzusetzen. Die Zeitfolge der Stücke wäre darnach: Mt 12, 23—45; 46 (*ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος*)

Während die Zurüstungen zur Überfahrt getroffen werden, oder auch Jesus bereits im Begriff steht, mit seinen Jüngern das Schiff zu besteigen, treten nach einander zwei Männer an ihn heran, welche durch *εἷς* — *ἕτερος* und durch die appositionsweise zu jedem dieser Wörter hinzutretenden Näherbestimmungen als ein gegensätzliches Paar eingeführt werden. Dem Einen, der ein Schriftgelehrter war, tritt der Andere gegenüber, der bereits zu den Jüngern gehörte.[4]) Der Erstere redet Jesum mit *διδάσκαλε* = *ῥαββί* an (Jo 1, 38; 3, 2; Mt 23, 7 f. 26, 25. 49) und deutet schon dadurch an, in welchem Sinn er sich bereit erklärt, sich von jetzt an ihm anzuschließen. Anstatt von seiner Schriftgelehrsamkeit befriedigt zu sein oder sich als Zunftgenosse mit Jesus zu messen, will er fortan als Schüler ihn begleiten, wohin er auch gehe. Wenn er auch das Wort nicht gehört haben mag, welches Jesus unmittelbar vorher gesprochen hatte 13, 52 (s. A 3), so drückt dies doch das Ziel aus, welchem er zustrebt. Jesus tadelt sein Streben nicht, weist ihn aber auf etwas hin, was er nicht genügend bedacht zu haben scheint, auf die Lebensweise, welche der Jünger Jesu mit diesem teilen muß, wenn er ihm „folgen will, wohin immer er geht". Während die Füchse ihre Höhlen, die Vögel ihre Nester haben, hat der Menschensohn keine Stätte, wo er sein Haupt zur Ruhe niederlegen kann.[4a]) Ist dies am Abend eines arbeitsreichen Tages gesprochen, was sofort dadurch bestätigt wird, daß Jesus im Schiff vor Müdigkeit in tiefen Schlaf versinkt, so entspricht die Form, in welcher Jesus sein entbehrungsvolles Leben beschreibt,

---

—50; 13, 1 (*ἐν τῇ ἡ. ἐκ.*) —53; Mt 8, 18 (= Mr 4, 35 *ἐν ἐκ. τ. ἡ. ὀψίας γενομένης*)—Mt 9, 34. Über die anscheinende Identität des Anfangs- und Endpunktes dieser Kette s. unten zu 9, 32—34 und 12, 23. — Lc, der 9, 57—60 mit einem gleichartigen Anhang 9, 61 f. eine Parallele zu Mt 8, 19—22 bietet, gibt diese nicht, wie es bei oberflächlicher Betrachtung erscheint, als Stück eines zusammenhängenden Reiseberichts (Einl. § 60 A 19), weicht aber doch von Mt ab, indem er die Scene in eine Wanderung zu Lande, statt in den Moment der Zurüstung zur Überfahrt über den See verlegt. Man vermißt bei Lc die eben hierin liegende Veranlassung zu sofortiger Entscheidung darüber, ob man Jesu folgen solle oder nicht. Lc schöpft weder aus Mt noch aus derselben Quelle wie dieser.

[4]) Schon durch diese Gegensätze (cf 6, 24; 20, 21; 24, 40) ist ausgeschlossen, daß *εἷς* hier das tonlose, einem *τὶς* gleiche Zahlwort sei wie 9, 18 (s. dort); 12, 11; 16, 14; 18, 5; 21, 18, welches Mt regelmäßig nachstellt, wenn er es nicht ganz ohne Substantiv gebraucht 19, 16. Für die appositionelle Fassung von *γρ.* cf 18, 24 (einer [der Knechte], welcher ein Schuldner war); 21, 35. Zu *τῶν μαθητῶν* cf Mr 12, 28 (einer, der zu den Schriftgelehrten gehörte, im Gegensatz zu den schriftunkundigen Sadducäern 12, 18. 24). Deutlicher wäre das hebraisirende *ἐκ τῶν μ.* (Jo 16, 17), und besseres Griechisch bietet Lc 22, 3.

[4a]) Cf Plut. vit. Tib. et Gaj. Grach. 9, 5 *τὰ μὲν θηρία τὰ κατὰ τὴν Ἰταλίαν νεμόμενα καὶ φωλεὸν ἔχει, καὶ κοιταῖόν ἐστιν αὐτῶν ἑκάστῳ καὶ κατάδυσις, τοῖς δὲ ὑπὲρ τῆς Ἰταλίας μαχομένοις καὶ ἀποθνήσκουσιν ἀέρος καὶ φωτός, ἄλλου δ᾽ οὐδενὸς μέτεστιν.*

genau der augenblicklichen Lage. Was er im Augenblick bedarf, aber wegen des Andrangs des hilfsbedürftigen oder lernbegierigen Volks weder in seinem und seiner Familie Wohnhaus noch in befreundeten Häusern zu Kapernaum finden kann und wofür er darum durch eine Überfahrt über den See einen notdürftigen Ersatz sucht, das ist eine Stätte ungestörter Ruhe. Ob der Schriftgelehrte sich dadurch von seinem Vorhaben hat abschrecken lassen (19, 22), sagt Mt nicht, weil es ihm nicht um die Stellung dieses Mannes zu Jesus, sondern um die Schilderung des Berufslebens Jesu zu tun ist, an welchem seine Jünger teilnehmen müssen. Es ist auch sonst nicht überliefert, ebensowenig wie der Erfolg, welchen das an den Anderen gerichtete Wort Jesu gehabt hat.[5] Dieser gehört bereits seit einiger Zeit zu dem Kreis der Jesum mehr oder weniger ständig begleitenden Jünger und denkt nicht daran, dieses Verhältnis zu lösen. Er redet Jesum nicht mit Rabbi, sondern mit *κύριε* an (cf zu 7, 21). Jesus soll ihm der Herr bleiben, in dessen Dienst er beharren will. Aber für diesmal bittet er den Herrn um Urlaub, um seinen eben gestorbenen Vater zu begraben. Wenn er bittet, ihm zu gestatten, daß er diese Pietätspflicht vorher erfülle, so ergibt sich aus der Sachlage, daß er bei der diesmaligen Überfahrt und einem sich etwa anschließenden Aufenthalt am anderen Ufer nicht in der Begleitung Jesu sein möchte. Denn längst ehe das Begräbnis stattgefunden haben kann, hat das schon zur Abfahrt gerüstete Schiff den Meister entführt. Das *πρῶτον* hat also zum Gegensatz nicht das diesmalige Mitreisen, sondern einen späteren Wiedereintritt in die Gefolgschaft Jesu. Aber in der von dem Jünger gewünschten Zeitfolge spricht sich eine Überordnung des Verhältnisses zu dem verstorbenen Vater über das Verhältnis zu dem lebenden Jesus aus, welche Jesus nicht duldet. Es fragt sich hier nicht wie 10, 35—38 um die Wahl zwischen der Liebe zu Jesus und der Liebe zu den gegen Jesus feindlich gesinnten Blutsverwandten; auch nicht um eine Kollision der Pflicht gegen Jesus und einer unübertragbaren Pflicht gegen den leiblichen Vater. Der verstorbene Vater hat andere Angehörige, die in der üblichen Weise für seine Bestattung sorgen werden. Dies ergibt sich aus der Antwort Jesu trotz ihrer allgemeinen Fassung. Soll die Regel, daß man den Toten das Begraben ihrer Toten überlassen soll, auf den vorliegenden Fall anwendbar sein, so muß der Tote, um dessen Begräbnis es sich handelt, außer dem Jünger Hinterbliebene haben, deren Toter er ist (*τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς*). Diese sind nicht Jünger Jesu; indem Jesus sie im Gegensatz zu dem Jünger die Toten nennt, bringt er diesem zum Bewußtsein, daß er als Jünger unter der belebenden Wirkung seines Meisters in demselben übertragenen Sinn, wie jene tot sind, ein Lebender geworden sei.[6]) Wenn er den Segen der Gemeinschaft mit Jesus richtig schätzte, würde er nicht die Erfüllung einer konventionellen Pietätspflicht, die ebensogut von anderen erfüllt werden kann und auch erfüllt wird, der Lebensgemeinschaft mit Jesus, sei es auch nur für kurze Zeit, vorziehen. Hatte Jesus an demselben Tage die Worte Mt 12, 48 ff. gesprochen (s. vorhin A 3), so erscheint dies Wort an den zögernden Jünger noch deutlicher als eine Aufforderung zur inneren wie zur äußeren Nachfolge des Menschensohnes. Aber nicht auf die Nachfolgenden, sondern auf den Führer lenkt Mt den Blick des Lesers. Er tut es auch dadurch, daß er hier zum ersten Mal Jesus sich selbt als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου benennen läßt. Erschöpfend kann hier der Sinn dieses Ausdrucks nicht erörtert werden, welcher in neuerer Zeit namentlich in bezug auf seine Wurzel in der aram. Sprache Jesu eifrig untersucht worden ist.[7]) Er kann aber ebensowenig unerklärt bleiben, wenn nicht dem vorliegenden und noch manchem anderen Wort Jesu, in welchem wie hier die Wahl des Ausdrucks in hörbarem Zusammenhang mit dem sonstigen Inhalt der Aussage steht, die Spitze abgebrochen werden soll. Wir finden ihn in allen 4 Evv häufig und in durchaus gleichartiger Weise gebraucht.[8]) Nur in einem einzigen Fall, wo Mt ihn bietet (16, 13), entspricht einem τὸν ὑ. τ. ἀ. in den Parallelen Mr 8, 27; Lc 9, 18 ein μέ.[9]) Alle übrigen Sprüche, haben in den anderen Evv entweder überhaupt keine Parallele (Mt 10, 23; 13, 37. 41; 25, 31), oder es fehlt doch bei übrigens gleichartigem Gang der Rede ein genaues Äquivalent des betreffenden Satzes und daher auch jeder Ersatz für den fraglichen Ausdruck (Mt 16, 28 = Mr 9, 1; Lc 9, 27; Mt 19, 28 = Mr 10, 29; Mt 26, 2 = Mr 14, 1;

---

[5] Cf Lc 9, 57—60. Nach Clem. strom. III, 25, der dies wahrscheinlich aus dem apokryphen Ev des Philippus schöpft, war das Wort Mt 8, 22; Lc 9, 60 an Philippus, nicht den Apostel, sondern den Evangelisten, gerichtet Forsch VI, 26f. 158f.

---

[6]) Nur verwandt ist das Bild 23, 27, anklingend der Gedanke Lc 15, 24, ausgeführt Jo 5, 24 (nicht 25). 40; (3, 36; 6, 68; 8, 51 f.; 11, 25 f.; 1 Jo 3, 14; 5. 12) cf auch Eph 2, 1. 5; 5, 14; Kl 2, 13.

[7]) Wellhausen, Israel u. jüd. Gesch. (1. Aufl. 1894) S. 312; A. Meyer, Die Muttersprache Jesu, 1896, S. 91 ff.; Lietzmann, Der Menschensohn, 1896; Dalman, Worte Jesu, 1898, I, 191—219; Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, 1899, VI, 187—215; Fiebig, Der Menschensohn, Jesu Selbstbezeichnung mit besonderer Berücksichtigung des aram. Sprachgebrauchs für Mensch, 1901; Drummond, The use and meaning of the phrase „The son of man“ in the synoptic gospels, Journ. of theol. studies 1901 S. 350—358; 539—591; Robinson, The study of the gospels, 1902 p. 49—66; Tillmann, Der Menschensohn, 1907 in Bardenhewers Bibl. Stud. XII, S. 1—181; Schlatter, Theol des NT's, 1909, I, 462—467.

[8]) Bei Mt 30 mal (unecht sind 18, 11; 25, 13, andrerseits steht es je 2 mal 24, 30; 26, 24), bei Mr 13 mal, bei Lc 24 mal, bei Jo 12 mal (12, 34 2 mal, dazu ohne Artikel 5, 27).

[9]) Umgekehrt steht Mt 5, 11; 10, 32; 16, 21 das Pronomen, wo Lc 6, 22; 12, 8; Mr 8, 31 = Lc 9, 22 ὁ ὑ. τ. ἀ. haben.

Lc 22, 1). Ersteres gilt auch von allen joh. Stellen sowie von dem einzigen Fragment des HE, worin wir ihn finden.[10]) Es ist ferner von Wichtigkeit, daß der Ausdruck immer nur im Munde Jesu vorkommt, mit der einzigen, nur scheinbaren Ausnahme Jo 12, 34, wo das Volk ihn aus der Rede Jesu (12, 23—32) aufgreift und Erklärung der dunkeln Selbstbezeichnung fordert. Unter den Anrufen, mit welchen Jesus angefleht oder begrüßt wurde, in den Bekenntnissen zu ihm und den Urteilen über ihn fehlt der Ausdruck durchaus; er unterscheidet sich also nach dem Verständnis der näher oder fernerstehenden Zeitgenossen ganz wesentlich von *ὁ υἱὸς Δαβίδ* (Mt 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30; 21, 9. 15), *ὁ υἱὸς τοῦ ϑεοῦ* ([3, 17; 4, 3. 6] 8, 29; 14, 33; 16, 16; 27, 40. 43. 54), *ὁ Χριστός* (16, 16. 20; 26, 63. 68; 27, 17. 22; Jo 1, 41; 4, 25. 29; 7, 26. 41; 9, 22: 10, 24; 11, 27), *ὁ ἅγιος τοῦ ϑεοῦ* (Mr 1, 24; Lc 4, 34; Jo 6, 69 cf AG 3, 14; 4, 27. 30), *ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ ϑεοῦ* (Lc 23, 35; Jo 1, 34 (v. 1.) cf Lc 9, 35; 1 Pt 1, 20; 2, 4. 6), *ὁ κύριος* (Mt 7, 21 f.; 8, 2. 21. 25; 21, 3; 22, 43—45; 24, 42; Jo 13, 13). Es entspricht daher allen ev Berichten, daß er in den Sprachgebrauch der von ihrem Herrn redenden Gemeinde nicht wie jene anderen Prädikate übergegangen ist. Hiefür sind vor allem beweisend die sonstigen Schriften der Evangelisten Lc und Jo. Nur in unverkennbarer Beziehung auf überlieferte Worte Jesu haben die sterbenden Märtyrer der ersten Generation von dem zur Rechten Gottes erhöhten Menschensohn gesprochen.[11]) Sehen wir zunächst ab von dem vorauszusetzenden aram. Wortlaut der Reden Jesu, so hat Jesus nach den Evv mit Einschluß des HE *ὁ υ. τ. ἀ.* stets nur als Subjekt oder Objekt, nie als Prädikat gebraucht.[12]) Er lehrt nicht, daß er der Menschensohn sei, sondern redet aus dem Bewußtsein heraus, daß er es sei. Die beharrliche Anwendung aber eines determinirten Gattungsbegriffs zur Bezeichnung einer einzelnen und zwar der eigenen Person setzt vor allem voraus, daß der so Benannte ein Exemplar der Gattung sei und, wenn er sich selbst so benennt, sich als solches fühle. In der Tat hat Jesus nach Jo 5, 27 (cf 8, 40; 10, 33) einmal im Zusammenhang einer Rede, in welcher er von sich als dem Sohn Gottes und dem Sohn schlechthin geredet hatte (5, 17—20), Anlaß genommen, ausdrücklich zu sagen, daß er ein *υἱὸς ἀνθρώπου* sei, was nichts anderes heißen kann, als ein Menschenkind, ein Angehöriger des Menschengeschlechtes, welches insgesamt *οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* genannt wird.[13]) Jeder *ἄνθρωπος* außer dem Erstgeschaffenen ist ein *υἱὸς ἀνθρώπου*, aber schlechthin gleichbedeutend sind diese Synonyma nicht. Im gemeinen wie im biblischen, auf hebr. Boden erwachsenen Griechisch wird durch diese und ähnliche Ausdrücke, mögen sie im eigentlichen oder übertragenen Sinn gebraucht werden, doch in der Regel auf den Zusammenhang des Individuums oder der Individuen mit dem gesamten Geschlecht, auf die Zugehörigkeit zur Gattung, Genossenschaft, Schule oder Zunft hingewiesen.[14]) Durch Anwendung des doppelten Artikels wird aber nicht jedes der beiden Substantive, aus welchen der Gattungsbegriff *υἱὸς ἀνθρώπου* zusammengesetzt ist, für sich, sondern der unteilbare Begriff Menschenkind determinirt. Es ist nicht zu übersetzen: der Sohn des Menschen, sondern der Menschensohn oder das Menschenkind.[15])

---

[10]) Nach Hieron. v. ill. 2 spricht der Auferstandene in einer dem HE eigentümlichen Erzählung (oben S. 30) zu Jakobus: *frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus.*

[11]) Stephanus AG 7, 56; Jakobus nach Hegesippus bei Eus. h. e. II, 23, 13. Die theologischen Deutungen des Begriffs auf grund der Evv beginnen mit Just. dial. 100 cf 31 f.; Iren. III, 10, 2; 19, 1. An den Messias dachten diese Kirchenväter ebensowenig als die Evv.

[12]) Dagegen ist nicht Jo 5, 27 anzuführen; denn es ist unstatthaft, wie schon die alten syr. Übersetzer und noch immer viele neuere Gelehrte, einem Schriftsteller, welcher 12mal *ὁ υ. τοῦ ἀ.* schreibt, zuzutrauen, daß er ohne Unterschied des Sinnes ein einziges Mal beide Artikel fortgelassen haben sollte. Die Ausrede, daß dies bei prädikativer Anwendung zulässig sei, bedarf keiner Widerlegung, fände sie übrigens in Jo 1, 4. 8. 20. 21. 25. 34. 39; 6, 35. 66 etc., cf auch Mt 3, 17; 12, 23; 16, 16 einerseits und 4, 3; 14, 33; 22, 45 andrerseits.

---

[13]) So im NT nur Mr 3, 28 (= *οἱ ἄνθρωποι* Mt 12, 31); Eph 3, 5, sonst LXX Gen 11, 5; Ps 11, 4; 12, 2. 9; 14, 2; 45, 3; 115, 16; Joel 1, 12; Jer 32, 19; Dan 2, 38 (aram. בני אנשא) meist für בני אדם, seltener (Gen 11, 5) בני האדם, besonders mit כל davor 1 Reg 8, 39; Ps 33, 13; 89, 48; auch artikellos *υἱοὶ ἀνθρώπων* 2 Sam 7, 14; Micha 5, 6; Prov 8, 4. 31. Eigentümlich *υἱοὶ* oder *οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου* = בני האדם Koh 3, 10. 18. 21; 9, 3 entsprechend dem generischen *ὁ ἄνθρωπος* = האדם Koh 6, 1, 12; 8, 15. Artikelloses *υἱὸς ἀνθρ.* = irgend ein beliebiger Mensch Job 35, 8 (im Gegensatz zu Gott); Jer 49, 18. 33; 50, 40. 43; Dan 7, 13 (im Gegensatz zu den Tieren 7, 4. 5. 6); Ap 1, 13; 14, 14, in der Anrede (du, der du ein Mensch bist) beharrlich bei Ezechiel cf Dan 8, 17. Es verhält sich zu (*οἱ*) *υἱοὶ* (*τῶν*) *ἀνθρώπων* ganz ebenso wie *γεννητὸς γυναικός* Job 14, 1; 15, 14 zu *γεννητοὶ γυναικῶν* Mt 11, 11.

[14]) Cf Homer's *υἷες Ἀχαιῶν* und Ausdrücke wie *υἱοί*, gewöhnlicher *παῖδες ἰατρῶν*, *ῥητόρων κτλ.*, auch *παῖδες Ἑλλήνων*, *Αἰγυπτίων*, *Ἑβραίων* bei den Späteren. Ebenso ist im AT בני הנביאים synonym mit הנביאים (1 Reg 20, 35 = 20, 41), בני האלהים (von den Engeln) mit אלהים und אלים, so auch *οἱ υἱοὶ ὑμῶν* (sc. *τῶν Φαρισαίων*) Mt 12, 27 mit *οἱ Φαρισαῖοι*.

[15]) Cl Mt 13, 55 *ὁ τοῦ τέκτονος υἱός* nicht: der Sohn des Zimmermanns, als ob es in Nazareth nur einen *τέκτων* gegeben und dieser nur einen Sohn gehabt hätte, sondern: der Zimmermannssohn. Ebenso *οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπου* oder *τοῦ ἀ.* (s. A 13, 14) nicht „die Söhne der Menschen“ oder „des Menschen“ oder „Adams“, sondern „die Menschenkinder“. Gut griechisch ist das freilich nicht, weil der Grieche, wo ihm nicht Komposita wie jene deutschen (*Διόσκουροι*, *ἱερόδουλοι*), sondern nur Genitivverbindungen zur Verfügung standen, meistens das regierende Subst., nicht leicht den Genitiv daneben ohne Artikel gebrauchte (Kühner-Gerth I, 607, k). Selbst Verbindungen wie *ὁ οἰκονόμος* oder *κριτὴς τῆς ἀδικίας* (= *ἄδικος*) Lc 16, 8; 18, 6 klingen weniger ungriechisch als *Χερουβὶν δόξης* Hb 9, 5 oder, was wohl niemand zu schreiben gewagt hat, *ὁ βασιλέως υἱὸς* oder *ὁ υἱὸς ἀνθρώπου*. Nur Eigennamen, welche als solche determinirt sind, können

Es fragt sich aber um den Sinn dieser Determination selbst, und um die besondere Bedeutung, welche der Begriff dadurch gewinnt, daß Jesus ihn als Selbstbenennung zu verwenden pflegte. Dies erscheint wie ein Hapaxlegomenon in der Geschichte nicht nur des israelitischen, sondern des menschlichen Denkens überhaupt, wie der, welcher sich den Menschensohn genannt hat, seines gleichen nicht hat. Um so mehr scheint es angezeigt, an die sonst üblichen, recht mannigfaltigen Arten von Verwendung determinirter Gattungsbegriffe zu erinnern. Der ein Exemplar der Gattung bezeichnende Begriff wird durch die Determination fähig 1) die ganze Gattung zu bezeichnen. Der Mensch wie das Weib, der Richter, der Künstler, der Löwe, bezeichnet in allen Sprachen, die deutlicher Determination fähig sind, häufig die sämtlichen Glieder der Gattung als solche, also abgesehen von ihrer Individualität.[16] Der determinirte Gattungsbegriff bezeichnet 2) das hervorragendste Exemplar der Gattung, dasjenige Individuum, in welchem die Gattung ihre vollkommene Darstellung findet. Wie bei den Griechen *ὁ ποιητής* den Homer, in der alten Kirche *ὁ ἀπόστολος* den Paulus bezeichnet, so ist der Messias unter den vielen Nachkommen Davids, oder Jesus unter den Davididen seiner Zeit mit Einschluß seiner leiblichen Brüder *ὁ υἱὸς Δαβίδ* und unter den vielen, welchen vor und nach ihm in mannigfaltigem Sinn das Prädikat *υἱὸς ϑεοῦ* zukommen mag, *ὁ υἱὸς τοῦ ϑεοῦ*.[17] Der determ. Gattungsbegriff bezeichnet 3) nicht selten in einem engeren Kreis das einzige in diesem Kreis vorhandene Individuum, welches der betreffenden Gattung angehört. Jeder beliebige König ist in seinem Reich der König, jeder Vater in seinem Haus der Vater.[18] Obwohl es viele *τέκτονες* gibt, und obwohl der *τέκτων* Joseph mehrere Söhne hat, ist Jesus doch im Unterschied von anderen Predigern oder von anderen Trägern seines Namens *ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς* Mt 13, 55 (s. A 15) oder auch *ὁ τέκτων* Mr 6, 3. Sehr häufig bezeichnet der determ. Gattungsbegriff 4) dasjenige Exemplar der

---

in artikellosem Genitiv mit determinirtem Hauptbegriff verbunden werden: *ὁ υἱὸς Δαουείδ* Mt 12, 23; 21, 9 *οἱ υἱοὶ Ζεβεδαίου* Mr 10, 35, *Ἰσραήλ* Lc 1, 16 *ὁ ἄγγελος κυρίου* Mt 1, 24; Gen 10, 9 weil *κύριος* = Jahve Eigenname ist.

[16] So im Hebr. הָאָדָם Gen 1, 27 ff. (erst 3, 17 artikellos als Eigenname der ersten Menschen); 6, 3—7; Ex 9, 22 (opp. das Vieh); 1 Sam 16, 7 (opp. Gott); Jes. 2, 22; s. vorhin A 13 aus Koheleth. In Rücksicht darauf, daß אדם keinen Plural hat und doch oft die Gesamtheit bezeichnet (= כל אדם oder כל האדם), übersetzen LXX oft *οἱ ἄνϑρωποι* Gen 6, 1. Der kollektive oder richtiger generische Gebrauch von *ὁ ἄνϑρωπος* z. B. Mt 15, 11—20 = Mr 7, 15—23 (einmal v. 21 dafür Plural).

[17] Dahin gehört *ὁ προφήτης* Jo 1, 21; 7, 40 cf 6, 14 im Unterschied von *προφήτης* 4, 19; 9, 17.

[18] So ist Nikodemus von den beiden im Zwiegespräch begriffenen Männern der einzige zunftmäßige Lehrer, daher *ὁ διδάσκαλος τ. Ἰ.* Jo 3, 10.

Gattung, welches durch den Zusammenhang der Erzählung oder Rede[19]) oder durch andeutende Bezugnahme auf einen dem Hörer oder Leser bekannten Zusammenhang der Dinge oder Gedanken hinreichend gekennzeichnet ist.[20]) — Von den Erklärungen der Selbstbenennung Jesu als ὁ. ὑ. τ. ἀ. ist die unwahrscheinlichste die, daß er sich nach der zu viert angeführten Redeweise mit stillschweigender Bezugnahme auf Dan 7, 13 als den von dorther bekannten Menschensohn und damit als den Messias habe bezeichnen wollen. Denn erstens bieten nur einige wenige, der letzten Zeit angehörige Aussagen über die Parusie des Menschensohnes Anklänge an Dan 7, 13 (Mt 24, 30; 26, 64, nicht so 10, 23; 13, 41; 16, 27; 19, 28; 24, 44; 25, 31). In den bedeutsamsten und mannigfaltigsten Aussprüchen der früheren Zeit (Mt 8, 20; 9, 6; 12, 8. 32. 40) fehlt jede Andeutung einer Beziehung auf den Messiasbegriff, wohingegen an diesen Stellen die Gegensätze der Gattungsbegriffe Mensch und Tier, Mensch und Gott, Mensch und heiliger Geist, Mensch und Satzung unmittelbar ins Ohr fallen. Zweitens würde es der Zurückhaltung Jesu in Anwendung eines gemeinverständlichen Messiastitels auf seine Person (Mt 16, 20), ohne welche das Verhalten des Volks und seiner Führer zu ihm bis zum letzten Prozeß (Mt 26, 63 cf Jo 10, 24) unbegreiflich würde, widersprechen, wenn er sich bei jeder Gelegenheit einen Titel beigelegt hätte, der als Messiasname hätte verstanden werden können und sollen. Die verschiedenartigsten Hörer seiner Rede haben ihn nicht so verstanden. Die Frage Mt 16, 13 würde sonst die Antwort in sich selbst tragen, und wenn nur Mt, nicht Mr 8, 27; Lc 9, 18, in dieser Frage ὁ. ὑ. τ. ἀ. anwendet, so respräsentirt doch gerade Mt das Verständnis der jüdischen Christenheit Palästinas. Hätte die Gemeinde diese Selbstbezeichnung als den von Jesus bevorzugten Messiastitel erkannt, würde sie diesen auch in ihr Reden über Jesus aufgenommen haben (oben S. 349 ff.). Um so selbstverständlicher ist, daß die Fernerstehenden den Ausdruck nicht so verstanden. Nach Jo 12, 34 haben die Leute sofort verstanden, daß Jesus von sich selbst als dem Menschensohn rede (12, 23); da sie aber wissen, daß Jesus sich von seinen Verehrern als Messias begrüßen läßt (12, 13 ff.), und andrerseits das, was er eben von sich gesagt hat (12, 23—32), ihrer Schulmeinung vom Messias widerspricht, so vermuten sie, daß hinter der eigenartigen Selbstbenennung eine andere Idee, als die des Messias, nämlich eine mit den letzten Selbstaussagen Jesu verträgliche Selbstbeurteilung sich verstecke. Um über diese sie verwirrenden Antinomien ins Klare zu kommen, fragen sie nach der Bedeutung der ihnen fremdartigen Selbstbenennung. Drittens wäre eine regelmäßig stillschweigende Bezugnahme auf Dan 7, 13 nur dann denkbar, wenn entweder eine traditionelle Deutung dieser Stelle auf den Messias vorlag, oder Jesus selbst die Stelle förmlich und öfter auf sich als den Messias gedeutet hatte. Dan 7, 13 ist nicht von einem bestimmten Menschensohn die Rede, welcher vom Himmel zur Erde kommen, oder von der Erde zum Himmel emporgetragen werden wird, sondern eine visionäre Gestalt wird mit einem Menschen verglichen (ebenso noch Ap 1, 13), wie andere Gestalten derselben Vision mit einem Löwen, Bären etc., in der Deutung aber wird sie auf das Volk der Heiligen des Höchsten gedeutet (Dan 7, 27 = 7, 14). Trotzdem konnte die Deutung auf den Messias Platz greifen, wie sie im Buch Henoch vorliegt;[21] aber gerade die Art, wie sie dort vorgetragen wird, zeigt, daß sie nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden konnte, und daß der Menschensohn nicht eine ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Dan 7, 13 und eine vorgetragene Deutung jener Vision verständliche Bezeichnung des Messias war. Demnach ist von der Erklärung des Ausdrucks der Menschensohn im Munde Jesu als einer gelehrten Abbreviatur (= jener von Daniel in einer Vision geschaute Menschensohn) abzusehen. Selbstverständlich trifft auch der dritte der angeführten Fälle von Anwendung des determ. Gattungsbegriffes hier nicht zu; Jesus, der überall nicht zu Engeln, sondern zu Menschen redete und oft genug an das Menschsein der Menschen zu erinnern Gelegenheit nahm (z. B. Mt 7, 9; 12, 12; 16, 23. 26; 17, 22), konnte sich nicht im Unterschied von seiner Umgebung als den Menschen bezeichnen, als den einzigen in seinem Lebenskreis, welchem dieses Prädikat zukomme. Es bleibt also nur übrig, daß ὁ. ὑ. τ. ἀ. in seinem Munde entweder die Gattung Mensch (1. Fall), oder den Menschen κατ᾿ ἐξοχήν (2. Fall) bezeichnet. Durch die vorliegenden Texte scheint das erste ebenso sicher ausgeschlossen, wie das zweite geboten. Durch Mt 8, 20 wird man an die höhere Würde des Menschen im Vergleich mit den Tieren erinnert (cf. 6, 26; 10, 31; 12, 12); aber vom Menschen als solchem wäre doch nur zu sagen, daß er sein Haus habe, sei es Hütte oder Palast, wie der Vogel sein Nest. Nicht der Mensch überhaupt, sondern dieser Mensch Jesus hat keine Ruhestätte. Es besteht hier nicht nur ein Gegensatz zwischen dem Menschen und den Tieren, sondern auch zwischen dem Subjekt „der Menschensohn“ und dem dazu gehörigen Prädikat. Dieser Mensch, welchem schon als Menschen nicht nur höhere Würde als den Tieren, sondern auch die Herrschaft über die Welt und alle untermenschlichen Lebewesen gebührt (Gen 1, 28—30; Ps 8, 7—9), hat es schlechter auf Erden als die Füchse und Vögel. Trotz des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch (9, 3 cf v. 8) ist es doch nicht der Mensch an sich, welcher die Macht hat, durch ein Wort Sünden zu vergeben oder einen Menschen gesund zu machen (9, 6), sondern dieser Jesus, welcher ein Mensch ist, hat von Gott die Macht empfangen, beides zu tun, und darf es ohne Gotteslästerung tun. Auch der Spruch Mt 12, 8, welcher zumal nach der breiteren Ausführung Mr 2, 27f. am ersten noch wie die Proklamirung eines allgemeinen Menschenrechts klingt, bezieht sich doch auf diesen Menschen Jesus. Es bedarf keines Beweises, daß alle Aussagen vom Leiden und der Parusie des Menschensohnes, auch das Wort des HE von der Auferstehung des Menschensohnes (S. 350 A 10) nicht von der Gattung, sondern nur von diesem Individuum gelten. Überall aber schlägt der Gattungsbegriff durch, indem je nach dem Gegensatz entweder an die dem Menschen als solchem eignende Unterordnung unter Gott, seine Abhängigkeit, Hilfsbedürftigkeit, Leidensfähigkeit, Unscheinbarkeit, oder an die dem Menschen als solchem gebührende erhabene Stellung im Weltganzen erinnert wird. Niemals hat Jesus sich den Menschensohn genannt, wo es sich um seinen engeren Beruf an Israel handelt, manchmal aber da, wo es sich um seine Bedeutung für die ganze Welt und Menschheit handelt,[22] daher auch regelmäßig da, wo er von seiner Parusie redet; denn dann wird in die Erscheinung treten, daß der Israelit Jesus nicht nur Erlöser und Messias Israels, sondern auch der wahre Mensch ist, welchem die Weltherrschaft gebührt, und dasjenige Glied des Menschengeschlechts, in welchem die Geschichte des Geschlechts zum Abschluß kommt (Mt 16, 27; 24, 30; 25, 31). Von da aus ergibt sich dann leicht die gelegentliche Anknüpfung an Dan 7, 13. Nicht weil Jesus sich als den angeblich dort geweissagten Messias erkannte, nannte er sich den Menschensohn, sondern weil er sich als den Menschensohn wußte, fühlte er sich berechtigt, was dort von der schließlichen Herrschaft Gottes und seiner Gemeinde unter dem Bilde einer Menschengestalt im Gegensatz zu den Tiergestalten der Weltreiche gesagt ist, auf sich anzuwenden. Die Entstehung des in dieser Selbstbenennung sich aussprechenden Bewußtseins und die Entwicklung dieser Redeweise selbst läßt sich ebensowenig aus und nach den Evv erzählen, wie die Entstehung und Entwicklung des Bewußtseins Jesu um seine Gottessohnschaft und um seinen Messiasberuf. Nur durch Rückschlüsse aus den Worten und Taten des mehr als 30jährigen Mannes, welche die Evv berichten, können wir versuchen, von der vorangegangenen Entwicklung der wesentlichen Züge seines Charakters, seiner Denk- und Redeweise uns eine Vorstellung zu bilden. Nach Jo 1, 51 hat Jesus schon im Gespräch mit den ersten Menschen, die sich ihm als Schüler anschließen wollten, ebenso von sich als dem Menschensohn geredet, wie in seinen letzten Reden. Uns befremdet es, daß das so oft berichtete Staunen der Leute über das Handeln und Reden des einzigartigen Mannes[23]) sich, abgesehen von Jo 12, 34 nicht gerade auch auf diese seine Selbstbenennung bezogen zu haben scheint. Wo aber alles ungewöhnlich ist, gewöhnt man sich, auch das Staunenswerteste hinzunehmen. Einen Wink jedoch gibt uns Mt 9, 8. Eine individuell gemeinte Aussage Jesu über den Menschensohn faßt das Volk generell auf. In der Tat kann nur aus dem lebhaften Bewußtsein, ein Menschensohn zu sein (Jo 5, 27), das Bewußtsein, der Menschensohn zu sein, sich entwickelt haben. In formaler Beziehung fehlt es nicht an Analogien dieses Übergangs.[24]) Aber auch sachlich angesehen ist diese Entwicklung des

---

[19]) Mt 12, 13 ὁ ἄ. = ἀ. v. 10; 26, 72. 74; AG 8, 34 ὁ πρ. cf v. 30—33.

[20]) 2 Th 2, 3; 1 Jo 2, 18 (v. l.); 2, 22; 4, 3; 2 Jo 7; Mr 13, 14 τὸ βδέλυγμα τ. ἐ., deutlicher Mt 24, 15.

---

[21] Henoch c. 46, 1 (ed. Flemming und Radermacher p. 68) schaut ein Stück der danielischen Vision (7. 9. 13 f.) noch einmal, und erst nachdem er auf die Frage, wer, was und woher die visionäre Person sei, deren „Gestalt das Aussehen eines Menschen hatte“, Antwort erhalten hat, spricht er wiederholt von „jenem Menschensohn“ c. 48, 2; 62, 5. 9. 14; 63, 11; 69, 26. 29; 70, 1, dazwischen dann seltener auch „der M.“ c. 62, 7; 69, 27. Noch einfacher liegt die Sache bei IV Esra. Nachdem schon c. 12, 11 auf die Vision Dan 7 namentlich hingewiesen war, wird 13, 3, wenn man den lückenhaften lat. Text nach den Versionen ergänzt, wiederum im Anschluß an Dan 7, 13 in Verbindung mit Dan 7, 2 ein Stück der alten Vision noch einmal geschaut; eine menschenähnliche Gestalt auf den Wolken, worauf dann sofort mit *ille homo . . . homo . . . ipse homo . . . vir ascendens de corde maris* zurückgewiesen wird (13, 3. 5. 12. 25). Gott nennt ihn *filius meus* 13, 32. 37. 52. Von einer Verwendung des Wortes Mensch oder Menschenkind als Messiastitel ist auch in dieser nachchristlichen jüdischen Apokalypse nichts zu finden.

---

[22] Mt 13, 37f. 41, besonders deutlich Jo 3, 13—16; 12, 20. 23. 32—34. Auch Jo 1, 51 will der Gegensatz ebensowohl zu *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* als zu *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* gehört sein, Bd. IV, 143.

---

[23]) Cf Mt 7, 28; 8, 27; 9, 8. 33; 13, 54; 15, 31; 21, 20; 22, 22; Jo 5, 20. 28; 7, 15. 21. 46; 10, 20f.

[24]) Von individueller Betrachtung der eigenen Stellung in der Welt und zu Gott erheben sich die atl Dichter zu generellen Aussagen vom Menschen überhaupt Ps 8, 4—9; 144, 3; Job 14, 1; 25, 4—6; 35, 8; und allgemeine Sätze dieser Art werden in allen Sprachen so angewandt, daß die Beziehung auf ein bestimmtes Individuum, sei es den Angeredeten oder die eigene Person des Redenden oder auch eine dritte Person unverkennbar ist cf 1 Sam 16, 7; Deut 5, 21. Auch wir gebrauchen Sentenzen wie: „Der Mensch denkt, Gott lenkt“ als Ausdruck eigener Erfahrung im einzelnen Fall, und das deutsche „man“, was ja nichts anderes ist als „Mann“ (cf franz. *on* = *homo*), dient nicht selten zur Bezeichnung des Redenden selbst. Klassische Beispiele gibt Heynes Deutsches WB s. v. cf auch den analogen Gebrauch von „unsereiner“. Die all' solchen Redeweisen zu grunde liegende Objektivirung der eigenen Person wird nur selten so ausdrücklich ausgesprochen wie 2 Kr 12, 2—4 oder von Jesus in der Parabel Lc 19, 20 = 19, 27. Wie natürlich solche Objektivirung dem Israeliten ist, zeigt der bekannte Gebrauch, im Gespräch „dein Knecht, deine Magd, der Sohn deiner Magd“ für „ich“ und „mein Herr“ oder „der König“ für „du“ zu sagen Gen 18, 3. 5; 19, 2; 44, 9; 1 Sam 1, 16; 22, 15; 2 Sam 19, 36 etc. Auf dieser Linie der Redeform liegt das Reden Jesu von sich als dem Gottessohn, als dem Sohn schlechthin und als dem Menschensohn. Den Juden späterer Zeit ist derartiges nur noch viel geläufiger s. Dalman, Gramm. das jüd pal. Aram.^{2}

Bewußtseins Jesu im Verkehr mit Gott und den Menschen nicht unbegreiflich. Sowohl im Verhältnis zu Gott, der auch sein Gott und Herr war, als im Verhältnis zu den Mitmenschen, deren wesentliche Güter, Bedürfnisse und Leiden mit der Nationalität, der einer angehört, wenig oder nichts zu schaffen haben, als auch in Betrachtung der übermenschlichen Aufgabe, die ihm gestellt war, empfand Jesus es lebhaft, daß er ein Mensch, ein wie alle anderen Menschen unter den Bedingungen des dermaligen Menschenlebens stehendes Glied des Geschlechtes sei. Aber in dem *homo sum*, worin dieses Bewußtsein zu Worte kam, war auch hohe Würde ausgesprochen. Alles Hohe, was im AT von der Bestimmung des Menschen im Verhältnis zu Gott und der Welt gesagt und geweissagt war, eignete er sich an, und er durfte das, weil keine äußere oder innere Erfahrung dieses sein Selbstbewußtsein Lügen strafte. Dagegen mußte Jesus im Verkehr mit den Menschen immer mehr die Erfahrung machen, daß nicht jeder Mensch, sondern nur der wahre Mensch die Macht und Würde besitze, die dem Menschen von Gott zugedacht ist. Da er diesen Menschen nicht unter seinen Mitmenschen, sondern nur in sich selbst fand, wurde er aus einem Menschensohn der Menschensohn. Die Frage, wie Jesus dies in der Sprache seines Volks ausgedrückt haben möge, ist nicht von derjenigen Bedeutung, die man ihr vielfach beigemessen hat, und die Schwierigkeit, hierauf eine sichere Antwort zu geben, kann nicht in Frage stellen, daß Jesus die in der Selbstbenennung als *ὁ. υ. τ. ἀ.* enthaltenen Gedanken wirklich ausgesprochen hat.[25]

S. 108, 7. An einer von Fiebig S. 35 besprochenen Stelle aus jer. Berachot 66 = Schabbat 3ª würde der Wunsch „daß dem Menschen (לברנש, in der anderen Relation לברנשא) zwei Münder geschaffen würden“ nach unserem Geschmack natürlicher und dem Zusammenhang entsprechender lauten: „o daß ich einen doppelten Mund hätte“, wie in anderen Fällen 4 Hände oder „tausend Zungen“.

[25] Die Schwierigkeit ist eine doppelte. Erstens fragt es sich, ob in der Sprache Jesu *ἄνθρωπος* und *υἱὸς ἀνθρ.* unterschieden werden konnte, da in den verschiedenen aram. Dialekten das Kompositum Menschenkind teils ohne spürbaren Unterschied neben dem Simplex Mensch gebraucht wird (so schon Dan 7, 4 כאנש, 7, 13 כבר אנש), teils dieses durch jenes mehr oder weniger verdrängt ist (daher z. B. Sh nicht selten *ὁ. υ. τ. ἀ.* unnatürlich genug mit ברה דברנשא „der Sohn des Menschenkindes“ übersetzt Mt 26, 2. 24. 45). Gesetzt, daß letzteres von der Sprache Jesu in dem Maße gälte, wie von dem christlich palästinischen Aramäisch des 4. oder 5. Jahrhunderts, wie es in Sh vorliegt, so würde doch nur eine Nüance des Begriffs hinfallen, nämlich der verständliche Hinweis auf den Zusammenhang des Individuums mit der Gattung oder auf den durch die Fortpflanzung des Geschlechts bedingten stetigen Charakter der Gattung. Wie wenig das den Begriff verändert, mag er die ganze Gattung, oder ein einzelnes Individuum, oder auch das hervorragende Glied der Gattung bezeichnen sollen, lehrt schon das Hebräische, wo ein wesentlicher Unterschied zwischen אדם und בן אדם, בן אנוש (Ps 8, 5) nicht besteht und (ה)אדם keinen anderen Plural hat als בני (ה)אדם. Es ist aber von Dalman und Fiebig aus den Quellen unserer

Es würde sich kaum noch lohnen, die Evv zu lesen, wenn alle die Aussprüche, deren Spitze eben dieser Begriff bildet, ungeschichtlich

---

Kenntnis des älteren in und um Palästina gesprochenen Aramäisch (Onkelos, Talm. jer., Midrasch Rabba, dem Samaritanischen, den nabatäischen Inschriften) die Unrichtigkeit der Voraussetzung bewiesen worden. Das Simplex אנש im Sinn von ein Mensch und der Mensch ist keineswegs durch die Komposition verdrängt gewesen. Wo aber das Simplex neben dem Kompositum in Gebrauch war, ist nicht anzunehmen, daß der allerdings feine Bedeutungsunterschied regelmäßig ignorirt wurde. Nicht nur nach den griech. Evv, sondern auch nach dem aram. HE hat Jesus zwischen *ἄνθρωπος* und *υἱὸς ἀνθρώπου* unterschieden (Frg. 7 Mt 12, 9 ff. *homo* [*iste*], *qui aridam habet manum*, Frg. 10 Mt 19, 17 *homo* als Anrede; Frg. 18 *filius hominis* als Selbstbenennung Jesu). Größer scheint die zweite Schwierigkeit, welche man darin gefunden hat, daß im Aram. der Unterschied zwischen determinirtem und nichtdeterminirtem Substantiv vielfach nicht mehr deutlich ist, daß אנש und אנשא, besonders aber בר אנש und בר אנשא (oder ברנשא) *promiscue* gebraucht werden. Hat Jesus an den Stellen, wo die Evv *ὁ. υ. τ. ἀ.* als seine Selbstbenennung bieten, *barnascha* gesagt, so war das allerdings zweideutig: es konnte das „ein Menschenkind oder Mensch“, aber auch „das Menschenkind, der Mensch“ bedeuten. Aus dem Inhalt der Sätze war trotzdem deutlich, daß Jesus sich selbst damit meine (s. oben S. 354 f.), und aus der beständigen Wiederkehr dieser Selbstbenennung in bedeutsamen Aussagen, daß er sich nicht einen Menschen, wie die anderen es auch sind, sondern in eminentem Sinne den Menschen nenne. Aber die Konstanz der griech. Überlieferung in der Anwendung des Artikels bei *υ. ἀ.* bliebe doch sehr auffällig, zumal Jo 5, 27 zeigt, daß man sich des Unterschiedes vollkommen bewußt war. Die alten syr. Übersetzer der Evv Ss Sc S¹ haben durchweg *ὁ. υ. τ. ἀ.* durch ברה דאנשא übersetzt, neben ברנשא oder בר אנשא für *ἄνθρωπος* mit und ohne Artikel (Ss S¹ Mr 2, 27. 28), ersteres gelegentlich noch durch ein eingeschobenes Demonstrativ הו verstärkt (Ss Mr 2, 28 cf Jo 12, 34 mit דנא davor = *οὗτος*); in Ss Sc selten dafür ברה דגברא (der Mannessohn: Ss Mr 8, 38; Jo 13, 31; Sc Lc 9, 26; 22, 48; Ss und Sc Lc 7, 34), was in Sh die vorherrschende Übersetzung ist. Wenn die Semitisten, welche sich mit unserer Frage beschäftigt haben, diese starke Form der Determination als eine künstliche, dem natürlichen Sprachgebrauch widerstrebende Übersetzung der griech. Vorlage beurteilen und daher von vornherein von der Möglichkeit abgesehen haben, daß Jesus selbst sich mit ברה דאנשא (oder auch ohne Suffix ברא) benannt habe, so scheinen sie nicht genügend bedacht zu haben, daß der Natur der Sache nach aus sonstiger Literatur keine genauen Belege hiefür beizubringen sind, weil außer Jesus niemand von sich als dem Menschensohn geredet hat, und weil in der außerevangelischen aram. Literatur nirgendwo von dem Menschen *κατ' ἐξοχήν* die Rede ist. Die grammatische Form an sich ist ja alt und sehr gebräuchlich (Kautzsch, Gramm. des bibl. Aram. § 81ᵉ; Nöldeke, Syr. Gr. § 205, C cf auch AB), und schwerlich wird sich die Regel festhalten lassen, daß sie nur da möglich sei, wo beide Begriffe determinirt sind, so daß wohl der Name des einen Gottes (Dan 2, 20), der Gottessohn (Ss Sc S¹ Mt 16, 16; Jo 5, 25, auch in der Anrede Mt 8, 29) die Söhne der Kirche, nicht aber der Menschensohn in dieser Form auftreten könne. Aber ברה דנגרא (Mt 13, 55 S¹) ist doch nur scheinbar der eine Sohn des bestimmten Zimmermanns, in der Tat vielmehr der Zimmermannssohn (oben S. 351 A 15), und durch ברה דדויד (Mt 12, 23 Sc Ss S¹, cf Targ. Ps 72, 1) wird nicht der bestimmte Sohn des historischen David d. h. Salomo, sondern der eine, alle anderen Glieder des davidischen Geschlechts überragende Davidide, der Messias bezeichnet. So ist Jo 17, 12 Ss S¹ ברה דאבדנא nicht der Sohn eines bestimmten Wesens mit wären. Abzuweisen ist namentlich der aller Geschichte spottende Gedanke, daß die Evangelisten als Hellenisten eine ziemlich inhaltslose oder gar nicht zur Selbstbezeichnung geeignete Redeweise Jesu mißverstanden und durch eine ungeschickte Übersetzung mißdeutet haben. Der Vf des aram. HE, in welchem Hier. eine Selbstbezeichnung Jesu vorfand, die er nicht anders als durch *filius hominis* zu übersetzen wußte, war kein Hellenist, sondern ein Vollbluthebräer (s. oben S. 25 ff.). Ferner ist der griech. Mt, welcher atl Stellen gegebenen Falls richtig aus dem Grundtext übersetzt, mindestens ebensogut wie Paulus ein „Hebräer“. Er hat sich uns ferner als ein zwar nicht immer glücklicher, aber treuer Übersetzer einer aram. Vorlage gezeigt. In diesem aram. Mt, welcher nach der Überlieferung wie nach seinem wesentlichen Inhalt nur in Palästina vor a. 70 geschrieben sein kann, standen die Sätze vom Menschensohn als Aussagen Jesu. Auch Mr und Jo sind nicht Hellenisten im historischen Sinn dieses Wortes (AG 6, 1), sondern Hebräer aus Palästina. Auch Lc ist kein Hellenist, freilich auch kein Jude, sondern ein Hellene, hat aber von guten palästinischen Auktoritäten (1, 2) Reden Jesu überliefert bekommen, welche in seinen schriftlichen Quellen, soweit wir solche nachweisen können, nicht enthalten waren, darunter auch sehr originelle Worte Jesu mit der Selbstbenennung „der Menschensohn“.[26] Was könnte die erste christliche Generation, die ihrerseits Jesus nicht so zu nennen pflegte (s. oben S. 350), bewogen haben, ihm diesen Namen beharrlich in den Mund zu legen? Endlich ist die pedantische Forderung abzuweisen, daß man in der jüdischen Literatur eine vollkommene Analogie zu dieser Redeweise Jesu müsse nachweisen können, ehe man als geschichtliche Tatsache behaupten dürfe, daß Jesus so von sich geredet habe. Jedem genialen Menschen gönnt man seine eigene Sprache und verzeiht ihm selbst kühne Neubildungen. Hier aber handelt es sich um einen Menschen, der auch sonst nachweislich nach Form und Inhalt wie kein anderer vor ihm geredet hat (Jo 7, 46). Um eine Äußerlichkeit zu nennen. so hat alles Suchen in der jüdischen Literatur noch keine wirkliche Analogie zu dem idiomatischen Gebrauch des einfachen oder des

---

dem Namen „das Verderben“, sondern das einzige Exemplar der Gattung „verlorene Söhne“ im Apostelkreis. Durch die starke Determination wird der Gattungsbegriff zu einer Benennung des Individuums. Möglich ist auch, daß Jesus das eine Mal (z. B. Mt 8, 20; 9, 6) ברנשא („einer, der ein Menschenkind oder Mensch ist“), das andere Mal (Mt 13, 41; 26, 64) ברה דאנשא gebraucht hat.

[26] Lc 17, 22; 18, 8; 19, 10. Es kann hier nicht näher nachgewiesen werden, daß auch Lc und Pl, ohne das Wort „der Menschensohn“ zu wiederholen, die Idee desselben in selbständiger Weise sich angeeignet haben: Jesus der Josephs-, Adams- und Gottessohn Lc 3, 23. 38; der Mann, welcher die mit Adam begonnene Geschichte des Geschlechts zu Ende führt AG 17, 26. 31 cf Rm 5, 12. 14—19; 1 Kr 15, 21 f. 45—49; 1 Tm 2, 5.

doppelten *ἀμήν* seitens Jesu ans Licht gebracht. Vollends beispiellos wird es bleiben und ist doch geschichtlich unanfechtbar, daß um das J. 30 ein Israelit in der Hauptstadt und den Landschaften Palästinas von sich selbst in dritter Person als dem Sohn Gottes oder als dem Sohn schlechthin geredet hat.27) So aber auch von sich als dem Menschensohn. Je weniger dies aus herrschenden Anschauungen und gebräuchlichen Redeweisen der Juden Palästinas erklärt werden kann, um so sicherer ist, daß nicht die apostolische Christenheit, sondern Jesus der Schöpfer dieser Selbstbezeichnung ist.

Unausgeführte Skizzen wie das erste Stück 8, 18—22 sind alle folgenden Erzählungen dieses Abschnitts. Auch daß die Jünger Jesum beim Einsteigen in das Schiff begleiteten,28) würde v. 23 als selbstverständlich übergangen sein (cf 8, 1. 5. 14; 9, 1), wenn nicht gerade das Verhalten der Jünger während des Sturms im Gegensatz zu demjenigen Jesu dargestellt werden sollte. Daß und wo im Schiff Jesus sich zum Schlaf niederlegte (Mr 4, 38), und daß er vor Müdigkeit einschlief (Lc 8, 23), wird nicht erzählt, sondern sein Schlafen nur nachträglich als der Zustand erwähnt, in welchem er trotz des Tobens von Wind und Wellen und des Eindringens des Wassers in das Schiff beharrte. Die Angst der Jünger, die ihn wecken, wird durch die drei Worte, die sie herausstoßen, trefflich geschildert. Der objektlose Hilferuf *σῶσον* 29) und das ohne jede Andeutung eines Unterschiedes und Gegensatzes die Hilfesuchenden mit dem um Hilfe Angerufenen zusammenfassende und unbedingt ausgesprochene *ἀπολλύμεθα* zeigen, daß sie von der Vorstellung beherrscht sind, im nächsten Augenblick samt ihrem Herrn im See begraben werden zu sollen. Nur darin, daß sie ihm ein *σῶσον* zurufen, spricht sich noch ein Rest von Vertrauen zu Jesus und von Hoffnung auf Rettung aus. Der aus dem Schlaf Erwachende antwortet darauf mit einem Ausruf der Verwunderung über ihre Feigheit und ihren Kleinglauben. So würde v. 26^{a} auch dann zu verstehen sein, wenn man *τί* als ein selbständiges, von *δειλοί* unabhängiges Fragewort fassen wollte. Auch dann wäre dies

---

27) Abgesehen von Jo und von den Parabeln (Mt 21, 37 f.; 22, 2) cf Mt 11, 27 (= Lc 10, 22); 24, 36 (= Mr 13, 32).

28) Die Vorliebe des Übersetzers für Participialkonstruktionen hat hier und wohl auch v. 28 das unschöne doppelte *αὐτῷ* verschuldet. Der Artikel vor *πλοῖον*, welchen BC und einige Min tilgten (cf Lc 8, 22) entspricht dem Stil des Mt s. zu 5, 1. — Auffallend ist *σεισμός* wie *σάλος* gebraucht, sonst bei Mt und überhaupt in und außerhalb der Bibel gewöhnlich vom Erdbeben. In der Schilderung des Sturmes Jona 1, 4 ff. lautet ähnlich *ἐγένετο κλύδων μέγας ἐν τῇ θαλάσσῃ.*

29) Da *σώζειν* im NT sonst nicht ohne Objekt steht (dagegen 1 Sam 14, 6; 2 Sam 14, 4; Ps 118, 25), wurde *ἡμᾶς* leicht und früh, besonders in den Versionen zugesetzt (Ss S^1, Sah Kop, k). Daß ℵBC u. Min es getilgt haben sollten, ist undenkbar. Mt 14, 30 blieb *μέ* unangetastet.

nicht eine Frage nach dem Grund ihrer Feigheit,[30] welche dann schon in der folgenden Anrede *ὀλιγόπιστοι* ihre Antwort fände, sondern ein Ausruf: wie könnt ihr so feige sein! Aber ein *οὕτως*, wie es Mr 4, 40 eingeschwärzt worden ist, wäre dann unentbehrlich. Es wird also vielmehr in hebraisirender Weise *τί δειλοί* zusammenzufassen sein: wie feige seid ihr".[31] Jesus findet dieses Maß von Furchtsamkeit in der Gefahr unbegreiflich, er vermag sie nicht mitzuempfinden, weil ihm unerschütterlich feststeht, daß vor der Vollendung seines Berufswerkes ihn kein Unglücksfall aus dem Leben hinwegraffen kann (Lc 13, 32; Jo 11, 9). Die Jünger, welche an ihn und sein Werk gläubig geworden sind, sollten ebenso denken. Daß trotz ihres Glaubens die Furcht vor ihrem plötzlichen Untergang, welcher auch sein Untergang sein würde, ihrer hat Herr werden können, beweist, daß ihr Glaube noch schwach sei, erklärt sich aus ihrer *ὀλιγοπιστία*. Was Jesus von ihnen beansprucht, ist nicht stoische Apathie gegenüber dem Schrecklichen, sondern stärkerer Glaube, aber nicht Glaube an die göttliche Vorsehung überhaupt (6, 30; 10, 29 f.), sondern ein stärkerer Glaube an die von Jesus nicht nur gepredigte, sondern auch ins Werk zu setzende Gottesherrschaft und damit an seine Person und deren Erhabenheit über alle physischen Gewalten. Noch liegend oder während er sich vom Boden des Schiffs erhebt, gibt Jesus den Jüngern auf ihren Hilferuf die rügende Antwort. Sowie er aufrecht steht, spricht er ein Wort, welches die Form eines an die stürmenden Winde und das erregte Meer gerichteten drohenden Scheltworts hat cf 17, 20; 21, 19 f.; Ps 106, 9. Außer der sofortigen Wirkung auf die Elemente wird schließlich noch eine Wirkung auf die Menschen berichtet v. 27. Die Erwägung, daß Mt von der Anwesenheit anderer Menschen nichts gesagt hat, und voreilige Harmonistik (Mr 4, 41; Lc 8, 25) hat auf den Gedanken gebracht, daß die Jünger gemeint seien.[32] Der Zusammenhang bietet nichts, was zur Rechtfertigung dieses beispiellosen Gebrauchs von *οἱ ἄνθρωποι*[33] dienen könnte. Wir haben vielmehr wiederum einen der Fälle, wo Mt die äußeren Nebenumstände unbeschrieben und unaufgeklärt läßt (s. oben zu 5, 1). Es bleibt dem Leser überlassen zu erraten, ob die Leute, welche ihrer Verwunderung über das Ereignis in der Frage Ausdruck geben: „was für einer[34]) ist dieser, daß (oder da) sogar die Winde und das Meer ihm gehorchen?“ solche sind, welche später von der Stillung des Sturmes hörten (Fritzsche), oder ob die am Ufer zurückgebliebene Menge das plötzliche Aufhören des plötzlich entstandenen Sturmes daraus erklärte, daß Jesus auf dem Wasser sei, oder ob andere Schiffe in der Nähe waren (Mr 4, 36), oder ob noch andere Leute außer Jesus und den Jüngern in dem einen Schiff waren (Hier.). Letztere Erklärung ist die unnatürlichste, weil die Angabe über die Begleiter v. 23 auch diesen Umstand berücksichtigt haben würde. Die Bemerkung Mr 4, 36 *καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ* hat nicht den Zweck, die Äußerung der Verwunderung zu erklären; denn bei Mr wie Lc tun gerade die Jünger diese Äußerung. Jene Bemerkung leistet uns aber tatsächlich den Dienst einer historischen Erläuterung der Federzeichnung des Mt. Dadurch, daß dicht neben oder hinter dem Schiffe, in welchem sich Jesus mit seinen Jüngern befand, noch andere Schiffe hinüberfuhren, mußte auch ohne Mitteilung Jesu und der Jünger das Ereignis unter den Leuten überhaupt bekannt werden. Nur wenn Mt den Mr vor sich gehabt hätte, wäre schwer begreiflich, daß er jene gerade für ihn bedeutsame Angabe unterdrückt hätte.[35])

---

[30] Cf 17, 20. Mt gebraucht in solchen Fragen stets *διὰ τί* 9, 11. 14; 13, 10; 15, 2. 3; 21, 25. Dagegen *τί* 7, 3; 19, 17; 20, 6; 22, 18; 26, 10: wie kannst oder magst du das tun!

[31] Cf zu 7, 14. — Gen 28, 17; Ps 8, 2, LXX besser griechisch *ὡς*.

[32] Ss: „jene Menschen aber", meint also wohl die Jünger. Chrys. versteht *οἱ ὄχλοι* und trägt in ihre Äußerung *ὁ ἄνθρωπος* vor *οὗτος* ein. Op. 104 gibt als Text *hi qui erant in navi*, was an Hier. erinnert: *non discipuli, sed nautae et qui in navi erant mirabantur;* sollten jedoch die Jünger gemeint sein, so hätten sie diese tadelnde Bezeichnung verdient, weil sie die göttliche Macht Jesu noch nicht erkannten. Ähnlich noch Steinmeyer, Wundertaten S. 230.

[33] Es sind sonst „die Leute" im Unterschied von den Jüngern Mt 7, 12; 10, 17; 16, 13; Lc 6, 22. 26; Jo 3, 19; 6, 14. Daß Jesus durch die Stillung des Sturms sich als Gott bewiesen habe, ist ein durch nichts an-

---

gedeuteter Gedanke. Eher könnte man denken, daß der Menschensohn (v. 20) wahr gemacht habe, was Ps 8, 4—9 von ihm gesagt ist cf Hb 2, 6—9.

[34]) Über *ποταπός*, im NT stets = *ποῖος*, nicht wie das ältere *ποδαπός* ursprünglich = „woher stammend, kommend“ s. Lobeck zu Phryn. 56; Kühner-Blaß I, 617 A 4.

[35]) Bei Mr ist sie nur einer der von augenzeugenschaftlicher Grundlage seiner Erzählungen zeugenden Züge, wie das Kopfkissen am Schiffshinterteil v. 38, das Wort, womit Jesus das Wetter bedroht v. 39. Die Stelle, welche Mr demselben gibt, nämlich vor der Rüge der Jünger, hat um so weniger als die geschichtlich genauere zu gelten, als die Anfügung durch *καὶ εἶπεν* (Mr) oder *εἶπεν δέ* (Lc) *αὐτοῖς* das Zeitverhältnis undeutlich läßt. Anders mögen zwei auffälligere Verschiedenheiten der Erzählung zu beurteilen sein. Erstens hat nach Mr nicht, wie man Mt 8, 18 scheint verstehen zu sollen, der am Land befindliche Jesus den Befehl zur Überfahrt und damit zur Herrichtung eines Schiffs für die Fahrt gegeben, sondern die Jünger nehmen den längst vom Schiff aus das Volk lehrenden Jesus, wie es scheint, fast ohne sein Zutun mit sich, indem sie das Volk fortgehen heißen und mit ihm abfahren (Mr 4, 1. 36 cf 3, 21; A. Klostermann, Das Mrev S. 99f.). Zweitens sind es nach Mr nicht die Leute, welche hinterdrein ihre Verwunderung aussprechen, sondern die Jünger, welche sofort, noch von großem Schrecken erfüllt, ihr Staunen mit einander austauschen. In letzterem Punkt schließen beide Darstellungen einander nicht aus. Auch in ersterem insofern nicht, als auch nach Mr 4, 35; Lc 8, 22 von Jesus die Aufforderung zur Überfahrt ausgeht und die kurzen Zwiegespräche Mt 8, 19—22 auch in der Situation, wie sie Mr darstellt, Raum haben. Mt hat diese Dinge nicht miterlebt cf 9, 9.

Ähnlich wie hier hilft uns Mr, den von Mt nicht genauer bezeichneten Schauplatz der folgenden Geschichte (v. 28—34 cf Mr 5, 1—20; Lc 8, 26—39) bestimmen. Die durch die unvermeidliche Verquickung mit unerledigten topographischen und historischen Problemen verwickelte Frage, ob v. 28 *Γαδαρηνῶν, Γερασηνῶν* oder *Γεργεσηνῶν* zu lesen sei, kann hier nicht erschöpfend beantwortet werden.[36] Es ist jedoch zu bemerken: 1) die manchen Erörterungen seit Orig. zu grunde liegende Voraussetzung, daß alle 3 Evv den gleichen Namen geschrieben haben, ist verwerflich; denn gerade die Neigung, die sachlich parallelen Texte der Evv auch im Ausdruck einander zu assimiliren, ist eine Hauptquelle der Verderbnis, und die Ungleichmäßigkeit der Bezeugung der 3 LAen für Mt, Mr und Lc spricht dafür und erklärt sich nur daraus, daß bei Mt einerseits und Mr, Lc andrerseits mindestens 2 verschiedene Namen ursprünglich geschrieben standen. 2) Für Mt kommt *Γερασηνῶν* überhaupt nicht in Betracht: denn in keiner einzigen griech. Hs des Mt ist diese LA bisher nachgewiesen, und das Zeugnis der lat. Hss und Väter von den ältesten bis zu den jüngsten, sowie der sahid. Version, welche sie bieten, ist dadurch entwertet, daß sie in keinem Ev eine andere LA geduldet haben, also dem dringenden Verdacht einer künstlichen Uniformirung unterliegen. Diese LA ist aber auch keinem Ev zuzutrauen, denn für eine Stadt Gerasa am Ostufer des Sees fehlt jedes Zeugnis des Altertums,[37] und das Gerasa, noch heute Dscherasch, in Peräa liegt zwei starke Tagereisen vom See entfernt und ist durch bedeutende, anders benannte Gebiete von demselben getrennt. *Γερασηνῶν* ist daher trotz der großen Verbreitung, die es schon zur Zeit des Orig. gefunden hatte, nur als eine Emendation von *Γεργεσηνῶν* zu beurteilen. Ortsunkundige Leute außerhalb Palästinas, die von Gergesa nichts wußten, von der bedeutenden Stadt Gerasa dagegen gehört hatten, ohne darum genauere Kenntnis von ihrer Lage zu haben, glaubten so verbessern zu sollen. 3) Da diese unmögliche LA in Mr und Lc sehr stark bezeugt ist, so verstärkt sie für Mr und Lc die Bezeugung für *Γεργεσηνῶν*, woraus sie entstanden ist. Da sie bei Mt kein griech. Zeugnis für sich hat, so hat weder sie selbst (*Γερασ.*) noch ihre Wurzel (*Γεργεσ.*) bei Mt Heimatsrecht, obwohl die letztere in den jüngeren Hss des Mt Platz gegriffen hat. Während somit für Mt *Γαδαρηνῶν* als ursprünglicher Text übrigbleibt,[38]) wird bei Mr und Lc *Γεργεσηνῶν* als solcher zu gelten haben. Das Land der Gadarener, in welchem Jesus landet, ist was Jos. bell. III, 10, 10 *ἡ Γαδαρῖτις* nennt, ein politischer Begriff, der Bezirk der besonders durch ihre heißen Quellen und das damit verbundene Luxusbad, aber auch als Heimat mehrerer griechischer Literaten berühmten Stadt Gadara, wenig südlich vom Jarmuk, einem bedeutenden Nebenfluß des Jordan. Stadt und Bezirk waren fast ausschließlich von Heiden bewohnt, die Stadt von Griechen oder hellenisirten Babaren, die Dörfer, welche Jos. (bell. II, 8, 1 cf vita 9) *κῶμαι τῶν Σύρων* nennt, von aramäisch redenden Nichtjuden. Hieraus erklärt sich die große Schweineherde (v. 30, nach Mr 5, 13 ungefähr 2000 Stück). Die Gadaritis gehörte zur Dekapolis (cf Mr 5, 20) und grenzte im Westen, durch den Jordan davon getrennt, an das Gebiet von Skythopolis, im Norden an die Hippene, das Gebiet von Hippos, zu welchem das mittlere Stück des östlichen Seeufers gehörte. Nur in einer Ausdehnung von etwa 6—7 Kilometern, vom Ausfluß des Jordan an in östlicher und sodann nördlicher Richtung gehörte das Seeufer zum Gadarenerland. Dadurch ist die Stelle, wo Jesus landete, ziemlich genau bestimmt. Daß man sie meist höher im Norden gesucht hat, hängt mit Mißdeutungen der ev Erzählung zusammen. Bald nachdem Jesus mit den Jüngern gelandet ist, treten ihm zwei Besessene (nach Mr u. Lc nur einer) in den Weg. Der Weg, den Jesus einzuschlagen hatte (v. 28 *ἡ ὁδὸς ἐκείνη*), führte, wie sich von selbst versteht, aber auch durch v. 31 (*εἰς ὑπάντησιν*) bestätigt wird, von der Landungsstelle zu der nahen Stadt. Zur Seite dieses Weges lagen die Gräber, in welchen die Besessenen sich aufzuhalten pflegten; sie machten durch ihr tobsüchtiges Wesen die Straße unsicher und waren nach der ausführlichen Darstellung des Mr eine große Plage für die Umgebung geworden. Die Entfernungen vom Landungsplatz bis zu der Stelle des Weges, wo die Besessenen Jesu entgegentraten, und von da bis zur Stadt dürfen nicht groß vorgestellt werden. Wenn Mr 5, 6 sagt, daß der Besessene Jesum von ferne erblickte und auf ihn zulief, so soll doch nach Mr 5, 2 *εὐθύς*, was auch zu dem nächsten Eindruck der minder zugespitzten Darstellung des Mt und Lc stimmt, die Begegnung sofort nach der Landung stattgefunden haben. Andrerseits ist der Besessene ein Einwohner der Stadt (Lc 8, 27. 39); ebenso die Hirten. Sie eilen nach dem Ereignis zur Stadt und zu den dabeiliegenden Bauerhöfen (Mr, Lc *καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς*).

---

[36] Ausführlich handelte ich darüber N. kirchl. Ztschr. 1902 S. 923 ff.

[37] Auch die Versuche, in heutigen Ortsnamen das mythische Gerasa wiederzufinden, sind erfolglos geblieben. Man dachte an die Ruinen am Ausgang des Wadi *es-Samak*, deren Namen gewöhnlich *Kursi*, auch *Kursa*, seltener *Kersa* (mit כ) gehört wurde, oder an einen kahlen Berg Namens *Dscheradi* am Nordrand des Wadi *Enghib* (alias *Fik*). Gegen beide Hypothesen entscheidet 1) daß beide zu nördlich und nicht im Lande der Gadarener liegen, 2) daß die Situation an beiden Stellen mit der Darstellung der Evv nicht übereinstimmt, 3) die Unwahrscheinlichkeit der Umlautung.

---

[38]) Bei Mt haben *Γαδαρηνῶν* א* (verschrieben in *Γαζαρηνων*) B C* M Δ (geschr. *Γαραδηνῶν*) Σ, manche Min, Ss (Sc fehlt) S^1S^3 (Text), die meisten Hss des Epiphanius (haer. 66, 35), wahrscheinlich auch einige des Orig. (tom. VI, 41 al. 24 in Jo), der jedoch die Evv nicht unterscheidet.

Nachdem sie die Einwohner und Anwohner der Stadt durch ihre Meldung in Aufregung versetzt und dadurch veranlaßt haben, Jesu in großer Zahl (v. 34 *πᾶσα ἡ πόλις* cf 3, 5; Lc 8, 37) entgegenzugehen, finden diese nach Mr 15, Lc 35 Jesum noch an derselben Stelle, wo ihm der Besessene begegnet war. Der Geheilte hat nicht den weiter wandernden Jesus auf dem Wege zur Stadt begleitet, sondern sitzt neben Jesus, der also noch an demselben Fleck steht. In einer halben Stunde mag alles sich abgespielt haben. Der Schauplatz ist bergig. Die Gräber werden in den Berg hinein gebaute Grabkammern gewesen sein (Mr 5 *ἐν τοῖς μνήμασι καὶ τοῖς ὄρεσιν*). In einiger Entfernung von den Gräbern, aber doch innerhalb der Sehweite von diesem Punkt aus (Mt 30 *μακράν*), weidet die Schweineherde am Berge (Mr 11 *πρός*, Lc 32 *ἐν τῷ ὄρει*) und stürmt dann einen Abhang hinab ins Meer (Mt 32, Mr 13, Lc 33). Die gewöhnliche Vorstellung dieses Hergangs, wie sie Schnorr v. Carolsfeld in seiner Bilderbibel Bl. 191 wiedergegeben hat, daß die Schweine an den Rand eines beinah senkrecht in das Meer abfallenden Felsens gedrängt worden und Hals über Kopf ins Wasser gefallen seien, ist ohne Anhalt in den Evv. Der gleichlautende Ausdruck der Evv *ὥρμησεν πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν* sagt doch nur, was man rücksichtlich des sichtbaren Vorgangs bei einzelnen scheu gewordenen Tieren und ganzen Herden oft genug sehen kann, daß die Tiere, von den Dämonen innerlich getrieben, unaufhaltsam dahinstürmten, den Abhang des Berges hinab und bis ins Wasser hinein rannten. Schweine pflegen nicht wie Ziegen auf schroffen und kahlen Felsen weidend umherzuklettern. In dem zum Gadarenerland gehörigen Teil der Küste gibt es solche Felsen nicht dicht am See. Je näher dem Südende des Sees, um so weiter rücken die steilen Felswände vom Ufer ab. Nur bei dem heutigen Dörflein *es-Samra* tritt eine etwa 2 Kilometer lange, von Süden nach Norden streichende Hügelkette mit ihrem nördlichen Ende sehr nahe an den See heran, deren höchster Punkt 93 Meter über dem Wasserspiegel des Sees liegt.[39] Wie beträchtliche Baureste auf dem Plateau, besonders an dem westlichen, dem See zugekehrten Rande desselben beweisen, lag hier ehemals eine jetzt verschwundene Ortschaft. Dies wird die namenlose Stadt des Mt sein. Daß nicht die etwa 10 Kilometer in der Luftlinie vom Seeufer entfernte Bezirkshauptstadt Gadara gemeint sei, welche Mt vorher noch nicht erwähnt hatte, versteht sich von selbst. Nach seiner Schreibweise hat er die in der Nähe befindliche Stadt, zu welcher die Gräber, die Hirten, die Besessenen und die Schweine gehörten, und wohin der Weg von der Landungsstelle her führte, als ἡ πόλις bezeichnet und hat sie ebensowenig wie den Berg 5, 1; 15, 29 oder das Haus 9, 10. 28; 13, 36 mit Namen genannt oder sonst näher bestimmt. Es gab aber in dem zur Gadaritis gehörigen Küstenstrich in geringer Entfernung vom See eine auf einem Berg gelegene kleine Stadt — Eusebius nennt sie ein Dorf — Namens Gergesa, deren Existenz uns durch Orig., Eusebius, Epiphanius und Prokopius von Gaza, mittelbar auch durch das Evangel. hieros., also durch lauter Männer, bei denen wir Ortskunde voraussetzen müssen, von c. 230 bis c. 500 bezeugt ist.[40] Es ist dieselbe, deren Namen uns Mr und Lc durch ihr *εἰς τὴν χώραν τῶν Γεργεσηνῶν*, Lc mit dem Zusatz *ἥτις ἐστὶν ἀντιπέρα τῆς Γαλιλαίας*, bewahrt haben. Schon zur Zeit des Orig. haftete an dieser Ortslage die Tradition, daß hier unsere Geschichte sich zugetragen habe. Zur Zeit Prokop's um 500 war die Ortschaft verödet. Kein Wunder, daß ihr Name heute spurlos verschwunden ist, und nur noch stumme Steine von ihrem ehemaligen Dasein zeugen. Von Heilung Dämonischer durch Jesus war schon 4, 24; 8, 16 die Rede. Hier wird ein erster Einzelfall berichtet, aber entsprechend dem Charakter aller Stücke dieses Abschnittes in skizzenhafter Kürze, unter Verzicht auf jede malerische Wirkung. Die Besessenen werden durch *χαλεποὶ λίαν* nicht als eine lästige Plage für ihre Umgebung charakterisirt, sondern als solche, deren Krankheit sich in bösartiger, schwer zu bändigender Wildheit äußerte.[41] Die Folge war, daß niemand, wie hyperbolisch gesagt wird, den Weg an den Gräbern vorbei gehen konnte. Von anderweitiger Krankheit oder einem äußerlich wahrnehmbaren Gebrechen, welche sonst manchmal mit diesem abnormen Geisteszustand verbunden waren (9, 32; 12, 22; 17, 15—18; Mr 9, 17), so daß der Unterschied zwischen Besessenheit und sonstiger, sogar rein körperlicher Krankheit undeutlich wird (Lc 13, 11. 16; AG 10, 38), hören wir hier nichts. Dagegen kommt das specifische Wesen der Besessenheit zu schärfstem Ausdruck. Durch den Mund des Besessenen reden die Dämonen. Was aus dem Inhalt der Rede v. 29 ersichtlich ist, sagt der Ev ausdrücklich v. 31. Die Dämonen haben derart die Kranken in Besitz genommen oder nach 12, 29 sie zu ihren Werkzeugen gemacht, daß auch das Selbstbewußtsein der Kranken unterdrückt, die Fähigkeit, sich von den bösen Mächten, die sie beherrschen, zu unterscheiden, ihnen genommen ist. Die Besessenen sind geisteskrank und zwar nach Mr tobsüchtig im höchsten Grade. Aber nach dem Sinn der Erzählung haben nicht die Kranken in ihrem Wahn sich mit bösen Geistern, von denen sie sich beherrscht glauben, identificirt, sondern umgekehrt wirklich existirende Dämonen haben den ganzen geist-leiblichen Organismus dieser Menschen dermaßen in Besitz genommen, daß deren Ich nicht einmal mehr in einem Schrei um Befreiung sich betätigen kann. Daß auch Jesus nicht etwa in der Art, wie ein Arzt auf die Wahnvorstellungen seines Patienten eingeht, dieser ihm selbst fremden Vorstellung sich anbequemt, sondern diese Vorstellung geteilt hat, zeigt v. 32 und noch deutlicher 12, 25—30. Daraus folgt aber nicht, daß das, was die Dämonen sagen, ohne Zusammenhang mit dem früheren normalen Geisteszustand der Besessenen ist. Bei dem lebhaften Verkehr auf dem See (oben S. 165) ist selbstverständlich, daß man auch im Gadarenerland längst von den Taten Jesu in Kapernaum gehört hatte (4, 24; 11, 20—24; Lc 4, 37); es waren auch nach der Zeitfolge, die sich aus Vergleichung der Evv ergibt, gewiß damals schon Hilfesuchende aus der Dekapolis zu Jesus an das Westufer hinübergefahren (4, 25). An die dadurch gegebenen Vorstellungen auch der Heiden jener Gegend knüpft die Rede der Dämonen an.[42] Sie wissen, daß die Gottesherrschaft, welche Jesus nicht nur lehrt, sondern auch durch wunderkräftige Worte anbahnt, ihrer Macht auf Erden einst ein Ende machen wird cf Mr 1, 24. Da es ihre Lust ist, im körperlich Lebendigen ihre verderbliche Macht zu üben, erscheint ihnen die endgiltige Verbannung aus dem Kreis der Lebewesen als die Qual. Da aber die Gottesherrschaft bisher nur erst in einzelnen Taten Jesu und zwar nur unter den Juden zum Ausdruck kommt, im übrigen aber die Welt ihren gewohnten Lauf behält, erscheint ihnen eine Austreibung durch Jesus als ein Vorgriff. Auf dem heidnischen Boden, den er diesmal betreten hat, hat er jetzt noch kein Recht. Es ist derselbe Widerspruch zwischen einer gewissen Anerkennung der Gottessohnschaft Jesu und Ahnung seines schließlichen Sieges über alles Gottwidrige einerseits und dem Versuch, diesen seinen Siegeslauf zu hemmen andrerseits, welcher v. 29 wie

---

[39] Sie heißt heute *tulul es-seʿālib* (eigentlich *et-teʿalib* Fuchshügel)“ nach Schumacher Ztschr. d. deutschen Pal. Ver. IX (1886) 357 mit Karte und Profilzeichnung Tafel 5. 7 cf auch m. Abhdlung S. 945 und Dalman's ziemlich skeptische, aber auf unsicherer exegetischer Grundlage beruhende Erörterung im Palästina-Jahrb. 1911 S. 20—22. Ferner ist zu bemerken, daß *ὄρος* ohne solche Attribute wie es Mt 4, 8; 17, 1 bei sich hat, jeden beliebigen Hügel bezeichnen kann, und daß im paläst. Aramäisch טורא nicht nur Berg, sondern auch Ackerfeld bedeutet s. Schultheß, Lexic. Syropal s. v.

---

[40] Orig. tom. VI, 41 in Jo; Eus. Onomast. ed. Lagarde p. 248, 14; Epiph. haer. 66, 35; Procop. zu Gen 15, 21 bei Mai, Auct. class. VI, 333. Das Ev Hieros. (Sh) kann als Zeuge für die Lokaltradition angeführt werden, da der landeskundige Übersetzer ohne solchen Anhalt nicht überall (nur Mr 5, 1 fehlt) גרגשיי d. h. *Γεργεσαῖοι* geschrieben haben würde. Für den Wechsel von *πόλις* und *κώμη* in den Angaben über Gergesa cf Lc 2, 4 = Jo 7, 42. Im Neuhebr. ist עִיר die offene Stadt im Gegensatz zur großen, ummauerten Stadt כְּרָךְ, und עִירָנִי heißt der Kleinstädter.

[41] Cf *χαλεπός* neben *ἄγριος* Od. 1, 198; 8, 575, von bissigen Hunden Xen. an. V, 8, 24, unbändigen Pferden Xen. r. equ. 3, 10. Die vergeblichen Versuche, den Besessenen zu bändigen, beschreibt Mr 5, 3—5.

---

[42] Das Mr 5, 7; Lc 8, 28 unangefochtene *Ἰησοῦ* vor *υἱέ* wird nach ℵBC*L, manchen Min, wichtigen Lat (k Vulg) hier als Interpolation zu streichen sein. Zur Anrede cf 4, 3; außerdem Mr 1, 24 sowohl nach seiner Ähnlichkeit als seiner Verschiedenheit, ohne *ὧδε* und *πρὸ καιροῦ*.

4, 1—11 zur Aussprache kommt, nur daß dort der Fürst der Dämonen (12, 24) vor Beginn des Wirkens Jesu, alles in Frage stellend, Jesum an sich zu locken und von seinem Beruf abwendig zu machen sucht, hier dagegen seine Untergebenen unter bedingungsloser Anerkennung seiner bereits erwiesenen Obmacht und seines schließlichen Sieges ihn nur für eine Zeit lang von sich und von dem heidnischen Boden[43]) abzuweisen versuchen. Daß sie damit bei Jesus nichts ausrichten, und was sie zu der weiteren Bitte nötigt, ihnen die Schweineherde als Wohnsitz zu überlassen v. 31 sagt Mt nicht. Der Leser errät nur, daß der Wille Jesu, sie zu vertreiben, zu deutlichem Ausdruck gekommen ist cf Mr 8; Lc 29. Sie suchen eine, wenn auch geringere Wohnstätte (cf 12, 43), welche ihnen der Jude, dem die Schweine unrein sind, wohl nicht versagen werde. Sinnwidrig wäre die Bitte nur dann, wenn der Erfolg, welchen die Gewährung der Bitte hatte, die Vernichtung ihrer neuen Wohnstätte, der Schweineherde, von den Dämonen vorausgesehen oder gar absichtlich herbeigeführt wäre. Mt durfte bei seinen Lesern die Einsicht voraussetzen, daß die Dämonen jedes Geschöpf nur nach seiner Natur gebrauchen können. Sowenig sie den Menschen Flügel geben können, sowenig den Schweinen Vernunft. Sie vermögen über diese nicht mehr, als was auch ein Naturereignis vermocht hätte, die Tiere scheu und wild zu machen. Die Wirkung des Ereignisses auf die Hirten und die ganze Bevölkerung ist nicht Zorn über den Verlust der wertvollen Herde, auch nicht dankbare Freude über die Heilung der Besessenen und Befreiung von der Plage, die sie verursacht hatten, sondern Schrecken und Furcht vor der Macht des jüdischen Zauberers. Obwohl die Hirten alles, was geschehen war, also vor allem den Untergang der Herde, aber auch die Veranlassung davon, Jesu Tat an den Besessenen, die durch *καὶ τὰ τ. δαιμ.* v. 33 als ein Besonderes neben dem Allgemeinen hervorgehoben wird, in der Stadt melden (cf auch Mr 5, 16), ist doch sehr fraglich, ob die Leute den Untergang der Herde als etwas von Jesus beabsichtigtes ansahen. Genug, daß die Furcht vor der Macht des Zauberers sie abhielt, für den durch ihn veranlaßten Schaden Rache zu nehmen, und sie bewog, ihn höflich zu bitten, ihr Gebiet alsbald wieder zu verlassen.[44])

---

[43]) Dies wird zwar Mr 5, 7; Lc 8, 28 nicht ausgedrückt, aber doch Mr 5, 10 durch *ἔξω τῆς χώρας* angedeutet.

[44]) Es muß dem Ausleger des Mrev überlassen bleiben zu zeigen, daß dieser zwar über gute Sachkenntnis verfügt, aber doch in einen von ihm vorgefundenen, uns bei Mt vorliegenden Grundriß seine Details einträgt. Über seine Ersetzung des vorgefundenen *Γαδαρηνῶν* durch *Γεργεσηνῶν* s. N. k. Ztschr. 1901 S. 941. Zum ersten Mal begegnet hier, was sich 20, 30; 21, 7 (9, 27 ist ohne Parallele) wiederholt, daß Mt von zwei Individuen sagt, wo die anderen Evv nur eins erwähnen. Die Annahme, daß dies Folge einer lächerlichen Vorliebe für die Zweiwahl sei, ist selbst lächerlich. Das Besondere, was Mr von dem einen Besessenen zu erzählen weiß 5,

Nicht um zu predigen und zu heilen, sondern um von der Arbeit, die sein eigenes Volk am anderen Ufer ihm machte, ein wenig auszuruhen, war Jesus zu den Heiden hinübergefahren. Der Zweck war schon durch die lange Hin- und Herfahrt zwischen der nordwestlichen und der südöstlichen Ecke des Sees einigermaßen erreicht. War er spät abends von Kapernaum abgefahren und in der ersten Morgenfrühe bei Gergesa ans Land gestiegen, so wird er noch vor Mittag mit dem Schiff, das ihn hergeführt hatte,[45] wieder in Kapernaum eingetroffen sein.

Da Nazareth weit ab vom See liegt, kann nicht dieses (so Hier.), sondern nur Kapernaum (Chrys.), der seit 4, 13 dem Leser bekannte damalige Wohnsitz Jesu unter seiner eigenen Stadt 9, 1 verstanden werden cf Mr 2, 1. Die sonst beispiellose Benennung (s. dagegen 8, 5; 17, 24) erklärt sich aus dem Gegensatz zu 8, 28—34. Aus dem heidnischen Gadarenerland kehrt Jesus in die Heimat, *εἰς τὰ ἴδια* und *πρὸς τοὺς ἰδίους* (AG 4, 23; 21, 6; Jo 1, 11) zurück. Kaum ist er dort angelangt (*καὶ ἰδού* v. 2), so bringt man einen Paralytischen auf einem Tragbett zu ihm. Die Örtlichkeit wird nicht näher angegeben. Es bleibt dem Leser auch überlassen zu erraten, worin Jesus den unsichtbaren Glauben der Träger und nachher die inneren Gedanken der anwesenden Schriftgelehrten gesehen habe.[46] Letztere spiegelten sich in den erstaunten, Entrüstung verratenden Mienen. Der Glaube aber verrät sich nicht in Mienen, sondern in Handlungen, hier also in der Art des *προσφέρειν*. Die befriedigende Antwort auf die Frage, wie fern dieses ein sichtbarer Ausdruck des Glaubens war, gibt uns Mr 2, 4; Lc 5, 19. Daß der Glaube bei den Trägern und nicht bei dem Kranken sich zeigte, sagt schon das auf das Subjekt von *προσέφερον* bezügliche *αὐτῶν*, wird aber auch durch den ermutigenden und zugleich väterlich liebevollen Zuruf Jesu an den Kranken bestätigt: „Fasse Mut, mein Kind“. Es gilt, einen Zaghaften, der schon an Genesung verzweifelt und auch vor dem Wunderarzt noch zweifelt, aufzurichten. Den Grund aber dieses Zweifels deckt Jesus durch das sofort sich anschließende Wort auf: „Erlassen werden[47] deine

---

18—20, und das persönliche Interesse, welches er sichtlich an dem blinden *bar-Timai* nimmt 10, 46—52, wird der Grund sein, warum er an beiden Stellen nur den einen nennt.

[45] Der Artikel vor *πλοῖον* fehlt 9, 1 nicht nur wie 8, 23 in B, sondern auch in ℵ X u. a., wäre aber hier nötiger als dort; denn es ist kaum denkbar, daß die Jünger ihr Schiff (Mr 4, 36) bei den Gadarenern gelassen, oder daß diese ihnen ein Schiff zur Verfügung gestellt haben.

[46] Auch v. 4 wird *ἰδών* mit ℵ C D etc. als das schwierigere gegen *εἰδώς* B M etc. zu lesen sein (cf auch zu 12, 25). Es ist aber auch nicht gleichbedeutend mit *εἰδώς* oder *γνούς* 12, 15; 16, 8; 22, 18; 26, 10.

[47] Aus dem Schwanken zwischen der dorisirenden, aber in die gemeine Sprache übergegangenen Form des Ind. perf. *ἀφέωνται* (cf Kühner-Blaß § 285, 4) und dem Praes. *ἀφίενται* oder *ἀφίονται* v. 2. 5: Mr 2, 5. 9;

Sünden“. Indem Jesus, statt das heilende Wort zu sprechen, dem Kranken verkündigt, daß seine Sündenschuld ihm jetzt in diesem Augenblick erlassen werde, und indem er dies zur Bekräftigung seines ermutigenden Zurufs ausspricht, gibt er zu erkennen, daß die Zaghaftigkeit des Kranken und sein Zweifel, ob Gott durch Jesus ihm Gesundheit schenken werde, in seinem Schuldgefühl wurzelte. Ohne daß aus dem Urteil Jesu über den einzelnen Fall eine gemeingiltige Regel über den Zusammenhang von persönlicher Sünde und einzelner Krankheit abzuleiten wäre (cf dagegen Jo 9, 2 f.), ist doch bemerkenswert, daß es gerade auch ein zum Gehen Unfähiger, also wohl ein Paralytischer ist, bei welchem Jesus nach Jo 5, 14 einen gleich engen Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit voraussetzt oder vielmehr als *καρδιογνώστης* erkennt und ausspricht. Es ist nicht die Absicht einer theoretischen Belehrung über dieses Verhältnis, was ihn veranlaßt zuerst Sündenvergebung und dann erst Heilung zu spenden, sondern seelsorgeliche Weisheit. Weil der Zweifel dieses Kranken in seinem bösen Gewissen begründet ist (anders 8, 2), muß zuerst dieses geheilt werden, damit aus der Gewißheit des Schulderlasses auch der energische Wille, gesund zu werden (cf Jo 5, 6), und die Zuversicht, durch Jesus es zu werden, erwachse. Jesus läßt durch das passive *ἀφίενται* unausgesprochen, von wem die Schuld erlassen werde. Das wäre äußerst unnatürlich geredet, wenn damit soviel gesagt sein sollte, wie: ich erlasse dir deine Schuld. Das Subjekt des Schulderlasses kann nur darum ungenannt bleiben, weil sich von selbst versteht, daß es nur der sein kann, welchem gegenüber der Sünder sich verschuldet hat. Das ist aber nicht Jesus, sondern Gott cf 6, 12; 18, 23 ff.; denn nicht an Jesus, zu dem er bis dahin keinerlei Beziehung gehabt hat, sondern an Gott hat er sich versündigt. Hierin darf man sich nicht dadurch irre machen lassen, daß nun doch einige anwesende Schriftgelehrte in diesem Wort Jesu eine Lästerung, d. h. Anmaßung eines nur Gotte zustehenden Handelns, also, wie Mr 2, 7 ausgeführt wird, Anmaßung der Gotte allein zustehenden Handlung des Schulderlasses finden; auch dadurch nicht, daß Jesus selbst, jedoch mit bemerkenswerter Näherbestimmung, v. 6 sich das Recht zuspricht, Sünden zu erlassen. Nicht nach dem Anlaß oder der Grundursache (*διὰ τί*), sondern nach dem Zweckgrund (*ἵνα τί*) der Herzensgedanken,

---

Jo 20, 23 ist zu schließen, daß jede der beiden Formen an der einen oder anderen Stelle ursprünglich ist. Sicher gilt dies von *ἀφέωνται* Lc 5, 20. 23; 7, 47. 48; 1 Jo 2, 12. Dagegen ist *ἀφίενται* oder das gleichbedeutende *ἀφίονται* hier angemessener (s. oben im Text) und für 9, 2. 5 bezeugt durch ℵ B D, k (q nur v. 5) Vulg., Iren. V, 17, 1; Tert. bapt 12; pud. 32; Orig. tom. 32, 30 in Jo. — Die Änderung von *σου* (ℵ B C D* etc.) in *σοι* (E F K L etc.) vor *αἱ ἁμ.* und die meist damit verbundene Setzung eines *σου* hinter *ἁμ.* waren naheliegende und verwerfliche Emendationen.

welche er auf den Gesichtern der Schriftgelehrten liest, fragt Jesus v. 4. Das Urteil, daß diese Gedanken böse sind, würde durch ὑμεῖς vor ἐνθυμεῖσθε in einen passenden Gegensatz dazu treten, daß die Schriftgelehrten Jesu arge, nämlich gotteslästerliche Gedanken beimessen. Eben deshalb ist aber auch unwahrscheinlich, daß die gewichtigen und mannigfaltigen Zeugen, die ὑμεῖς fortlassen, es vorgefunden und getilgt haben. Die Rabbinen sollen sich darüber klar werden, wohin sie mit diesen Gedanken geraten, und daß sie den Zweck, worauf sie damit abzielen, nicht erreichen werden. Zu dem Ende legt Jesus ihnen zunächst die Frage (5) vor, die sie wie jedermann nicht anders beantworten können, als daß es dem Menschen zwar gleich leicht ist, das eine wie das andere Wort in den Mund zu nehmen, daß es aber auch dem Menchen an sich gleich schwer oder vielmehr gleich unmöglich ist, das eine oder das andere in wirksamer Weise zu sprechen, so daß der Erfolg das Wort als wahr und rechtmäßig erweist. Von dem Wort, womit Jesus dem Kranken den Schulderlaß Gottes verkündigt, läßt sich das keinem Dritten beweisen, welcher die Wahrheit dieses Wortes und das Recht Jesu, so zu sprechen, bezweifelt; denn es hat einen unsichtbaren Vorgang zwischen Gott und dem Sünder zum Gegenstand. Dagegen von dem zweiten Wort, welches Jesus nunmehr mit derselben Zuversicht wie das erste ausspricht, muß es sofort sich zeigen, ob es wahr und ob der, welcher es spricht, dazu berechtigt sei. Und so zeigt es sich. Der eben noch an der Möglichkeit seiner Genesung Verzweifelnde hat den Glauben gewonnen, daß er gesund werde, und erhebt sich in diesem Glauben vom Lager und trägt sein Tragbett nach Hause. Die Heilung ist hier nicht Symbol der Sündenvergebung. Wie Sünde und Krankheit zwar im allgemeinen in einem ursächlichen Zusammenhang stehen, welcher in Fällen wie der vorliegende auch innerhalb des Einzellebens zu erkennen ist, doch aber zwei verschiedene Übel sind, so sind Heilung und Sündenvergebung zwei verschiedene Gaben und Güter von relativer Selbständigkeit, sowie auch die Heiltätigkeit Jesu eine selbständige Bedeutung neben der Lehre und der Predigt des Ev besitzt cf 8, 1—17. Und gerade auf dieser Verschiedenheit und Selbständigkeit der beiden Gebiete und Tätigkeiten Jesu beruht die Kraft seiner Beweisführung. Auf dem Gebiet des physischen Lebens kann ihm auch der Gegner nicht abstreiten, daß er die Macht besitzt, die nur Gott verleihen kann, daß er also von Gott Vollmacht empfangen hat, das dem Menschen an sich Unmögliche durch sein Wort zu wirken cf 8, 8. 16. Dadurch beweist er aber, daß er auch auf dem moralischen Gebiet nicht einer prahlerischen Lästerung sich schuldig macht, sondern eine von Gott ihm verliehene Vollmacht ausübt, indem er dem Sünder den göttlichen Schulderlaß zuspricht. Das handgreifliche

Zusammenfallen von Wort und Wirkung (Ps 33, 9) auf dem einen Gebiet ist beweisend auch für das andere. Die unausgesprochenen Untersätze dieser Beweisführung, daß nämlich nur der Fromme, der im Bunde mit Gott Stehende so heilkräftige Worte sprechen könne (Jo 9, 31), und daß ein Gott die physische wie die moralische Welt regiert, lebten im Bewußtsein des Volks wie seiner Lehrer. Indem Jesus spricht: „Deine Sünden werden erlassen“, geschieht dies. Das kühne Präsens ἀφίενται v. 2. 5 war berechtigt. Aber eben diese seine zuversichtliche Aussage über ein gleichzeitiges Handeln Gottes nennt Jesus v. 6 ein ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας.[48] Die durch ihre Voranstellung betonte Ortsbestimmung hat zum Gegensatz, daß Gott im Himmel wohnt und somit die von Jesus verkündigte göttliche Sündenvergebung im Himmel sich vollzieht. Indem aber ein von Gott dazu ermächtigter Mensch auf Erden diese himmlische Handlung Gottes zuversichtlich und wahrheitsgemäß verkündigt, wird die Handlung Gottes auf die Erde, in das Herz des Schuldbeladenen und in das Bewußtsein der verständnisvollen Hörer des Wortes Jesu übertragen, sie wird ein Ereignis des irdischen Lebens. Nur in diesem deutlich bestimmten und begrenzten Sinne nennt Jesus das ἀφιέναι ἁμαρτίας sein eigenes Tun. Durch den schon in der Anklage auf Gotteslästerung und sodann in dem betonten ἐπὶ τῆς γῆς ausgesprochenen Gegensatz zwischen Gott und Mensch, Himmel und Erde ist es auch begründet, daß Jesus sich hier wieder den Menschensohn nennt (s. zu 8, 20). Er vergißt bei seiner Ausübung göttlicher Handlungen nicht, daß er ein Menschenkind ist; er macht sich durch Wort und Tat nicht zu Gott; er lästert nicht. Nur vermöge einer ihm von Gott verliehenen Vollmacht kann er, der ein Menschenkind ist, so reden und handeln (Jo 5, 27). Aber daran, daß er solche Vollmacht besitzt und in unwidersprechlicher Weise ausübt, erkennt er selbst und sollen alle erkennen, daß er der Menschensohn ist, der Einzige, in welchem die Gedanken Gottes über das ganze Geschlecht oder, mit anderen Worten, die Idee des Menschen zur wahren und wirksamen Darstellung kommt. Die anwesenden Leute aus dem Volk zeigen nach der dem Mt eigentümlichen Darstellung (v. 8), welche Mr 2, 12; Lc 5, 26 verwischt ist, ein instinktives Verständnis der Worte wie der Handlung Jesu, wenn sie daraus Anlaß nehmen, Gott zu preisen (cf 5, 16) und zwar darum, daß er den Menschen solche Vollmacht, sowohl Sündenvergebung als Heilung zu geben, verliehen habe. Sie haben den Gegensatz von Gott und Mensch herausgehört, und obwohl es ihnen nicht einfallen konnte zu denken, daß nunmehr jeder beliebige Mensch durch sein Wort unheilbare Krankheiten heilen und anderen Menschen Sündenerlaß zusprechen könne, lassen sie sich doch durch die Selbstbenennung Jesu nicht an seinen Sonderberuf als Messias Israels erinnern, sondern fühlen sich gehoben durch die Erfahrung, daß göttliches Handeln menschenmöglich geworden ist. Als Menschen fühlen sie sich in dem Menschensohn geehrt, der die Schuld der Sünde wie das physische Übel im Namen Gottes von der Erde hinwegschafft.

---

[48] Daß ἐπὶ τ. γ. so und nicht mit ἐξ. ἔχει zu verbinden ist, zeigt die Wortstellung bei allen Evv. Zwischen εἰδῆτε oder ἴδητε ist die Wahl schwierig, ersteres vielleicht bei Mr und Lc zu lesen, letzteres bei Mt mit CDL etc., k gegen ℵBK etc., die meisten Lat, auch Tert., Ss. — In der wirklichen Rede und dramatischen Wiedergabe derselben könnte v. 6 die Rede von ἁμαρτία sofort zu ἐγερθείς übergehen; eine Zuwendung des Gesichts zu dem Kranken würde die erforderliche Ergänzung bieten: „sage ich jetzt zu dem Kranken.“ Dies haben Mr u. Lc mit σοὶ λέγω wirklich ausgesprochen, außerdem aber noch, womit Mt sich begnügt, die Rede Jesu durch die Zwischenbemerkung des Erzählers (τότε nur Mt) λέγει τῷ παραλυτικῷ unterbrochen. Dies schien notwendig, weil die Rede sich plötzlich von den Schriftgelehrten zu dem Kranken wendet, war aber für Mr u. Lc viel weniger Bedürfnis, als für Mt. Cf Winer § 63, 2; 66, 1ᵃ; Blaß § 79, 11; 81, 2. 3.

Da Jesus sofort wieder den Ort dieser Handlung verläßt,[49] und zwar nach Mr 2, 13 von dem Haus in der Stadt, wo sie sich zugetragen, sich wieder an den See begibt, erblickt er im Vorbeigehn einen Menschen, der an der dort liegenden Zollstätte, wahrscheinlich einer offenen Halle oder Bude, sitzt. Über die Art der Zoll- und Steuererhebung im Lande des Herodes Antipas sind wir zu wenig unterrichtet, um sagen zu können, ob er ein fürstlicher Beamter (*βασιλικός* Jo 4, 46, *ἐπίτροπος Ἡρώδου* Lc 8, 3) oder Agent eines Generalzollpächters war. Er würde ebensowenig wie die Personen in 8, 2. 5. 14. 19. 21; 9, 2. 18. 20. 27. 32 mit Namen genannt sein, wenn Mt nicht beabsichtigte, denselben *Ματϑαῖος*[50] 10, 3 mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf diese seine erste Einführung unter den Aposteln zu nennen. Ein anderes Interesse an seiner Person scheint der Erzähler nicht zu nehmen oder für ihn zu beanspruchen. Mt wird im weiteren Verlauf des Buchs nicht wie andere Apostel wieder erwähnt.[51] Die Überlieferung, daß Mt das nach ihm genannte Ev geschrieben habe, kann nicht aus den zwei mageren und zurückhaltenden Erwähnungen seiner Person in demselben erwachsen sein. Diese widersprechen aber auch nicht jener Überlieferung. Die den Geschichtserzählern des Altertums eigene Zurückhaltung in bezug auf sich selbst als mithandelnde Personen war bei den Evangelisten gesteigert durch die Rücksicht auf die Heiligkeit, welche ihr Stoff für sie und ihre Leser hatte, und wurde nur aus dringender Veranlassung wie im 4. Ev gelegentlich bei Seite gesetzt.[52] Die überaus skizzenhafte Erzählung steht nur da, weil in dieser zeitlich geschlossenen Kette von Federzeichnungen kein Glied von einiger Bedeutung fehlen durfte. Dieses aber hatte Bedeutung wegen der durch die Berufung des Mt und ihre unmittelbare Folge, das Gastmahl im Hause des Zöllners, hervorgerufenen Gespräche. Wie 4, 18 ff. unterläßt es Mt, die selbstverständliche Voraussetzung der Berufung zu ständiger Begleitung Jesu und des sofortigen Gehorsams des Berufenen auszusprechen und geschichtlich zu erklären. Der Zöllner muß Gelegenheit gehabt haben, die Predigt Jesu in der Synagoge seines Amtssitzes zu hören und von den Taten, durch welche vor anderen Orten Kapernaum ausgezeichnet worden war (8, 5—16; 11, 23), genug zu erfahren, um auf den Zuruf Jesu vorbereitet zu sein. Der Zöllner würde auch ebensowenig wie die Fischer um Antwort auf die spöttische Frage der heidnischen Evangelienkritiker verlegen gewesen sein, wie ein verständiger Mann seinen einträglichen Posten auf den Ruf eines Unbekannten habe aufgeben können.[53] Was der Zöllner zu tun hatte, um sein Amtslokal sofort verlassen zu können, und später, um seine Geschäfte abzuwickeln und endgiltig seines Amtes ledig zu werden, hat für Mt und für Leser, wie er sie voraussetzt, kein Interesse, wohl dagegen, daß bei einem Mahle im Hause des Zöllners außer Jesus und dessen Jüngern auch zahlreiche Zöllner und Sünder als Gäste sich einstellten. Daß das erste *αὐτοῦ* v. 10 sich auf das Subjekt des letzten Satzes und nicht etwa auf Jesus bezieht, daß also auch das Haus, in welchem die Mahlzeit stattfand, nicht Jesu, sondern des Zöllners Haus war, ergibt sich mit Sicherheit aus der nur dadurch erklärlichen Wortstellung und Satzbildung.[54] Wir erfahren nichts neues durch den Zusatz

---

[49] Auch ohne *ἐκεῖθεν* 9, 1, welches nur in א*L fehlt, und abgesehen von Mr 2, 13; Lc 5, 27, würde dieser Sinn weniger aus der Anknüpfung durch *καί* (cf 8, 23. 28, andrerseits aber auch 8, 14), als aus dem Charakter des ganzen Abschnitts sich ergeben.

[50] *Μαϑϑαῖος*, wie אB*D Sah Goth statt des der griech. Orthographie entsprechenden *Ματϑαῖος* der übrigen schreiben, scheint eine gelehrt sein wollende Transskription des verdoppelten ת im hebr. Namen zu sein. Ähnliche Beispiele bei Westcott-Hort app. p. 159. Der Name מַתַּי in nicht vokalisirter Schrift auch מתאי geschrieben, als Name eines Jüngers Jesu in bab. Sanh. 43^a (Laible-Dalman S. 15*) überliefert, ist, wie *Jannai* aus *Jonathan*, *Zakkai-Zekarja*, eine jüngere Kontraktion aus מַתַּנְיָה 2 Reg 24, 17 *Ματϑανίας*, „Geschenk Jahves“, gleichbedeutend mit מַתִּתְיָה Nehem 8, 4 = *Ματϑαίας*, abgekürzt מַתְיָה = *Ματϑίας* cf Einl § 54 A 1 a. E.

[51] Petrus 4, 18; 10, 2; 14, 28; 15, 15; 16, 16; 17, 1. 4. 24; 18, 21; 19,

---

27; 26, 33. 37. 40. 58. 69—75, Johannes und Jakobus 4, 21; 10, 2; 17, 1; 20, 20; 26, 37. Andreas wie Mt nur zweimal 4, 18; 10, 2.

[52] Cf Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1888 S. 581 ff.: Der Geschichtsschreiber und sein Stoff im NT.

[53] So etwa Porphyrius und Kaiser Julian nach Hier. z. St.

[54] Die Vergleichung von 8, 1. 5. 23. 26 macht auf die an sich auffällige Voranstellung des ersten *αὐτοῦ* (nur in $\aleph^{c}$C ins gewöhnliche geändert) und auf das *τῷ Ἰησοῦ* statt *αὐτῷ* aufmerksam. Wenn überhaupt ein Bedürfnis vorlag, in diesem Satz den Eigennamen anzuwenden cf 8, 14. 18; 9, 2. 4. 9, und wenn unter dem *ἀνακείμενος* Jesus verstanden werden sollte, mußte es heißen: *ἀνακειμένου τοῦ Ἰησοῦ . ., συνανέκειντο αὐτῷ.* Der

eines *αὐτοῦ* zu *τῇ οἰκίᾳ* Mr 2, 15 und durch die deutlichere Angabe Lc 5, 29, daß der Zöllner zu Ehren Jesu dieses Mal veranstaltete. Bemerkenswert aber ist die äußerste Schlichtheit der Erzählung des Mt: der Zöllner sitzt an der Zollstätte, er steht auf und geht im Gefolge Jesu auf der Straße hin; zuletzt sitzt er im Hause zu Tische. Daß dies das eigene Haus des Zöllners war, und daß er Jesus und seine Jünger, aber auch viele Standesgenossen als Hausherr bei sich zu Tische geladen hat, sagt der Erzähler nicht ausdrücklich. Eine besondere Scheu scheint ihm dies zu verwehren. Die natürlichste Erklärung bleibt, daß Mt hier von sich selbst erzählt.[55]) Da Jesus den verhaßten und verachteten Stand des Zöllners nicht als ein Hindernis angesehen hat, einen dieses Standes in sein Gefolge von Schülern aufzunehmen, haben nicht wenige Männer desselben Berufs, aber auch von gleicher Zuneigung zu Jesus den Mut gewonnen, auf die Einladung des Mt sich mit Jesus und seinen Jüngern zu Tische zu setzen. Nach Analogie der Stellen, wo (*οἱ*) *τελῶναι* mit einem anderen Gattungsbegriff verbunden ist (Mt 21, 31 f.; Lc 15, 1 cf Mt 5,46 f.; 18, 17), wird *καὶ ἁμαρτωλοί* nicht die Zöllner als notorische Sünder charakterisiren sollen, sondern sagen wollen, was Lc 5, 29 cf 18, 11 deutlicher gesagt ist, daß außer den Zöllnern auch andere Leute, welche gleich ihnen in auffälliger Weise von der Bahn des gesetzlichen Wandels abgewichen waren, an der Mahlzeit teilnahmen. Dieser gemischten Gesellschaft stellt v. 11 einige Pharisäer durch das determinirte *οἱ Φ.* (cf dagegen 3, 7; 8, 19; 12, 38) als Vertreter der Partei gegenüber, welche von ihrer Absonderung den Namen hatte. Mt unterläßt es auch hier, die äußere Situation zu schildern. Der Leser sagt sich aber selbst, daß die in einem wohlhabenden Hause einer morgenländischen Stadt veranstaltete, eine Gesellschaft von 20 oder mehr Personen vereinigende Mahlzeit nicht von der Straße aus von Fremden mit angesehen werden konnte. Schon daß die Gesellschaft um die Essenszeit[56]) zum Hause des Zöllners hinging, kann Aufsehen genug erregt haben. Aber erst als sie

---

Eintritt des Eigennamens erst an der zweiten Stelle beweist, daß das *αὐτοῦ* an erster Stelle nicht Jesum bezeichnet. Die Voranstellung dieses *αὐτοῦ* erklärt sich aus dem Gegensatz des einen Zöllners, der dem Ruf Jesu gefolgt war, und der vielen Zöllner, die sich daraufhin gleichfalls mit Jesus an einen Tisch setzten.

[55]) Die Alten fanden in der Art wie Mt hier von sich selbst rede, einen Beweis besonderer Demut: Eus. theoph. syr. V, 38; dem. III, 5, 81—85 cf Didasc. syr. p. 44 = const. ap. II, 39; Barn. 5, 9. — Mr und Lc, welche in ihren Apostelkatalogen, wie Mt, einen Matthäus haben, deuten weder dort noch Mr 2, 14; Lc 5, 27 an, daß der von der Zollbude berufene Zöllner, den sie Levi nennen, ein Apostel geworden sei.

[56]) Ob es ein Frühmahl (*ἄριστον* 22, 4; Lc 11, 38; 14, 12, vielleicht auch 14, 15) gegen Mittag, oder die Hauptmahlzeit am späteren Nachmittag (*δεῖπνον* Mt 23, 6; Mr 6, 21; Lc 14, 16; Jo 13, 2) war, sagt kein Ev. Ersteres ergibt sich aber aus der Folge der Ereignisse bis 9, 34.

das Haus wieder verließ, werden zuerst die Pharisäer, dann die Schüler des Johannes ihr Mißfallen in Fragen an die Jünger und an Jesus selbst geäußert haben; denn unmittelbar an deren Beantwortung schließt sich v. 18 solches, was nur nach der Mahlzeit und außerhalb des Hauses geschehen sein kann. Ohnehin wäre undenkbar, daß die Phar. und die Jünger des Joh. sich in den Speisesaal des fremden Hauses eingedrängt hätten. Statt der gewalttätigen Dreistigkeit, welche dies voraussetzen würde, zeigen die Phar. vielmehr eine gewisse Scheu vor Jesus, indem sie nicht an Jesus, sondern an die mit ihm aus dem Hause des Zöllners tretenden Jünger die Frage richten, warum ihr Lehrer mit so unfrommen Leuten speise. Jesus aber,57) der dies gehört hat, antwortet statt der Jünger mit dem Sprichwort oder, wie man nach 15, 15 sagen darf, der Parabel (מָשָׁל): Es bedürfen nicht die Gesunden eines Arztes, sondern die, welche sich schlecht befinden. Jesus stellt sich damit auf den Standpunkt des Urteils der Phar. über die Zöllner, wonach diese in bezug auf Frömmigkeit und Sittlichkeit vor anderen und auch im Vergleich mit den Phar. den leiblich Kranken gleichen. Für die Phar. selbst sollte sich aus diesem ihrem Vorteil die Folgerung ergeben, daß den Zöllnern und Sündern ein Arzt not tue, der ohne Ekel vor der Krankheit oder Scheu vor Ansteckung sie zum Zweck der Heilung in Behandlung nimmt. Soweit aber stimmt Jesus nicht nur im Ton der dialektischen Koncession, sondern im vollen Ernst der pharisäischen Beurteilung zu. Dies ergibt sich nicht nur aus der Gleichstellung von Zöllnern und Heiden 5, 46; 18, 17 cf 21, 31, sondern aus diesem Spruch selbst. Denn allen Ernstes vergleicht er seinen Verkehr mit den Zöllnern, indem er ihn als ein Stück seines Berufswerks auffaßt, mit der Tätigkeit eines Arztes. Weder mit den geistlich Toten (8, 22) noch mit den geistlich Gesunden befaßt er sich in seiner Berufsarbeit, sondern mit den Kranken. Hierin liegt eine relative Anerkennung der Frömmigkeit und Sittlichkeit der Phar., zugleich aber eine Verurteilung derselben. Keinem derselben hat Jesus ein *ἀκολούθει μοι* zugerufen, wohl aber solchen, die zu ihrem Kreise gehörten und Miene machten, sich ihm anzuschließen, Hindernisse in den Weg gelegt 8, 20; 19, 16 ff., und mit *πορευθέντες μάθετε* samt seiner Begründung v. 13 weist Jesus auch diesmal die Phar. von sich hinweg. Daß die Gerechtigkeit, welche sie wenigstens für jetzt von der Berufstätigkeit Jesu ausschließt, nicht genügt, wissen die Leser schon aus 3, 7; 5, 20—6, 18 und erfahren es hier aufs neue. Die Phar. müssen erst lernen, was das heißt, was Hosea 6, 6 geschrieben steht und ihnen dem Wortlaut nach bekannt genug ist. Daß das nach LXX, aber auch dem Grundtext entsprechend citirte Wort: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“ nicht eine Ver-

---

57) *Ὁ δὲ* ohne *Ἰησοῦς* mit ℵBD, Ss (Sc fehlt) Sah.

werfung jedes Opferdienstes sein sollte, zeigt schon das andere Versglied: „und Erkenntnis Gottes mehr als Brandopfer“; und daß Jesus selbst kein Gegner der Beobachtung des Kultusgesetzes sei, war schon aus 5, 17—19. 23; 8, 4 ersichtlich. Selbst gegen die rabbinischen Zuspitzungen des Gesetzes verhält er sich nicht schlechthin ablehnend 23, 3. 23, wohl aber gegen eine cerimoniale Gesetzlichkeit, welche die Grundforderung von Gesetz und Propheten, die barmherzige Liebe (חֶסֶד) bei Seite setzt (23, 23 cf auch Micha 6, 6—8; 7, 18). Weil den Phar. das wesentlichste Stück der Gerechtigkeit, die Liebe zu den der Liebe Bedürftigen fehlt, ist nicht nur ihre Beurteilung der Zöllner ungerecht, wohingegen der Verkehr Jesu mit den Zöllnern als Bestätigung der von Gott in erster Linie geforderten barmherzigen Liebe gerechtfertigt dasteht, sondern aus dem gleichen Grunde muß Jesus auch die Phar. von sich hinwegweisen. So wie sie jetzt gesinnt und beschaffen sind, sind sie von der Berufsarbeit Jesu und der Gemeinschaft mit ihm ausgeschlossen. Wenn nun Jesus diese Abweisung der Phar. durch den Satz begründet: „ich kam nicht d. h. mein Lebensberuf ist es nicht (cf 5, 17), Gerechte zu rufen, sondern Sünder“,[58] so liegt auf der Hand, daß Jesus die Phar. als Gerechte, wie vorher im Bilde als Gesunde und dagegen die Zöllner als Sünder sowie als Kranke betrachtet. So wenig die letzteren Prädikate ironisch gemeint sind, ebensowenig können es die ersteren sein. Wie die Zöllner nach dem Urteil Jesu wirklich Sünder vor anderen sind, so sind die Phar. im Vergleich mit ihnen Gerechte. Da ihnen aber das Hauptstück der Gerechtigkeit mangelt, ist die Gerechtigkeit, die sie vor den Zöllnern voraushaben, kein wirklicher Vorzug, sondern ein Hindernis, zu Jesus und der von ihm angekündigten Gottesherrschaft die richtige Stellung zu gewinnen. Der Schein, als ob Jesus sich als den Arzt und Erlöser nur bestimmter Klassen ansehe, kann nur entstehen, wenn man Urteile über die Sündhaftigkeit auch der Frommen wie 7, 11 und die 5, 20 ff., aber auch hier 9, 13 an der pharisäischen Gerechtigkeit geübte Kritik außer Acht läßt. Wie durch Jesus die Kranken gesund und die Sünder gerecht werden sollen, so können die relativ Gesunden und Gerechten Kranke werden, die des Arztes, und Sünder, die des Heilands bedürfen, wenn sie nur die Anweisung Jesu befolgen und es mit der sittlichen Forderung des AT's ernst nehmen wollten. Dann würde bei ihnen an die

---

[58] Der Zusatz *εἰς μετάνοιαν* hinter *ἁμαρτωλούς,* ist Lc 5, 32 unangefochten, für Mt durch SsSah und viele griech. Unc. (CEG etc.) bezeugt, aber doch sicher mit ℵBDNSV*Γ*ΔΣΦ, den meisten Lat (k—Vulg), S^1S^3, Goth, Arm zu streichen. Das absolute *καλεῖν* erklärt sich aus dem Anlaß der Geschichte v. 9 cf 4, 21, ist aber doch nicht auf die Berufung zur ständigen Nachfolge einzuschränken. Das vorangehende Gastmahl, woran auch v. 15 anknüpft, läßt Raum für den Nebengedanken der Einladung zum Mahl im Gottesreich 8, 11; 22, 3. 4. 8. 9. 14.

Stelle der Einbildung, wahrhaft gerecht zu sein, und des Hochmuts, mit dem sie auf die Zöllner und Sünder herabsehen, und der Abneigung gegen Jesus dieselbe demütige Erkenntnis der eigenen Erlösungsbedürftigkeit und dieselbe Zuneigung zu Jesus entstehen, welche die Zöllner jetzt vor ihnen voraushaben.

Der Anblick, der von einem frohen Mahl kommenden Gesellschaft veranlaßt andere, welche als die Jünger des Joh. und damit als Vertreter dieser Klasse eingeführt werden (v. 14 *οἱ μαϑ.* cf *οἱ Φαρ.* v. 11), zu einer Frage ähnlicher Art, die sie aber an Jesus selbst als den für das Verhalten seiner Jünger verantwortlichen Lehrer richten. Obwohl Joh. im Gefängnis sitzt (4, 12; 11, 2), halten diese seine Schüler als Genossenschaft zusammen und halten an der harten Lebensweise fest, die sie von ihrem Meister angenommen haben (11, 18 cf 3, 4). Sie werden das um so mehr getan haben, da das Schicksal des Meisters sie mit Trauer erfüllte. Ist nach überwältigender Bezeugung *πολλά* hinter *νηστεύομεν* echt,[59] so fassen sie sich mit den Phar. als eifrige Faster zusammen und stellen sich samt diesen der nicht fastenden Schule Jesu gegenüber. Eben dies ist Lc 5, 33 deutlicher gesagt. Trotzdem ist es wahrscheinlich, daß, wie Mr 2, 18 gesagt zu sein scheint, dies gerade an einem Tag sich zutrug, welchen die Jünger des Joh. und die Phar. als Fasttag beobachteten (cf Lc 18, 12); denn aus der einmaligen Teilnahme an einem Gastmahl würde nicht eine allgemeine Abneigung gegen das Fasten folgen. Auch die Phar. hielten gelegentlich festliche Mahlzeiten. Jedenfalls aber lassen die Frager sich durch den Anblick der vom Gastmahl kommenden Gesellschaft an die allgemeine Lebensweise Jesu und seiner Schüler erinnern, welche ihnen unfromm erscheint. In diesem Sinne beantwortet Jesus die Frage, auch diesmal in Form von Parabeln. Zur Rechtfertigung des Nichtfastens seiner Jünger dient die erste v. 15. Jesus scheint als bekannt vorauszusetzen, daß seine Jünger zu ihm in einem Verhältnis stehen, welches dem der „Söhne des Brautgemachs“ d. h. der Hochzeitsgäste[60] zum Bräutigam sich vergleicht. Wir sehen aus Mt 22, 2—14; 25, 1—12 cf 8, 11, daß Jesus die völlige Herstellung der Gottesherrschaft, welche zugleich die endgiltige Vereinigung des Messias mit seiner Gemeinde ist, als

---

[59] Nur in א*B und wenigen Min fehlt das auch durch SsSh bestätigte *πολλά*. Eine Interpolation aus Lc 5, 33 würde *πυκνά* hereingebracht haben, welches nur ein Korrektor von א einschob.

[60] Für *νυμφῶνος* haben Lat, Kop, Goth *sponsi*, ursprünglich wohl nur Mißverständnis von jenem; z. B. Mr 2, 19; Lc 5, 34 in d neben dem unveränderten Text in D. Nur Mt 9, 15 ist *νυνφίου* offenbar aus dem lat. Text in D eingedrungen. — *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* ist wörtliche Übersetzung von בְּנֵי הַחֻפָּה, ein weiterer Begriff als הַשּׁוֹשְׁבִינִים cf Tosefta, Berachoth 2, 10 (Zuckerm. S. 4, 6). Letzterem entspricht *ὁ φίλος τοῦ νυμφίου* Jo 3, 29, der Hochzeitskamerad, ersteres bezeichnet alle an der Hochzeit Beteiligten, die Hochzeitsgesellschaft.

Hochzeit und Hochzeitsmahl darstellt, was an atl Bilder von dem Ehebund zwischen Gott und seinem Volk wohl sich anschließt, aber doch eine selbständige, weit über jene hinausführende Weiterbildung ist. Das festliche Mahl, welches ihn mit Sündern, die sich von ihm hatten berufen lassen, vereinigte, und welches den Anlaß zu der Interpellation der Jünger des Joh. wie der Phar. gab, mahnt ihn wie ein Vorspiel an das zukünftige Hochzeitsmahl, cf 26, 29. Ist Jesus der Bräutigam, so ist er der Messias; sind seine Jünger die zu seiner Hochzeit geladenen und erschienenen Gäste, so sind sie die Gemeinde des Messias. Trotz der verhüllenden Einkleidung des Gedankens rechnet Jesus auf Verständnis der Jünger des Joh.; denn unter der Voraussetzung, daß das Gleichnis zutreffe, fordert er Zustimmung nicht nur zu dem allgemeinen Satz, daß es eine an die Unmöglichkeit grenzende Unnatur wäre (*μὴ δύνανται κτλ.*), wenn die Hochzeitsgäste wie Leidtragende sich darstellen und benehmen wollten,[61]) solange der Bräutigam in ihrer Gesellschaft ist d. h. solange das frohe Fest im Gang ist: sondern er will auch die Anwendung dieses selbstverständlichen Urteils auf sich und seine Jünger und die darin liegende Rechtfertigung ihres Nichtfastens anerkannt sehen. Eine befriedigende geschichtliche Erklärung dieser Zumutung an die Schüler des Joh. und aller ihrer Voraussetzungen liegt nur in der Tatsache, daß sie selbst oder ihresgleichen, Schüler des Joh., welche wie sie mit Jesus unzufrieden waren, einst aus dem Munde ihres Meisters in bezug auf Jesus und die um ihn sich sammelnde Gemeinde den Bildspruch gehört hatten: wer die Braut hat, der ist der Bräutigam (Jo 3, 29). Der Meister hatte sich damals gefreut, dies zu sehen und zu hören; seine Jünger hatten gemurrt und sie murren noch immer, aber mit noch größerem Unrecht. Denn während ihr Meister im Gefängnis liegt, hat Jesus angefangen, Fischer und Zöllner zu dauernder Lebensgemeinschaft mit sich einzuladen (4, 19. 21; 8, 22; 9, 9. 13). In dieser genießen sie den Anfang der Freuden des kommenden Gottesreichs. Das soll sich auch in ihrer Lebenshaltung darstellen. Sie können nicht trauern d. h. nicht fasten. Damit ist nicht das Fasten als eine überhaupt unangemessene Äußerung frommer Denkweise verworfen cf 6, 16—18, sondern das *νηστεύειν πολλά* v. 14 als eine den Jüngern Jesu dermalen nicht geziemende Lebensform abgelehnt. Schon durch die Einschränkung dieses Urteils auf die Zeit, da der Bräutigam mit ihnen vereinigt ist, ist darauf hingewiesen, daß die gegenwärtige Lebensgemeinschaft der Jünger mit Jesus noch nicht die endgiltige, ununterbrochen bis in Ewigkeit fortdauernde sei. Nicht um dies zu lehren, sondern um seine Stellung zum Fasten noch unmißverständlicher zu machen, fügt Jesus hinzu: „es werden aber Zeiten kommen, wann der Bräutigam von ihnen hinweggerissen sein wird, und dann werden sie fasten".[62]) Eine gewaltsame, das begonnene Fest störende Beseitigung des Bräutigams[63]) und nicht etwa das selbstverständliche Fortgehen des Bräutigams mit der Braut nach Vollendung des Festes und die damit gegebene Auflösung der Hochzeitsgesellschaft wird hiedurch vergegenwärtigt. Wenn das eintritt, wenn die Jüngerschaft Jesu ohne den ihr gewaltsam entrissenen Messias auf Erden sein wird, ist damit auch für sie eine Zeit gekommen, da sie wieder je nach Umständen neben der Freude auch der Trauer Raum geben und dieser unter anderem auch im Fasten Ausdruck geben mögen und werden. Soweit hat Jesus, ohne das Fasten überhaupt zu verwerfen oder es anderen zum Vorwurf zu machen, das Nichtfasten der Seinigen gerechtfertigt. Mit v. 16f. geht er ähnlich wie v. 13 von der bloßen Verteidigung zu einer solchen Verteidigung über, die gleich Angriff ist. Während der Sinn des Gleichnisses vom alten Gewand und neuen Flicken kaum zweifelhaft sein kann, bereitet der Ausdruck Schwierigkeiten, welche einerseits auf den Text, zwar nicht von Mt v. 16, aber von Mr 2, 21; Lc 5, 36 verwirrend gewirkt haben, andrerseits durch voreilige Vergleichung mit den Parallelen gesteigert worden sind. Die Unvernunft des Verhaltens, welches die Tadler den Jüngern Jesu zumuten, und somit auch die Unvernunft ihres Tadels veranschaulicht Jesus ähnlich wie 5, 15 dadurch, daß er zeigt, wie auf einem niederen, aber vergleichbaren Gebiet des Lebens niemand dergleichen tue. Niemand d. h. kein Verständiger setzt auf ein altes, bereits fadenscheinig gewordenes Gewand einen Flicken von ungewalktem Zeug. In dem begründenden Satz kann jedenfalls *τὸ πλήρωμα αὐτοῦ* nicht Subjekt sein; denn erstens würde *αἴρειν* des unentbehrlichen Objekts entbehren.[64])

---

[61]) Zu *πενθεῖν* cf 5, 4. In v. 15ᵇ wird dafür *νηστεύειν* substituirt als die diesmal in Frage gestellte Form des *πενθεῖν*.

---

[62]) Zwischen den Fut. *ἐλεύσονται* und *νηστεύσουσιν* hat *ἀπαρθῇ* den Sinn eines Fut. exact. Das *καί* (Lc 5, 35 verstellt) führt nach Analogie von Lc 19, 43; Mt 26, 46 („die Stunde, da oder daß" cf Blaß § 77, 6) das künftige Fasten als das wesentliche Charakteristicum der angekündigten Tage ein, um dessentwillen ihr Kommen angekündigt wird, während *ὅταν* eine zur Erklärung dieses Charakters der kommenden Tage dienende tatsächliche Voraussetzung in Erinnerung bringt.

[63]) Das im NT nur hier (= Mr 2, 20; Lc 5, 35) gebrauchte *ἀπαίρεσθαι ἀπό τινος* verstärkt die Bedeutung des Simplex in gleicher Konstruktion Mt 13, 12; 21, 43; 25, 29 cf 9, 16; Jo 17, 15; AG 22, 22. — Daß Jesus so beiläufig von seiner gewaltsamen Entrückung aus der Welt redet, stimmt zu der vorgerückten Zeit der Ereignisse in 8, 18—9, 34 s. oben S. 346 A 3. Ob er auch diesen Gedanken bei den Jüngern des Joh. als bekannt voraussetzen konnte, darf man fragen cf Joh 1, 29. 36.

[64]) Nichts hilft die Vergleichung des scheinbar intransitiven Gebrauchs von *αἴρειν* vom Aufbruch einer Flotte, eines Heeres etc. (Kühner-Gehrt, I, 95f. A 2) oder von *μεταίρειν* Mt 13, 53; 19, 1. Denn ein wirklich intransitiver oder reflexiver Gebrauch würde den unpassenden Sinn ergeben, daß der Flicken sich selbst losreißt, ohne vom alten Kleid etwas fortzunehmen. Die Ergänzung aber eines Objekts könnte hier nicht wie in

Zweitens müßte dann αὐτοῦ auf ἱματίῳ παλαιῷ sich beziehen, was stilistisch unerträglich ist, da es vielmehr τὸ πλ. τοῦ ἱματίου ἀπ᾽ αὐτοῦ heißen müßte. Drittens wäre die Bezeichnung des aufgesetzten neuen Flickens als Ausfüllung des alten Kleides statt als τὸ ἐπίβλημα (τὸ καινόν) oder τὸ ῥάκος (τὸ ἄγναφον) ein sehr unnatürlicher Ausdruck. Der zweite und dritte dieser Gründe spricht aber auch dagegen, daß das Subjekt des vorigen Satzes oder vielmehr die aus οὐδείς zu entnehmende Person des ungeschickten Flickschneiders das Subjekt auch des begründenden Satzes sei; dazu kommt, daß nicht wohl als Handlung des den Flicken aufsetzenden Menschen bezeichnet werden kann, was doch nur eine später eintretende Folge seines Verfahrens ist. Es bleibt also nur übrig, daß das betonte Objekt des vorigen Satzes, der Flicken ungewalkten Tuchs, das Subjekt und τὸ πλήρωμα αὐτοῦ das Objekt des neuen Satzes sei, so daß αὐτοῦ auf ἐπίβλημα zurückweist. Der Flicken reißt seine Ausfüllung von dem Gewande fort. Die „Ausfüllung des neuen Flickens“ sind die angrenzenden Teile des alten Gewandes. Wenn der Flicken von ungewalktem Stoff unter der Einwirkung von Regen und sonstiger Feuchtigkeit sich zusammenzieht oder infolge eines Stoßes oder Drucks gespannt wird, so läst sich nicht etwa die Naht zwischen dem neuen Flicken und dem alten Gewand, wodurch nur der frühere Zustand wiederhergestellt wäre, sondern der schwache alte Stoff in der Umgebung des Lochs wird hier oder da durch den sich zusammenziehenden stärkeren Flicken gespannt und angezogen, so daß die Naht eine unregelmäßige Linie bildet, und infolgedessen reißt der mürbe Stoff an anderen Stellen, so daß in der Tat das Loch größer wird, als es vorher war. Während in diesem Gleichnis die Torheit dessen dargestellt wird, welcher zu dem Zweck etwas altes, das schadhaft geworden, ihm aber doch noch wert und lieb ist, zu konserviren, zur Ausbesserung desselben etwas ungleichartiges Neues verwendet, stellt v. 17 die Torheit dessen ins Licht, welcher meint, ein neues wertvolles Gut in einer nicht dazu passenden alten Form haben und erhalten zu können. Der junge Wein, welcher noch eine Gährung durchzumachen hat, wird, wenn diese eintritt, die alten Schläuche, in die er gefüllt worden ist, sprengen, selbst aber auslaufen. Das Ergebnis ist also wesentlich das gleiche, wie dasjenige des in v. 16 als Bild dienenden Vorgangs, obwohl der Zweck ein verschiedener ist, dort die Erhaltung des Alten, hier die Aufbewahrung des Neuen. Wie dort das neue Tuch nutzlos verschwendet und das alte Gewand nur noch unbrauchbarer gemacht wird, so wird hier der neue Wein vergeudet und die alten Schläuche

---

anderen Fällen, wo transitive Verba objektlos gebraucht werden, als gleichgiltig dem Leser überlassen bleiben, weil es hier für den Gedanken gerade darauf ankommt, was der Flicken wegnimmt.

zu grunde gerichtet. Nach dem Anlaß der Rede ist unter dem alten Gewand und den alten Schläuchen die Fastensitte zu verstehen, welche die Interpellanten nicht als einen je und dann angemessenen Ausdruck frommer Trauer in Schutz nehmen, wozu gar kein Anlaß vorlag, sondern als eine stetige Erscheinungsform jeder ernsten Frömmigkeit den Jüngern Jesu aufdrängen wollen. Das neue Tuch und der neue Wein stellen das Neue dar, was die Jünger Jesu in seiner Gemeinschaft zu eigen bekommen haben. Durch das Bild vom jungen Wein wird dieses als eine neues, noch der Entwicklung bedürftiges inneres Leben dargestellt, welches in eine entsprechende, gleichfalls neue Form gefaßt werden muß, durch das Bild vom neuen Tuch als ein Stoff, aus dem man eine neue Erscheinungsform des Lebens herstellen könnte und sollte. Daß aber die positive Aussage des richtigen Verfahrens nur in v. 17, nicht in v. 16 der Beschreibung des törichten Verfahrens gegenübertritt, ist in der verschiedenartigen Tendenz der beiden Gleichnisse begründet. Was die Schüler des Joh. den Jüngern Jesu zumuten, daß sie nämlich nach v. 17 das neue durch Jesus in ihnen geweckte Leben in die veralteten Formen der Frömmigkeit einzwängen, wäre zwar eine Torheit, aber doch eine denkbare Verirrung und was Jesum und seine Jünger davon abhält, ist nicht ein Interesse an den alten Formen, sondern an der Bewahrung ihres neuen Lebensinhaltes. Dagegen geht das v. 16 geschilderte törichte Verfahren gerade von dem Interesse aus, das alte Gewand der Frömmigkeit zu konserviren. Ein solches Interesse konnten auch die Tadler den Jüngern Jesu nicht andichten; beschwerten sie sich doch über deren rücksichtslose Verletzung der ernsten Lebenssitte. Es sind vielmehr die Jünger des Joh., welche die v. 16 geschilderte Torheit begehen. Auch sie haben ja unter dem Eindruck der Predigt vom Himmelreich gestanden (3, 2; 4, 17) und sich dem bahnbrechenden ersten Prediger desselben als Schüler angeschlossen, während die Phar. sich zu Joh. und seiner Predigt ablehnend verhielten (3, 7; 21, 32); aber sie benutzen die neuen Gedanken, die sie dadurch empfangen haben, nur als Lückenbüßer der fadenscheinig gewordenen Sitte des Judentums. Da sie an dieser hängen und diese vor allem zu erhalten streben, treten sie neben den Phar. als Ankläger des um Jesus sich sammelnden Kreises auf. Ihr Verfahren ist aber nicht nur ein Mißbrauch der neuen Gedanken, die auch bei ihnen Eingang gefunden haben, sondern verfehlt auch seinen Zweck. Es kommt nur ein Flickwerk zu stande, welches die alten Formen schließlich zerstören wird. Ist dies die polemische Spitze von v. 16, so kann man nicht sagen, daß Jesus hiedurch seinerseits ein Interesse an der Erhaltung der Fastensitte bekunde. Er hat durch v. 15 dem Fasten als einer in bestimmten Lebenslagen dem Frommen wohl anstehenden Lebensform sein Recht gewahrt. Aber die Meinung, daß ein häufiges Fasten als ein Zeichen oder Mittel der Frömmigkeit eine notwendige und regelmäßige Form des frommen Lebens sei, hat er unbedingt verworfen. Daß er hiemit nichts gegen das Gesetz gesagt und sich mit 5, 17—19 nicht in Widerspruch gesetzt hat, bedarf keines Beweises. Das einzige vom Gesetz jedem Israeliten vorgeschriebene Fasten am Versöhnungstage fällt, solange die Jüngerschaft Jesu eine israelitische und somit unter dem mos. Gesetz stehende ist, unter die der Verallgemeinerung fähige Regel von v. 15, wonach es Tage gibt, an welchen auch die Jünger Jesu fasten sollen und werden.

Die Gespräche v. 11—17 haben, wie gezeigt, auf der Straße stattgefunden. Dem widerspricht auch das Folgende nicht. Auch wenn man v. 18 nicht *προσελθών,* sondern *ἐλθών* liest,65) ist das vorangehende *εις* nicht mit diesem zu *εἰσελθών* zu verbinden, sondern als ein tonloses *εἷς* im Sinn eines *τὶς* zu *ἄρχων* zu ziehen (oben S. 347 A 4). Jesus befand sich also nicht in einem geschlossenen Raum, in welchen eintreten mußte, wer zu ihm wollte, sondern im Freien cf Mr 5, 21 f. Auch aus *ἐγερθείς* v. 19 ist nicht zu schließen, daß Jesus saß oder gar noch zu Tische lag, als der Mann zu ihm trat. Letzteres wäre auf alle Fälle eine willkürliche Annahme, das Jesus während des vorigen Gesprächs auch im Freien gesessen haben könnte; aber auch dies ist unnötig anzunehmen, da *ἐγείρεσθαι* wie *ἀνίστασθαι* (hebr. קוּם) in der Bibel oft genug den Übergang von der Ruhe zur Bewegung, den Aufbruch bezeichnet.66) Während Jesus, auf dem Wege vom Hause des Zöllners, durch die Frage der Schüler des Joh. zum Stillestehen veranlaßt, diesen Antwort gibt, kommt ein Vorsteher der jüdischen Gemeinde von Kapernaum 67) zu ihm, und bittet ihn fußfällig, in

---

65) Sieht man ab von der unverbindlichen Wortabteilung (*εἷς ἐλθών* oder *εἰσελθών*) der Hss und Versionen, sowie von der erleichternden Emendation *τὶς* statt *εἷς* (FGLU*Γ*, *quidam* khg¹) oder der ebenso zu erklärenden Auslassung von *εἷς* (א*Kop, einige Min), so bleibt nur die Wahl zwischen *προσελθών* (א*אᵇBF [*προσῆλθεν*] GLU, abcg¹ff¹Vulg) und *ἐλθών* (אᶜC*DEKMNSVX*ΓΔΠΣΦ,* kh, in den Versionen mehrfach mit Zusätzen dahinter, wie q [*veniens*] *accessit,* Ss *πεσών* aus Lc 8, 41, S¹ *ἐγγίζων*). Letzteres wird das ursprüngliche sein, weil *προσελθών* für niemand anstößig sein konnte (cf 8, 2. 5. 19. 25; 9, 14) und dagegen leicht eingesetzt wurde, um die in den jüngeren Hss üblich gewordene Zusammenziehung in *εἰσελθών* auszuschließen.

66) Mr 7, 24; 10, 1; Lc 1, 39 (24, 12); Jo 11, 31; AG 10, 13. 20. 23; Gen 4, 8; 13, 17; 2 Reg 11, 1. An allen diesen Stellen *ἀνίστασθαι,* aber *ἐγείρεσθαι* wird ganz ebenso gebraucht Jo 11, 29 (cf v. 31); 1 Chr 10, 12; 22, 19, und Mt im Unterschied von Mr und Lc gebraucht jenes sehr selten (9, 9; 26, 62 im Gegensatz zu vorangehendem Sitzen), dieses sehr häufig, auch in der Bedeutung sich zum Kampf erheben 24, 7 oder auftreten 24, 11. 24, wobei nicht das Sitzen oder Liegen, sondern das Ruhen oder Nichtdasein den Gegensatz bildet.

67) Wenn Jerusalem der Schauplatz wäre, würde *ἄρχων* v. 18. 23 an

sein Haus zu kommen und seiner Tochter, welche soeben gestorben sei, seine Hand aufzulegen, damit sie wieder zum Leben komme. Der Glaube des Hauptmanns (8, 10) bleibt der größere, weil dieser unter dem Druck des Widerstrebens Jesu sich dazu aufschwingt, daß es nur des Worts, nicht der Gegenwart Jesu an Ort und Stelle bedürfe, um wunderbare Hilfe zu schaffen. Der Bitte des Juden gibt Jesus ohne Widerstreben nach. Er begleitet ihn mit seinen Jüngern, zu welchen nun auch der Zöllner Mt gehört, zu seinem Hause. Durch den Seitenblick auf Mr und Lc darf man sich nicht verleiten lassen, den klaren Sinn von *ἄρτι ἐτελεύτησεν* zu verdunkeln.[68] Der eingetretene Tod ist nach Mt die Voraussetzung schon der Bitte des Vaters, vollends der Sachlage, wie sie Jesus beim Eintritt ins Haus vorfindet v. 23. Die Flötenspieler, welche den Gesang der Klagelieder um die Verstorbene begleiten, sieht Jesus nicht nur, sondern hört auch den Lärm der in das Sterbehaus eingedrungenen Menge, die aus bestellten Flötenspielern, Klageweibern[69] und teilnehmenden Freunden oder Nachbarn bestanden haben wird. Die Totenklage ist im Gang. Darnach bemißt sich der Sinn der Worte, womit Jesus ihr ein Ende macht. Er heißt die wehklagende Menge den Raum verlassen und begründet dies durch das Urteil, daß das Mädchen nicht gestorben sei, sondern schlafe. Die Meldung des Vaters, welche Jesus nicht beanstandet hatte, die begonnene Totenklage und das höhnische Gelächter der Hinausgewiesenen beweist, daß an einen wirklichen Schlaf der noch Lebenden nicht zu denken war, also auch dem Leser nicht zu denken gestattet ist. Im Anschluß an die bei den Juden übliche Bezeichnung des Todes als Schlaf,[70] welche bei ihnen auf dem Glauben an die Auferstehung beruhte, spricht Jesus aus, daß für ihn die wirklich Tote doch nur eine Schlafende, sei, d. h. daß der wirklich eingetretene Tod des Mädchens doch nur ein dem Schlaf vergleichbarer vorübergehender Zustand sei, aus welchem

---

ein Mitglied des großen Synedriums, denken lassen cf Jo 3, 1; 7, 48ff.; AG 4, 5. 8. In Kapernaum wird es ein Mitglied des dortigen Ortsgemeindevorstandes bezeichen cf Lc 7, 3. Daß er nach Mr 5, 22; Lc 8, 41, 49 ein *ἀρχισυνάγωγος* war, ist hiemit mindestens verträglich.

[68] Durch *ἄρτι* ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß der Übersetzer ein Partic. מאית oder מיית *ἀποθνήσκων* irrtümlich durch Aorist statt durch Präsens („liegt im Sterben“ cf Mr 5, 23; Lc 8, 42) wiedergegeben habe.

[69] Solche schon Jer 9, 16 erwähnt. Nach Mischna, Kethuboth IV, 4 soll „auch der Ärmste in Israel (um seine verstorbene Frau) nicht weniger als zwei Flöten und ein Klageweib nehmen“. Die Flötenspieler nennt nur der für Juden schreibende Mt, dagegen Mr und Lc sowenig wie Lucian, de luctu 12. 13. 20.

[70] Aram. דְּמַךְ = *κοιμᾶσθαι*, דַּמְכוּתָא *κοιμησις*, Beispiele bei Levy und Jastrow s. v. Auf den jüdischen Grabsteinen von Rom ist keine Formel so gebräuchlich als *ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ (αὐτῆς, σοῦ)* cf Schürer, Gemeindeverf. der Juden in Rom S. 33ff. Im NT Mt 27, 52; AG 7, 60; 13, 36; oft bei Paulus; ähnlich wie hier bedeutsam verwendet Jo 11, 12—15.

diese Tote auch nicht erst am Ende der Tage, sondern sofort durch Jesus zum Leben geführt werden soll (Jo 11, 11—15. 22 ff.). Dies Wort ist die Einleitung zu der Tat, welche v. 25 in schlichter Kürze berichtet wird. Es ist die erste und einzige Totenerweckung, welche Mt berichtet. Kein Wunder, daß die Kunde von dieser Tat[71] sich von Kapernaum aus in jenem ganzen Lande, d. h. weithin nach allen Richtungen verbreitete. Weil der Charakter dieses ganzen Abschnittes genaue Beobachtung der Zeitfolge erforderte, ist die Heilung des blutflüssigen Weibes, wie in Wirklichkeit, so auch in der Erzählung in die Geschichte von der Auferweckung des Mägdleins eingeschaltet v. 20—22. Während der Gemeindevorsteher weder durch seinen Stand noch durch das um Jesus sich drängende Volk (Mr 5, 24) sich abhalten läßt, laut und fußfällig Jesus um Hilfe zu bitten, wird das Weib, wie man auch ohne Rücksicht auf Lc 8, 47; Mr 5, 33 annehmen muß, durch weibliches Schamgefühl abgehalten, eine Schilderung ihrer Krankheit und die Bitte um Hilfe vor Jesus und dem Volk laut werden zu lassen. Dadurch aber wird ihr Glaube, von Jesus Heilung ihres langjährigen Leidens zu erlangen, genötigt, sich zu der Zuversicht zu steigern, daß die bloße Berührung seines Obergewandes ihr Heilung bringen werde. Mit diesem Gedanken ergreift sie von rückwärts die Quaste seines Mantels.[72] Da Jesus dies fühlt und sich umwendend sie erblickt, redet er sie, wie den Gichtbrüchigen v. 2, mit dem ihrer Zaghaftigkeit entsprechenden, ermutigenden und väterlich liebevollen ϑάρσει ϑύγατερ an. Er spricht ihr aber nicht wie jenem das mangelnde Gut, sei es der Sündenvergebung, sei es der Gesundheit seinerseits erst zu, sondern versichert ihr, daß ihr Glaube ihr bereits Heilung gebracht habe.[73] Jesus betrachtet die Heilung als schon eingetreten und sieht sie nicht als seine eigene Tat, sondern als eine Glaubenstat des Weibes an. Die Meinung, in welcher die Kranke gehandelt hat, wird nicht korrigirt, sondern durch das Wort Jesu wie durch den tatsächlichen Erfolg bestätigt. Auch sie meinte ja nicht, daß das Gewand unterschiedslos allen, die es auch etwa zufällig berühren, Heilung von ihren Leiden bringe, sondern daß der Glaube, in welchem sie bei Jesus Heilung suchte, auch ohne eine persönlich an Jesus gerichtete Bitte und ohne sein persönliches Wollen und Handeln ihr zur Gesundheit verhelfen werde. Wie nahe dieser Glaube in seiner äußeren Darstellung sich mit bekannten Formen eines materialistischen Aberglaubens berührt, so bürgt uns doch das Urteil Jesu dafür, daß es vielmehr ein lebendiger Glaube an den durch den Menschensohn wirkenden Gott war.[73a] Die Vergleichung mit Mr und Lc zeigt, daß Mt auch v. 18—26 sich mit einer Skizze begnügt hat, welche die Hauptsachen deutlich hervortreten läßt, dabei aber Einzelhandlungen, welche wir erst aus den reicheren parallelen Darstellungen als solche erkennen, wie eine einzige Handlung zusammenfaßt und insofern ungenau darstellt cf zu c. 8, 5f. So besonders v. 18 cf Mr 5, 22. 23. 35. 36.

---

[71] Dies heißt ἡ φήμη αὕτη, so auch Ss. In Erinnerung an ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ 4, 24; 14, 1 wurde αὕτη in D Sah durch αὐτοῦ verdrängt, ganz unpassend in ℵ C Kop durch αὐτῆς sc. τοῦ κορασίου.

[72] κράσπεδον sonst Saum, in LXX Num 15, 38 ff. wie hier (= Lc 8, 44, nicht Mr 5, 27) und Mt 14, 36 (= Mr 6, 56); 23, 5 für צִיצִית Num 15, 38 f., Quaste, Troddel an jedem der 4 Zipfel des Mantels = (גְּדִלִים) Deut 22, 12.

[73] Auch abgesehen von Mr 5, 29. 34; Lc 8, 44. 48 verbürgt das Perf. σέσωκεν diesen Sinn cf Lc 7, 50; 17, 19. Auch Lc 18, 42; Mr 10, 52 geht dasselbe Wort dem Bericht vom sichtbaren Erfolg voran.

Ohne Parallele bei Mr und Lc erzählt Mt v. 27—31 die Heilung zweier Blinder, v. 32—34 die eines Dämonischen als unmittelbar sich anschließende Ereignisse. Die Meinung, daß Mt die erstere erfunden oder aus Mr 8, 22ff. gebildet habe, um für 11, 5 eine Unterlage zu schaffen, ist noch törichter als die Torheit, die man damit dem Ev angedichtet hat. Nach 4, 23f. bedurfte 11, 5 keiner Vorbereitung durch je ein Beispiel der dort genannten Arten von Krankenheilungen. Eine Heilung von *χωλοί*, was nicht gleichbedeutend mit *παραλυτικοί* (8, 6; 9, 2) ist, hat Mt nicht erzählt, und die Heilung von *δαιμονιζόμενοι*, welche 4, 24; 8, 16 als häufig vorkommend erwähnt und durch zwei Beispiele 8, 28; 9, 32 veranschaulicht wird, bleibt 11, 5 unberücksichtigt. Mt erzählt hier vielmehr die letzten Ereignisse des ereignisreichen Tages, welcher im Lande der Gadarener seinen Anfang genommen hatte. Als Jesus das Haus des Vorstehers verlassen hat und seines Weges geht, folgen ihm zwei Blinde, welche zufällig oder absichtlich an demselben Wege standen, mit dem lauten Geschrei: erbarme dich unser, Davidssohn. Die besondere Art dieses Zurufs wird es veranlaßt haben, daß Jesus seinen Weg fortsetzt, ohne auf ihre Bitte Antwort zu geben. Erst nachdem er zu Hause angekommen und die Blinden ihm in das Haus gefolgt sind, läßt er sich mit ihnen ein. Wie v. 10 bezeichnet v. 28 *ἡ οἰκία* an sich nur den Gegensatz zu dem vorangehenden Aufenthalt im Freien. Welches Haus gemeint sei, ist hier wie dort dem Zusammenhang zu entnehmen; selbstverständlich nicht das Haus des Vorstehers, von welchem Jesus eben herkommt, sondern das Haus, in welchem Jesus in Kapernaum nach des Tages Arbeit einzukehren und überhaupt zu wohnen pflegte (cf 4, 13), aller Wahrscheinlichkeit nach dasselbe, in welchem seine Mutter und Brüder wohnten (Jo 2, 12). Das laute Geschrei der Blinden auf der Straße und die hier zum ersten

---

[73a] Da keiner der Evangelisten der Frau einen Namen gegeben hat, konnte die dichtende Sage um so freier und mannigfaltiger sie mit Namen und anderem Zubehör ausstatten s. Bd III^3, 363f.; Wohlenberg Bd II, 164f.; derselbe N. kirchl. Ztschr. 1916 S. 687ff.

Mal bei Mt berichtete Anrufung Jesu als des Messias galt Jesu nicht als ausreichender Beweis eines persönlichen Glaubens, wie ihn der Vorsteher und das kranke Weib ohne lautes Schreien und ohne Anwendung eines volkstümlichen Titels gezeigt hatten. Da die Blinden aber auf die prüfende Frage, ob sie ihm die Macht zutrauen zu tun, was der Sinn ihres Hilferufs war, mit einem entschiedenen Ja antworten, spricht er ihnen unter begleitender Handbewegung [74] die Erfüllung ihres Wunsches zu, schärft ihnen aber nach geschehener Heilung in drohendem Tone ein,[75] darauf Acht zu haben, daß diese seine Tat nicht ruchbar werde. Wenn die Geheilten dies Verbot sofort, nachdem sie das Haus verlassen, und fortan beharrlich übertreten, so daß Jesus auch als der Wunderarzt für die Blinden in der ganzen Gegend erkannt wird, so wird dadurch um so deutlicher, daß Mt die Absicht Jesu ganz abgesehen vom Erfolg für bedeutsam hält cf zu 8, 4; 12, 16. 19. Er will nicht so laut auf der Gasse angeschrieen und als Messias begrüßt sein; er will nicht unter so lärmenden Kundgebungen seine Taten der Barmherzigkeit tun; und er will nicht, daß Leute wie diese seinen Ruhm als des wundertätigen Messias im Volk verbreiten. In dem Augenblick, in welchem die Blinden geheilt das Wohnhaus Jesu verlassen, bringt man noch einen Besessenen, welcher der Sprache beraubt war.[76] Auch im Hause und bis in den Abend lassen die Hilfesuchenden Jesu keine Ruhe, wie an dem Tage, dessen Ende 8, 16 geschildert war. Das Wort 8, 20 bewährt sich bis zum Schluß der Bilderreihe von 8, 18 an. Die letzte dieser Skizzen ist am allerwenigsten ausgeführt. Nur daß der Besessene durch Austreibung des Dämons die Sprache wieder erhielt, wird gesagt. Da die Heilung im Hause Jesu ohne andere Zeugen als die Angehörigen des Besessenen stattfand, so ist das, was v. 33 von Meinungsäußerungen der Volksmassen (*οἱ ὄχλοι* cf v. 8 verschieden von *τὸν ὄχλον* v. 23) gesagt wird, nicht als Wiedergabe des unmittelbaren Eindrucks dieser einzelnen Handlung auf die Augenzeugen zu verstehen. Die Äußerung des Volks: „niemals ist solches in Israel zu sehen gewesen“ 77) würde nach allem, was an jenem Tage geschehen war, am wenigsten durch diese letzte, wenig auffällige Heilung eines Besessenen veranlaßt erscheinen. Es ist also der Gesamteindruck alles dessen, was seit 8, 18 berichtet ist und was überhaupt bis dahin in und bei Kapernaum von Jesus getan worden war, welcher in jenem Ausruf der Bewunderung sich aussprach. Einen schöneren Schluß konnte der hier zu Ende gehende Abschnitt nicht finden. Die Bemerkung der Phar. v. 34, welche 12, 24 wiederkehrt und dort zu erörtern ist, wirkt hier störend. Sie knüpft an den ganz flüchtig berichteten letzten Fall der Heilung eines Besessenen an; und da das Urteil der Phar. weder Bisheriges abschließt noch als Ausgangspunkt für weiter Folgendes dient, sieht man keinen anderen Zweck der Bemerkung als eine Erinnerung daran, daß das segensreiche Wirken Jesu, wodurch das Volk in Begeisterung versetzt wurde, von mißgünstigen Urteilen der Phar. begleitet war cf 9, 3. 11. 14. Es fragt sich daher sehr, ob nicht die bedeutenden Zeugen, welche v. 34 fortlassen, 78) das Ursprüngliche bewahrt haben, und dagegen die Dublette 9, 34 = 12, 24 ebenso wie andere bei Mt z. B. 20, 16 = 22, 14 erst durch Abschreiber geschaffen worden ist.

---

[74] Die Berührung der Augen war in diesem Fall die natürliche symbolische Form für die Zuwendung des angewünschten Gutes, wie sonst das Handauflegen (Mr 6, 5; 7, 32; 8, 23), welches der Vorsteher v. 18 als selbstverständlich voraussetzt, ohne daß Jesus diesmal genau so verfährt. Anders motivirt war das Berühren des Aussätzigen 8, 3. Überhaupt zeigt Mt die größte Mannigfaltigkeit des äußeren Verfahrens bei den Heilungen: das bloße Wort 8, 13. 16. 32; 9, 6; Wort und Handbewegung 8, 3; 9, 29; nur Handbewegung 8, 15; 9, 25 (anders Mr 5, 41); weder das eine noch das andere 9, 20—22; jede Beschreibung fehlt 9, 33.

[75] Mit ℵB* und einigen Min wird *ἐνεβριμήθη* statt des gebräuchlicheren Mediums *ἐνεβριμήσατο* (Mr 1, 43; Jo 11, 33 cf Blaß § 20, 1) zu lesen sein. Wie das Simplex (cf *βρίμη*, auch *βρέμω*, *fremo*, *infremo*) bezeichnet es die hörbare Äußerung des Zornes zunächst des Tiers (knirschen, schnauben, brummen, brüllen). In Verbindung mit einem Dativobjekt (anders Jo 11, 33. 38) bezieht sich *ἐν-*, wie in *ἐμπαίζειν* u. dgl., auf dieses: einen anbrummen, in rauhem Ton und mit zorniger Miene anfahren. Es ist stärker als *ἐπιτιμᾶν* 12, 16; 16, 22; 17, 18.

[76] *κωφός* eigentlich stumpf, attisch und nach Hier. z. St. im *sermo communis* meist taub (so Mt 11, 5; Mr 7, 37; Lc 7, 22, mit *μογιλάλος* und *ἄλαλος* verbunden Mr 7, 32; 9, 25 taubstumm), aber auch stumm Mt 9, 32f.; 12, 22; Lc 1, 22; 11, 14; so auch Herod. I, 47 und von einem Taubstummen Herod. I, 34. 38. 85.

5. Die Mitarbeit der Jünger 9, 35—11, 1. Wenn 9, 35 fast mit den gleichen Worten wie 4, 23 das Wandern, Lehren und Heilen Jesu geschildert wird, nur mit dem Unterschied, daß dort ganz Galiläa, hier im Gegensatz zu der einen Stadt Kapernaum alle Städte und Dörfer „jenes Landes“ (v. 26, 31) als Schauplatz dieser mannigfaltigen Tätigkeit genannt sind, und daß hier nicht wieder die Beschränkung derselben auf Israel ausgesprochen ist, 1) so scheint hiemit nur der Abschluß des 4, 23 Begonnenen angezeigt zu sein. Was sich aber 9, 36 ff. anschließt, zeigt, daß v. 35

---

77) Zu *ἐφάνη* ist nicht ein bestimmtes Subjekt zu ergänzen, sondern dieses ist wie bei *ἐγένετο οὕτως* durch *οὕτως* (כֵּן) ersetzt Gen 1, 9. 11. 15; Jud 6, 38 cf *ποιεῖν οὕτως* Jud 6, 40 (כֵּן); Lev 26, 16 (וזאת); Jos 7, 20 (כָּזֹאת), Am nächsten vergleichbar ist Jud 19, 30 cod. A *οὔτε ἐγένετο οὔτε ὤφθη οὕτως*, B *οὐκ ἐγένετο καὶ οὐχ ἑόραται ὡς αὕτη.*

78) Mit Dak Juv. IV, 421, Hil. stimmt hierin Ss überein (Sc fehlt).

1) Das *ἐν τῷ λαῷ*, welches ℵ*EF etc. auch hier zugesetzt haben, hat nicht nur die mannigfaltigsten Zeugen (BC*DNS *ΔΣΦ*, SsS^1S^3, Sah Kop, die meisten Lat von k bis Vulg), sondern auch den Verdacht der Entlehnung aus 4, 23 gegen sich. Auch das in ℵ*Lg^1 (in abh ohne *ἐν τῷ λαῷ* vorher) weiter hinzugefügte *καὶ* (*πολλοὶ* fehlt in ℵ*) *ἠκολούθησαν αὐτῷ* ist aus 4, 25 herübergenommen, um für v. 36 eine Unterlage zu schaffen.

zugleich den Übergang bildet zu einem selbständigen Teil der Darstellung, welcher neben dem Beispiel des Lehrens (c. 5—7), den Beispielen der Heiltätigkeit (8, 1—17) und der Skizze des rastlosen Wanderlebens und der mannigfaltigen Berufsarbeit Jesu (8, 18—9, 34) gleichfalls zur Ausführung eines Punktes in dem einleitenden Programm (4, 12—25) dient. Das ist die Mitarbeit der Jünger. Die Berufung der zwei Brüderpaare zu beständiger Nachfolge mit der Absicht, sie zur Beteiligung an der Berufsarbeit Jesu zu erziehen und dereinst heranzuziehen 4, 18—22, wies im voraus darauf hin. Beiläufig war die Berufung eines fünften Mannes zu gleichem Zweck berichtet 9, 9. Daß Jesus von Schülern, welche sein Leben teilten und den nächsten Kreis der Hörer seiner Rede bildeten, begleitet war, kam vielfach zum Ausdruck 5, 1; 8, 18—27; 9, 10—17. 19. Auf deren Sonderstellung unter ihrem Volk und ihren der ganzen Welt geltenden Beruf wurde in der ganzen Bergpredigt, besonders aber 5, 11—16 nachdrücklich hingewiesen. Aber weder ihre Erziehung für diesen Beruf, noch ihre Beteiligung an der Berufsarbeit des Meisters war bisher zur Darstellung gekommen. Nun erst geschieht es. Das rastlose Wandern und Wirken Jesu genügte dem Bedürfnis des Volkes nicht. Der Anblick der von ihm angezogenen Volksmassen (4, 25; 8, 1. 18; 9, 33) erregte eines Tages (s. zu 5, 1) sein Mitleid, weil sie ihm wie geschundene und vor Ermattung zu Boden gesunkene Schafe erschienen, denen ein fürsorglicher Hirte fehlt, und veranlaßte ihn zu dem Wort an seine Jünger v. 37f. Jene Stimmung Jesu beschreibt Mt in eigenen Worten, welche jedoch nach Worten, die Jesus bei anderer Gelegenheit gesprochen hat, gestaltet zu sein scheinen.[2] Auf grund des alten Bildes von Israel als der Herde, deren eigentlicher Hirte Jahve ist (Ps 80, 2; 100, 3; Jes 40, 11; Ez 34, 11ff.), welcher aber auch durch den König und die diesem untergeordneten obrigkeitlichen Personen als Hirten seine Herde weiden läßt (Ps 78, 71; Jes 63, 11; Jer 3, 15; 23, 1ff.), betrachtet Jesus das Volk seiner Zeit als eine versprengte Herde. Die zerstreuten und verirrten Schafe im einzelnen zu suchen und zu sammeln, ist seine Aufgabe (Mt 15, 24; cf 10, 6; 18, 12) und durch seine hierauf gerichtete Arbeit erweist er sich als den verheißenen Hirten der Endzeit, als den Messias (Micha 5, 3 = Mt 2, 6; Ez 34, 23; 37, 25; Jo 10, 1—18). Wie aber soll der Einzelne trotz alles Wanderns alle Einzelnen erreichen? Er bedarf der Mitarbeiter, welche sein stets auf engen Raum eingeschränktes Wirken vervielfältigen und überallhin tragen. Um diesen Gedanken auszusprechen, bedient er sich weiter nicht des Bildes von Hirt und Herde, sondern des schon vom Täufer gestreiften Bildes der Ernte3) zur Darstellung der auf Sammlung einer neuen Gemeinde abzielenden Arbeit an den verirrten und zerstreuten Gliedern der alten Gemeinde. Gott in seinem Verhältnis zu dem verwahrlosten, aber auch in vielen seiner Glieder für Gottes Hilfe empfänglichen und insofern für die Sammlung zu einer Gemeinde des Himmelreichs reifen Volk vergleicht er einem Grundbesitzer, dessen ausgedehnte Getreidefelder für die Ernte reif sind cf Jo 4, 35—38. Wie ein solcher in der Erntezeit zu den wenigen Arbeitern hinzu, die er für gewöhnlich und bis dahin beschäftigt, neue Arbeiter anstellt, um die große Arbeit rechtzeitig zu erledigen, so sollen die Jünger Gott darum bitten, daß er für die Arbeit der Sammlung der Gemeinde neue Kräfte anstelle. Wie hier Jesus der nach 3, 12 sich selbst als den Herrn der Ernte betrachten könnte, hinter den Gott zurücktritt, zu welchem die Jünger beten sollen, so bleiben der Redende und die Angeredeten in das parabolische Gewand der Erntearbeiter gehüllt. In der Wirklichkeit waren es bisher nicht wenige Arbeiter, sondern nur der eine Jesus, welcher solche Erntearbeit tat; jetzt sollen viele damit beauftragt werden, nämlich die Jünger. Was sie von Gott erbitten sollen, das setzt Jesus ins Werk, indem er aus dem größeren Kreis der Jünger, an welchen das Wort 9, 37f. gerichtet war, eine begrenzte Anzahl näher herantreten heißt4) und diese mit Macht über die unreinen Geister ausstattet, welche sie in Stand setzt, nicht nur Besessene, sondern Kranke jeglicher Art zu heilen,5) und indem er

---

[2] Cf 14, 14, genauer mit Mt 9, 36 übereinstimmend Mr 6, 34, dazu das Wort Jesu selbst Mt 15, 32; Mr 8, 2. Der Ausdruck erinnert an das Prophetenwort 1 Reg 22, 17: „ich sah ganz Israel auf den Bergen zerstreut wie Schafe, die keinen Hirten haben“; weniger an Num 27, 17 (bei der Bestellung Josuas zum Nachfolger Mose's 27, 12ff. cf Deut 32, 48) „daß die Gemeinde Jahves nicht sei wie Schafe“ etc. — *σκύλλειν* eigentlich die Haut abziehen, schinden, hier nicht wie Mr 5, 35; Lc 7, 6; 8, 49 abgeschwächt zu „plagen, belästigen“, sondern von Verletzungen der Haut des in Felsen und Dornen verirrten Schafs. Das farblosere *ἐκλελυμένοι* „erschöpft, verschmachtet“ cf 15, 32 ist zu gering bezeugt durch L und Min. Ebenso durch M *ἐρρηγμένοι* (von *ῥήγνυμι, ῥήσσω*) d. h. zersprengt, wofür Mt *σκορπίζεσθαι, διασκορπίζεσθαι, διασπείρεσθαι* gebraucht haben würde cf Mt 12, 30; 26, 31; Jo 10, 12; 11, 52; Ez 34, 5f., statt *ἐρριμένοι*, welches sonst meist von der zur Erde hingesunkenen Leiche gebraucht wird Jud 4, 22; 1 Reg 13, 24. 28; Tob 1, 17; 2, 3.

---

3) S. zu 3, 12. Sachlich näher liegt das Bild vom Fischfang 4, 19.

4) Die Anknüpfung von 10, 1 durch *καί* an *λέγει τοῖς μαθ.* 9, 37 macht zweifellos, daß das Wort 9, 37f., welches Lc 10, 2 mit der Aussendung der 70 verknüpft, hier die Aussendung der 12 in historischem Sinn einleiten soll. Von Berufung neuer Jünger im Sinn von 4, 18—22; 9, 9 und von Apostelwahl sagt der Text nichts; *προσκαλεσάμενος* bedeutet hier nichts anderes wie 15, 10. 32; 18, 2. 32; 20, 25.

5) Da *θεραπεύειν* v. 1 nicht mit *ἐξουσίαν* als Objekt von *ἔδωκεν* koordinirt werden kann, sondern mit *ἐκβάλλειν* dem *ὥστε* untergeordnet ist, werden alle Krankheiten auf dämonische Wirkung zurückgeführt cf Lc 13, 11. 16; AG 10, 38, ohne daß darum der Unterschied zwischen *δαιμονιζόμενοι*, d. h. solchen, deren Geistesleben zum willenlosen Organ eines Dämons gemacht ist, und anderen Kranken aufgehoben würde.

sie mit einer ausführlichen Anweisung, in welcher neben und vor den Heilungen die Predigt ihren gebührenden Platz einnimmt, zu einer Predigtwanderung aussendet (10, 1. 5). Dabei wird als bekannt vorausgesetzt, daß Jesus in irgend einem früheren Zeitpunkt aus dem weiteren Kreis seiner Jünger zwölf zu besonderem Zweck ausgesondert und sie als Apostel bezeichnet hatte; denn *τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ* v. 1 und *τῶν δώδεκα ἀποστόλων* v. 2 führt sie als eine gegebene, unabhängig von den hier berichteten Handlungen vorhandene Größe und als eine nach Zahl und Titel bekannte Gruppe ein. Indem Mt weder hier noch vorher nötig gefunden hat, die Apostelwahl zu berichten und auch nur die Zahl der Apostel als etwas neues mitzuteilen, setzt er Leser voraus, welche von den 12 Aposteln wußten.⁶) Indem er aber kurz hinter einander dreimal ihre Zwölfzahl erwähnt (v. 1. 2. 5), und diese am Schluß des Abschnittes 11, 1 wiederholt, will er Leser, für welche dies von besonderer Bedeutung zu sein scheint, auf die Gleichheit der Zahl der Apostel mit der Zahl der Stämme Israels und dadurch auf die nächste Bestimmung dieser Apostel für Israel hinweisen (cf 10, 5f. 23 [14, 20]; 19, 28). Daß die Leser von den 12 Aposteln wissen und gewiß auch die Namen einzelner Apostel kennen (s. zu 4, 18), macht ein vollständiges Verzeichnis ihrer Namen nicht überflüssig. Es dient ebenso wie der von Mt nur hier ihnen gegebene Titel *ἀπόστολοι* dazu, die Bedeutung des ihnen erteilten Auftrags hervorzuheben, von welchem sie den Titel haben, und von welchem die hier berichtete erstmalige Aussendung ein Vorspiel sein sollte.⁷) Die Verknüpfung je zweier Namen durch *καί* zerlegt die ganze Liste in 6 Paare. Indem aber nach dem wahrscheinlichsten Text die beiden ersten Paare auch unter sich durch *καί* verbunden sind,⁸) bilden die

---

⁶) Cf dagegen Mr 3, 13ff.; Lc 6, 12. Es kann nicht zufällig sein, daß die beiden Evv apostolischen Namens die Apostelwahl zu berichten unterlassen cf Jo 6, 67ff.; 13, 16ff.; 15, 16, und daß beide nur je einmal den Titel Apostel gebrauchen (Mt 10, 2; Jo 13, 16), Lc dagegen häufig. Dabei ist aber der Unterschied nicht zu übersehen, daß nicht Jo, sondern der für Juden schreibende Mt die Zwölfzahl und deren Beziehung zu den 12 Stämmen mehrmals hervortreten läßt s. oben im Text.

⁷) Die Beziehung von *ἀποστέλλειν* v. 5. 16 cf 23, 34 auf *ἀποστόλων* (v. 2) sollte ins Ohr fallen. Sowohl der jüdische Gebrauch von שָׁלִיחַ (aram. שְׁלִיחָא) und seinen Derivaten, als die Anwendung des Verbums auf die Sendung von Propheten und besonders Jesu (Mt 10, 40; 11, 10; 15, 24; 21, 37; 23, 37; Jo 1, 6; 3, 17 etc.) zeigt, daß *ἀπόστολος* nicht den Diener bezeichnet, der als Bote eine Nachricht zu bringen oder eine Bestellung auszurichten hat, sondern den Bevollmächtigten, den Legaten, welcher kraft der ihm erteilten Vollmacht in Person seinen Auftraggeber vertritt (Mt 10, 40).

⁸) א*B, SsShSS^3 Rand, d (nicht D), auch ein alter ägyptischer Palimpsest (Cairo Genizah Palimpsests ed. Taylor p. 90) und Tatian (s. Hjelt Forsch VII, 34) haben v. 2 *καί* vor *Ἰάκωβος*, wie Mr 3, 17, wo aber die Anordnung abweicht, alle Zeugen.

4 ersten Apostel eine Gruppe für sich; es sind die zwei Brüderpaare, deren gleichzeitige Berufung zur zukünftigen Menschenfischerei 4, 18—22 berichtet war. Unter diesen aber wird Simon Petrus als der Erste dem Rang nach bezeichnet,[9]) eine Auszeichnung, welche ebenso wie die Bedeutung seines zweiten Namens durch 16, 17f. deutlicher gemacht wird. Alle übrigen Namen mit Ausnahme des Matthäus werden hier zum ersten Mal und mit Ausnahme des Verräters weiterhin nicht mehr erwähnt. Das 3. Paar Philippus und Bartholomäus nimmt wie hier auch Mr 3, 18; Lc 6, 14 die 5. und 6. Stelle ein. Um so auffälliger ist, daß im 4. Paar Mt nicht wie bei Mr und Lc vor, sondern erst hinter seinem Genossen Thomas seine Stelle findet. Dazu kommt, daß Mt hier von allen Aposteln allein nach seinem früheren Berufsstand und in unmißverständlicher Rückbeziehung auf 9, 9—13 als ein Glied der verachteten Zunft der Zöllner bezeichnet wird. Beides zusammen findet in nichts anderem seine natürliche Erklärung als darin, daß der Vf hier von sich selbst redet und in der Empfindung, wie sie Paulus 1 Kr 15, 9; Eph 3, 8; 1 Tm 1, 15f. ausspricht, diesen Teil des Verzeichnisses so eigentümlich gestaltet hat (s. oben S. 375 A 50). Hinter dem zweiten Jakobus, welcher hier wie in den anderen Katalogen, auch AG 1, 13, die 9. Stelle einnimmt und zur Unterscheidung von dem gleichnamigen (Sohn) des Zebedäus der (Sohn) des Alphäus genannt wird, zeigt sich eine große Mannigfaltigkeit der Textüberlieferung, welche offenbar aus dem Streben entstanden ist, die Verschiedenheiten der Evv auszugleichen. Neben sehr gewaltsamen Ausgleichungen und Kombinationen, welche schon wegen mangelhafter und in sich ungleichmäßiger Bezeugung außer Betracht bleiben müssen,[10]) sind als harmonistische Texte diejenigen

---

[9]) Nicht der Erste in der Liste, da weiter keine Bezifferung folgt; auch nicht der zuerst Berufene, da hier nicht die Geschichte der Berufung erzählt wird und auch bei Rückbeziehung auf 4, 18 zwischen ihm und Andreas kein Zeitunterschied bestehen würde, nach Jo 1, 40 aber Andreas vor Petrus Jünger geworden ist; cf vielmehr 20, 27 (22, 28); AG 13, 50; 17, 4; 1 Mkk 7, 13.

[10]) Auszuscheiden ist für Mt und Mr der Name eines zweiten Judas außer dem Verräter, welcher Lc 6, 16; AG 1, 13 an 11. Stelle als *Ἰούδας Ἰακώβου* genannt ist und, da die übrigen 11 (in der AG nur 10) Namen dieser beiden Listen mit denjenigen des Mt und Mc identisch sind, ein Ersatz für den bei Lc fehlenden Lebbäus oder Thaddäus ist. Ss hat Mt 10, 4 ganz nach Lc „Judas Sohn des Jakobus“ an 11. Stelle und keinen Lebbäus oder Thaddäus; eine Min 243 hat vor dem Text. rec. *καὶ Λεββ. ὁ ἐπικλ, Θαδδ.* eingeschoben *Ἰούδας ὁ*; einige Lat (abg^1hq), teilweise zugleich mit Abweichungen in der Reihenfolge haben hinter Jak. Alph. statt des Lebbäus ein *et Juda zelotes*, ein vielleicht durch die, auch bei den Lat verbreitete LA Lc 6, 16 *Ἰούδαν* ohne *καί* davor entstandener Unsinn, welcher in römischen Urkunden von 334 an mehrfach wiederkehrt cf Grundriß S. 85, dazu noch Hier. zu Gl 4, 17 (Vall. VII, 465). Diesen *Judas*, aber ohne *zelotes*, hat e in Mr 3, 18 zwischen Bartholomäus und Matthäus. Sehr kühn hat auch Tatian nach Jesudads Berichts harmonisirt (Hjelt Forsch VII,

verdächtig, welche bei Mt und Mr den gleichen Namen haben.[11] Der gesamte Tatbestand bei Mt und Mr setzt voraus, daß sowohl *Θαδδαῖος* als *Λεββαῖος* bei je einem Evv echt ist cf oben zu 8, 28. Aus dem gleichen Grunde ist aber auch der in den jüngeren griech. Hss herrschend gewordene Text des Mt: *Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος* verwerflich; denn wer würde hieran Anstoß genommen haben? Dazu kommt, daß Mt sonst nirgendwo *ἐπικαλεῖσθαι* gebraucht, sondern zweite Namen so gut wie erste mit *ὁ λεγόμενος* einführt (1, 16; 4, 18; 10, 2; 27, 17. 22). Bleibt also nur die Frage, welcher der beiden Evv den einen, welcher den anderen Namen geschrieben hat, so entscheidet die Bezeugung für *Θαδδαῖος* bei Mr,[12] eben damit aber auch für *Λεββαῖος* bei Mt.[13] Die Frage, ob derselbe Mann außer diesen beiden Namen noch den dritten Judas geführt hat, oder ob Lc, welcher in seinen beiden Apostelverzeichnissen statt des Lebbäus oder Thaddäus einen „Judas des Jakobus“ nennt, in diesem einzigen Punkt einer abweichenden Tradition in bezug auf die Zusammensetzung des Apostelkollegiums folgt, gehört nicht zur Auslegung des Mt.[14] Der die 11. Stelle

---

34. 124; Th. Ltrtrbl. 1895 S. 19. 499; Einl § 54 A 1). Während er die beiden Judas nach Lc den Schluß bilden läßt, setzt er hinter Mt an 9. Stelle: *Jakobus Lebbäus, Sohn des Alphäus.*

[11] Dies gilt z. B. von D, welcher bei Mr wie Mt *Λεββαῖος* hat, aber auch von ℵBSah Kop, den jüngeren Lat, auch Vulg, welche hier wie dort *Θαδδαῖος* haben.

[12] So Mr 3, 18 nach allen griech. Hss außer D und allen Versionen (auch Ss) mit Ausnahme einiger Lat a b i ff² g (k fehlt, über e s. A 10), welche hier *Lebbäus* haben. Die LA *Λεβης*, *Λευης* oder *Λευις*, welche Orig c. Cels. I, 62 (s. den Apparat der berl. Ausg.) in einigen Hss des Mr fand (cf Hesych. Glossae s. ed. Ernesti p. 158), hat nichts mit Lebbäus zu schaffen, sondern ist eine Glosse zum Namen *Ἀλφαίου* aus Anlaß von Mr 2, 14, wonach der Zöllner Levi auch Sohn eines Alphäus war. Wie aus Mr 3, 18 *Ἰάκωβον* statt *Λευίν* in Mr 2, 14 eindrang (D), so umgekehrt von dort *Λευίν* statt *Ἰάκωβον* an den Rand und in den Text von Mr 3, 18.

[13] Abgesehen von den allgemeinen Gründen, welche sich aus der Sicherheit der LA *Θαδδ.* bei Mr, für *Λεββ.* bei Mt ergeben, zeugen für letzteres 1) direkt: D, k (verschrieben *Jebbäus*) einige Hss Aug.'s, Orig. (Vorrede zu Rom mit deutlicher Unterscheidung der Evv), 2) indirekt die in fast alle griech. Unc (auch Palimpsest von Cairo, nur nicht ℵBD) und Min, Sh S¹S³, eingedrungeue Glosse *ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος*, denn diese setzt einen anderen Namen, also *Λεββαῖος* als Text voraus. — Auf grund des Text. rec. vermutete Lightf. horae p. 325 und ähnlich schon Jesudad (Hjelt p. 124), daß *Λεββαῖος* den Thaddai als Bewohner einer galiläischen Stadt *Lebba* bezeichne. Es würde den Thaddai = Juda von dem Juda aus Karioth unterscheiden. Es wird zwar nicht Plin. h. n. V, 19, 75, wie Lightfoot angibt, ein Ort Lebba am Karmel genannt, aber bei Jos. ant. XIV, 1, 4 ein *Libba*, XIII, 15, 4 *Lemba* geschrieben, östlich vom toten Meer. Andere Ableitungen bei Dalmann Gr. 142 A 1, in 2. Aufl. S. 178 unterdrückt.

[14] Wäre תַּדַּי oder תדאי (auch sonst für Juden bezeugt s. Lightf. z. St.) = תודם oder תודוס = *Θευδᾶς*, also schließlich Abkürzungen von *Θεόδοτος* oder *Θεόδωρος* (Dalman Gr. 179 A 8. 9), wozu vielleicht auch der Name eines der Jünger Jesu bab. Sanh. 43ᵃ תודה zu ziehen wäre, so läge hier nach

einnehmende zweite Simon wird nicht erst von Mt (und Mr) zum Unterschied von Simon Petrus durch *ὁ καναναῖος*[15] als ein ehemaliges Glied der Zelotenpartei bezeichnet worden sein, sondern da Petrus auch nach Beilegung des Namens Petrus-Kepha als der bedeutendere Träger des Namens Simon im Apostelkreise vielfach schlechtweg Simon genannt wurde (Mt 17, 25; Mr 14, 37; Lc 22, 31; Jo 21, 15—27; AG 15, 14), schon zur Zeit des Verkehrs der Jünger mit Jesus zum Zweck der Unterscheidung der Zelot geheißen haben, cf Lc 6, 15 *τὸν καλούμενον ζηλωτήν*. Einen gleichen Grund wird es haben, daß der die letzte Stelle einnehmende Judas, welcher durch die vorgreifende Bemerkung, daß er es war, welcher Jesum verriet, genügend charakterisiert scheint, doch noch *ὁ Ἰσκα-*

Mt und Mr der häufige Fall vor, daß ein Jude neben diesem griech. Namen den jüdischen לִבַּי geführt hätte, wie unter den Hasmonäern Juda-Aristobulos, Jonathan (Jannai)-Alexandros, im NT Jochanan-Marcus, Saul-Paulus, Jesus-Justus. Ist תדי semitisch (aram. תדיא Brüste), so erinnert man sich an die semitischen Doppelnamen im NT *Simon-Kepha*, *Levi-Matthai*, *Joseph-Barnaba*, bei Josephus *Joseph-Kajapha*, *Joseph-Kabi* etc. Es gab auch dreinamige Juden wie Joseph-Barsaba-Justus AG 1, 23. Mehr bei Surenhus p. 91 f. Geschichtlich spricht nichts dagegen, daß ein Apostel die drei Namen Libbaj, Thaddaj, Juda nach einander bekommen und in verschiedenen Perioden seines Lebens oder in verschiedenen Verkehrskreisen bald den einen, bald den andern vorzugsweise geführt habe. Die Tradition des Lc, daß außer dem Verräter noch ein Apostel Judas geheißen, hat an Jo 14, 22 eine starke Stütze, und sie allein erklärt befriedigend die beharrliche Benennung des Verräters als des Iskariotes. Sowohl Jo 14, 22 als die Zusammenstellung der beiden Judas Lc 6, 16; AG 1, 13 legt die Vermutung nahe, daß man dem treu gebliebenen Judas unter den Aposteln in der Folgezeit lieber einen anderen als diesen verhaßt gewordenen Namen gab, wenn er nämlich noch einen anderen hatte. Diese Rücksicht nahm der Historiker Lc nicht, welcher allein auch den Petrus regelmäßig nur Simon nennt: 4, 38; 5, 3—10; 22, 31; 24, 34, wahrscheinlich nur 5, 8 mit Petrus daneben.

[15] Die Schreibung des Worts mit dem Anlaut *Χα-* in D und manchen Lat (nicht b k) ist bedeutungslos, da D selbst Mr 3, 18 *Κα-* gibt, und auch sonst bei den Occidentalen unberechtigte Aspiration eingerissen ist (*Machabaei*, *charitas* etc.). In Übereinstimmung mit den griech. Hss schrieb schon Tatian nach Jesudad (Hjelt p. 34) קנניא, ebenso Ss S¹ überall. Der Beiname hat demnach nichts zu schaffen mit dem Volk der Kananäer (כנעני, so transskribirt Schemtob), dessen Name Mt 15, 22 wie LXX *Χαναναῖος* schreibt. Die schon in א (bei Mt, nicht Mr) vorliegende, in den jüngeren Hss vorwiegende Form der Endung (*καναν*)*ιτης* statt (*καναν*)*αιος* beruht auf dem Irrtum, daß ein Volks- oder Stadtname vorliege (*Ἀβδερίτης*, *Ἱεροσολυμίτης*). Es liegt vielmehr zu grunde das junghebr. und aram. קַנְאָן (neben קנאי = bibl) hebr. קַנָּא) eifrig, eifersüchtig, *ζηλωτής*, wie Lc 6, 15; AG 1, 13 übersetzt, Name der von dem Galiläer Judas ins Leben gerufenen Partei (AG 5, 37; Jos. bell. II, 8, 1; ant. XVIII, 1 und 6), deren Glieder sich selbst „die Eiferer“ nannten (Jos. bell. IV, 3, 9; 5, 1 cf 22, 3), weil sie der Fremdherrschaft und allem gesetzwidrigen Wesen mit Waffengewalt ein Ende machen wollten. Wie es bei einem Parteinamen natürlich ist (cf *Φαρισαῖος* Einl § 1 A 17), ist *Καναναῖος* nicht nach dem determ. Sing. קַנְאָנָא, sondern dem determ. Plur. קַנְאָנַיָּא gebildet.

ϱιώτης,[16]) der Mann aus einer Stadt Karioth oder Kᵉrioth, genannt wird. Daß der Leser des Mt den Grund nicht erraten, sondern nur durch Vergleichung von Lc 6, 16; AG 1, 13; Jo 14, 22 erfahren kann, daß es noch einen andern Judas unter den Aposteln gab, spricht nicht dagegen, daß Mt hier einen schon zur Zeit des Erdenwandels Jesu ausgeprägten Sprachgebrauch wiedergibt. Aus Mt 26, 14 cf Lc 22, 3 sieht man, daß Mt Ἰσκαριώτης zum vollen Namen des Mannes rechnet, und die häufige Wiederkehr des Beinamens bei Jo bestätigt dies. — Nach dieser eingeschobenen Aufzählung der Apostel kehrt Mt v. 5 zu der v. 1 begonnenen Erzählung von ihrer Aussendung mit nochmaliger Hervorhebung ihrer Zwölfzahl zurück. Daß sie nicht sämtlich des gleichen Weges ziehen und etwa zu zwölfen in einem einzigen Haus Quartier nehmen (v. 13), sondern zu dem aus 9, 35—38 ersichtlichen Zweck sich über das Land verteilen sollen (cf Mr 6, 7 zu je zweien), sagt der Leser sich selbst. Von solchen Äußerlichkeiten sagt auch die folgende Rede trotz ihrer anschaulichen Darstellungsmittel nichts, sondern gibt Anweisung in bezug auf die Aufgabe der Apostel und die in ihrer Ausführung zu bewährende Gesinnung. Ein flüchtiger Überblick über diese Instruktionsrede zeigt, daß mit Worten, welche dem Augenblick einer ersten Aussendung der Apostel angemessen sind, andere verbunden sind, von welchen dies nicht gilt. Auch vor der Vergleichung mit den Parallelen bei Mr und Lc sieht jeder, daß die Apostel auf der diesmaligen Predigtreise nicht wohl in den Fall kommen konnten, vor den Richterstuhl von Königen und Statthaltern gestellt zu werden (v. 18), und daß das Ende, bis zu welchem es gilt auszuharren, nämlich die Wiederkunft des Menschensohnes (v. 22 f.), nicht den Schluß dieser ihrer Wanderung bilden wird. Noch viel unverkennbarer als bei der Bergpredigt hat Mt hier im vollen Bewußtsein seines Rechtes dazu, an eine bestimmte Rede, deren geschichtlichen Anlaß er kennt und angibt, sachlich verwandte Aussprüche angeschlossen, welche bei anderer Gelegenheit gesprochen wurden, und hat aus historisch auseinanderliegenden Stoffen ein wohlgeordnetes Ganze geschaffen. Die Vergleichung von 10, 5—15 mit Mr 6, 7—11; Lc 9, 1—5 (10, 1—12) einerseits und von Mt 10, 16—22 mit Mr 13, 9—13; Lc 21, 12—19 andrerseits bestätigt nur den ersten Eindruck. Wie bei der Bergpredigt bleibt auch hier gänzlich ungesagt, in welchem Moment der 4, 23—25 und jetzt wieder 9, 35 in großen Zügen geschilderten Zeit des Wirkens Jesu in Galiläa diese Rede und die Aussendung der Apostel stattgefunden habe. Nur schließen wir aus 9, 36—38, daß Jesus schon längere Zeit in ganz Galiläa predigend und heilend umhergezogen sein muß, ehe ihm die Unzulänglichkeit seines persönlichen Wirkens in dem dort geschilderten Maße zum Bewußtsein kam; und aus 10, 1—4 schließen wir, daß zwischen der Wahl und der ersten Aussendung der Apostel eine Zeit der Erziehung und Vorbereitung der Zwölfe für ein so selbständiges Wirken gelegen haben muß. Wie wenig es dem Vf angelegen ist, ein Bild vom zeitlichen Verlauf und der fortschreitenden Entwicklung der Ereignisse zu geben, zeigt er auch dadurch, daß er 11, 1 und weiterhin nichts von der Ausführung des Auftrags Jesu durch die Apostel und von deren Rückkehr zu ihm sagt cf dagegen Mr 6, 12. 13. 30. Er will nur darstellen, daß Jesus in herzlichem Erbarmen mit seinem Volk den Segen seiner Arbeit durch Heranziehung der Zwölf zur Mitarbeit vervielfältigt hat, und er benutzt diese Gelegenheit, um an dieser Stelle seines Buchs ein für allemal in Worten Jesu die Berufsarbeit der Zwölf als der von ihm beauftragten und gesandten Prediger d. h. *ἀπόστολοι* in ihrer Bedeutung für Israel und für sie selbst zu beschreiben. Dazu aber eigneten sich ebensosehr die in verschiedenen späteren Zeitpunkten (v. 16—42), als die bei der ersten Aussendung (v. 5—15) den Aposteln gegebenen Anweisungen und Weissagungen. — Die Warnung nicht vom jüdischen Gebiet hinweg auf einen Weg zu gehen, der sie zu Heiden führe,[17]) und keine samaritische Stadt zu besuchen, bereitet das hierin schon angedeutete Gebot vor, statt dessen vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel[18]) hinzuziehen. Das Verbot bezieht sich nicht auf Missionsreisen in die weite Heidenwelt außerhalb Palästinas (23, 15), welche damals außerhalb des Gesichtskreises der Jünger liegen mußten, da Jesus selbst seine Wanderungen auf Galiläa beschränkte, sondern auf

---

[16]) So hat der griech. Mt die Mr 3, 19; Lc 6, 16 bewahrte hebr. Form Ἰσκαριώϑ (ohne Artikel) hellenisirt. Der bei den Occidentalen (D, auch schon k) entstandene und wahrscheinlich durch Tatian zu den Syrern (so schon Ss) gebrachte Schreibfehler Σκαριωτης (bei Mr Σκαριωϑ) ist ohne Bedeutung. Nach Jo 6, 71; 13, 26 führte nicht nur Judas selbst (so auch Jo 12, 4; 14, 22; zweifelhaft ist 13, 2), sondern schon sein Vater Simon diesen Beinamen. Die gut bezeugte und schwer erfindliche LA ἀπὸ Καρυώτου oder Καριώτου statt Ἰσκαριώτου im 4. Ev muß irgendwo, wahrscheinlich Jo 6, 71, echt sein (Bd IV, 367) und bestätigt, was an sich das allein wahrscheinliche ist, daß Judas nach seiner Heimat so genannt wurde. Man kann denken an קְרִיּוֹת (חצרון), Vulg *Carioth* Jos 15, 25, heute Karjaten im südlichen Juda (Buhl, Geogr. S. 182), oder an die gleichnamige Stadt Amos 2, 2; Jer 48, 24 (LXX Καριώϑ) im Lande Moab; mit geringerer Wahrscheinlichkeit an Κορέαι Jos. bell. I, 6, 5; IV, 8, 1; ant. XIV, 3, 4, heute Oase Kurawa, nördlichste Stadt von Judäa nahe der Grenze der Dekapolis und Samarias (Buhl, Geogr. 181), von Robinson Pal. III, 301 weiter westlich in Kurijut gesucht. Ein Galiläer wäre Judas bei allen diesen Annahmen nicht gewesen.

---

[17]) Cf *ὁδὸν θαλάσσης* 4, 15. Zu *ἀπέλθητε* 4, 24.

[18]) Die Artikellosigkeit von *οἶκος Ἰσραήλ* hier und 15, 24; AG 2, 36; 7, 42 (Citat) cf dagegen Mt 10, 23, erklärt sich wie *γῆ Ἰ.* 2, 20f., *βασιλεὺς Ἰ.* 27, 42 (anders Jo 12, 13) aus der hebr. Grundlage des altertümlichen Ausdrucks, בֵּית־יִשְׂרָאֵל Ex 16, 31; 2 Sam 1, 12, auch in LXX zuweilen beide Wörter artikellos 1 Reg 12, 21; Ps 115, 9, cf Blaß S. 153.

Versuche, den im „Lande Israels“ (2, 20) wohnenden Samaritern und Heiden, wie denen in der Dekapolis, wohin auch Jesus gelegentlich sich begab (8, 28), zu predigen. Es galt hier, wie 5, 17, Gedanken einzudämmen, welche den Jüngern selbst kommen konnten. Das Bewußtsein von der weltumfassenden Bedeutung des Himmelreichs und ihres eigenen Berufs (5, 13f.; 8, 11), Urteile Jesu wie das 8, 10, Erfahrungen wie die, welche die Jünger in Gemeinschaft mit Jesus nach anderweitigen Berichten in Samaria gemacht haben (Jo 4, 3—42; Lc 17, 16 cf 10, 33), konnten die Apostel dazu verleiten, vor der Zeit die Schranken zwischen Israel und den Nichtjuden zu durchbrechen. Dies aber wäre für das ganze Werk, an dem sie nun mittätig sein sollten, um so verhängnisvoller geworden, als ihnen nicht die Selbstbeherrschung zuzutrauen war, mit welcher Jesus die Treue gegen seinen nächsten Beruf mit der Barmherzigkeit gegen alles, was Mensch heißt, in Einklang zu halten wußte (8, 7ff.; 8, 28—34; 15, 21—28). Der schon durch 2, 1—12 im Gegensatz zu 1, 21 vorgezeichneten, durch 3, 9; 8, 11f.; 12, 18. 21; 21, 43; 22, 7—14; 24, 14; 28, 19 in Aussicht gestellten Entwicklung sollten am wenigsten die Schüler vorgreifen, welche auch in dieser Hinsicht am Tun des Meisters das Maß ihres Verhaltens haben 10, 24f. Ihre Tätigkeit wird v. 7f. beschrieben. Das Erste ist die Predigt, deren Inhalt hier in wesentlich dieselbe kurze Formel gefaßt wird wie 3, 2; 4, 17 die Predigt des Täufers und Jesu; denn daß der Bußruf hier nicht wiederholt wird, ist nicht anders zu beurteilen, als daß er in der kurzen Angabe des Gegenstandes der Predigt Jesu 4, 23 unberücksichtigt bleibt cf auch Mr 6, 12 mit Lc 9, 2. 6. Das Zweite ist die Heiltätigkeit v. 8, in welche auch die Erweckung von Toten eingerechnet wird. Die Vergleichung mit v. 1 sowie mit Mr 6, 7. 13; Lc 9, 1f. 6 und die Erwägung, daß es zu Totenerweckungen durch die Apostel damals noch nicht gekommen ist, wird es veranlaßt haben, daß die Worte *νεκροὺς ἐγείρετε* vom 3. Jahrhundert an immer allgemeiner beseitigt wurden.19) Es ist aber gerade für

---

19) Die Übereinstimmung ältester Versionen (Ss, die Lat von k bis Vulg, Kop) mit ℵ*BC*DNΣ und guten Min wie 1, 157 sichert diesen Worten die Stellung hinter *ἀσθ. θεραπ.* Wenn man sonst in der schwankenden Stellung eines fraglichen Textteiles ein Charakteristicum der Glosse erblicken mag, so erklärt sich doch hier die Verstellung hinter *ἐκβάλλετε* in PΔS^3 wie die ähnliche 11, 5 aus dem Bedürfnis, das Größte zuletzt zu lesen. Die sehr verbreitete Stellung hinter *καθαρίζετε* beruht auf einem Druckfehler der 2. Ausg. des Erasmus (cf Nestle, Vom Textus receptus 1903 S. 14) und ist in S^1 von den Herausgebern bis auf Schaaf gegen die Hss eingetragen (s. den Apparat von Gwilliam). Sie würde auch den Übelstand nicht völlig beseitigen, an welchem der Text ohne *νεκρ. ἐγ.* leidet (ℵ^a oder ℵ^{b}EFGK etc., die Masse der Min, Sah, S^1Sh Arm), daß der Rhythmus des in 3 Paaren von Sätzen verlaufenden v. 8 gestört wird. Heilung von Kranken im allgemeinen und Erweckung von Toten bilden ein angemessenes

Mt charakteristisch, daß er auch schon in diesen ersten, übrigens der geschichtlichen Sachlage angemessenen Teil einen Zug aufgenommen hat, welchem vorläufig in der Wirklichkeit nichts entsprechen sollte. Die Vollmacht der Apostel umfaßt alles wunderbare Tun des Meisters (9, 35; 11, 5). Wenn an die aus je zwei Worten bestehenden und paarweise geordneten 4 ersten Sätze von v. 8 als letztes Paar die rhytmisch gleichartigen Worte *δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεάν δότε* sich anschließen, so werden diese sich auch zunächst auf die Heiltätigkeit beziehen, welche viel leichter als die Predigt, die ja kein stetiger Unterricht sein sollte, zur Ausübung eines gewinnbringenden Gewerbes (cf Mr 5, 26) herabgewürdigt werden konnte. Hierin braucht man sich nicht dadurch irre machen zu lassen, daß was sie geben, Gesundheit und Leben aus dem Tode ist, was sie dagegen empfangen haben, nicht diese Güter selbst, sondern die Macht, sie anderen zu verleihen; denn das unausgesprochene Objekt beider Verba braucht nicht genau das gleiche zu sein. Zu *ἐλάβετε* ist ein solches aus v. 1, zu *δότε* aus v. 8ª in Gedanken zu entnehmen. Von der Ausrüstung zur Reise, nicht vom Erwerb von Reichtümern durch die Berufstätigkeit handelt v. 9. 10ª, wie die zu *κτήσησθε* gehörigen Zweckangaben *εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν* und *εἰς τὴν ὁδόν* beweisen. Sie sollen nicht, wie man es sonst am Antritt einer Reise zu tun pflegt, Geld in der einen oder anderen Münzsorte sich verschaffen, um es in den Gürtel, der auch als Börse dient, zu stecken; ebensowenig eine Reisetasche, um Proviant oder dergleichen auf der Reise jederzeit bei sich zu tragen. Da auch die folgenden durch dreimaliges *μηδέ* angeschlossenen Gegenstände Objekte von *κτήσησθε* sind, also nur gesagt ist, daß sie sich diese nicht vor Antritt der Reise und für dieselbe anschaffen sollen, so bleibt undeutlich, ob ihnen verboten wird, zwei Unterkleider, d. h. außer demjenigen, welches sie selbstverständlich auf dem Leibe tragen, noch ein zweites anzuziehen, was auch Leute geringen Standes zum Schutz gegen die Kälte und daher auch auf Reisen zu tun pflegten,[20]) oder ein zweites Unterkleid zum Wechseln bei sich zu führen, wozu es der bereits verbotenen Reisetasche bedürfte. Da bei *ὑποδήματα* durch nichts angedeutet ist, daß es sich um ein zweites

---

Paar, ebenso die Reinigung von der äußerlichen, an der Haut haftenden Krankheit des Aussatzes und die Reinigung von den im Innersten der Besessenen hausenden Dämonen.

[20]) So interpretirte Mr 6, 9 die Frage, während Lc 9, 3 (cf 3, 11) durch *ἔχειν* nur den Besitz zweier Leibröcke verboten sein läßt. In der Instruktionsrede an die 70 Jünger Lc 10, 4 sind die Kleider überhaupt nicht genannt. Eine doppelte *tunica* zu tragen, war damals bei den Römern üblich. Weichlinge trugen im Winter deren vier über einander Suet. August. 82. Ein doppeltes Unterkleid trägt bei Jos. ant. XVII, 5, 7 sogar ein Sklave, der als Bote ein Reise zu machen hat.

Paar Schuhe, d. h. Sandalen 21) handelt, und da *ῥάβδον*, nicht *ῥάβδους*, ursprünglicher Text zu sein scheint 22) so könnte man meinen verstehen zu sollen, daß die Apostel barfuß (Lc 22, 35?) und ohne Wanderstab reisen sollen. Aber deutlich gesagt wäre das nicht; denn da das Prädikat *κτήσησϑε* auch für diese Objekte gilt, so ist doch nur ausgesprochen, daß sie sich auch in diesen Beziehungen nicht besonders für die Wanderung rüsten sollen, daß sie also nicht in der Fürsorge für den Fall, daß die Schuhe, die sie an den Füßen haben, auf der Reise abgängig werden könnten (cf Deut 29, 4), eigens für die Reise neue Schuhe und einen besonderen Wanderstab anschaffen sollen. Mehr als gesagt ist, ist aber auch nicht gemeint. Daß Jesus von den wandernden Predigern nicht eine sonderlich harte Lebenshaltung, sondern völlige Sorglosigkeit fordert, indem er ihnen in anschaulicher Exemplifikation jede vorbedenkende Zurüstung zur Reise untersagt, beweist auch, was weiter folgt. Wenn die Apostel den allgemeinen Satz, daß der Arbeiter seiner Nahrung wert sei, 23) auf sich anwenden, die nun als Arbeiter auf dem Erntefeld Gottes angestellt werden (9, 37 f.), so ergibt sich daraus für sie die Gewißheit, daß der Herr der Ernte, den sie überdies als ihren fürsorgenden Vater kennen (6, 32), nach seiner Billigkeit ihnen den Lebensunterhalt nicht versagen werde, 24) und damit eine Rechtfertigung der Forderungen von v. 9. 10^a. In welcher Weise Gott für ihren Unterhalt auf der

---

21) Diese gewöhnliche Fußbekleidung (Mr 6, 9; AG 12, 8 *σανδάλια*) ist schon durch das Wort *ὑποδήματα* deutlich bezeichnet und Mr 1, 7; Lc 3, 16; Jo 1, 27; AG 13, 25 cf Eph 6, 15 vorausgesetzt. Der Versuch einer Unterscheidung zweier Arten von Fußbekleidung zum Zwecke der Ausgleichung mit Mr 6, 9 (Lightfoot p. 330) ist undurchführbar.

22) *ῥάβδον* ℵBD, SsS^1 Tatian (s. nachher), Sah Kop, die meisten Lat (nicht ak). Das hier noch stärker als Lc 9, 3 (s. Bd III^3, 367) bezeugte *ῥάβδους* mag zuerst durch Attraktion an den Plural *ὑποδ.* entstanden, später aber vielleicht auch darum begünstigt worden sein, um den Widerspruch mit Mr 6, 8 zu beseitigen, indem man *δύο* auch zu den folgenden Wörtern zog: „nicht zwei Stöcke (Mt), sondern nur einen“ (Mr) was nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich unmöglich ist, da nicht leicht ein Fußwanderer sich mit zwei Stöcken auf den Weg begeben wird. Ebenso untunlich ist es, neben dem Sing. *πήραν* den Plur. *ῥάβδους* auf die 12 Stöcke der 12 Apostel zu beziehen. Ss hat *ῥάβδος* bei Mt durch חוטרא (Stock), bei Mr durch שבטא (Stab, Scepter) übersetzt und Tatian hat, sei es vor oder nach Ss, den harmonistischen Text geschaffen, „einen Stab, nicht einen Stock“ (Forsch I, 143; Hjelt Forsch VII, 116 ff.; m. Grundriß S. 46). Ganz ähnlich wollte noch Calvin das eine Wort *ῥάβδος* bei Mt als *baculus*, bei Mr als *scipio*, *virga* verstehen. Es bleibt auch in diesem Punkt der formale Widerspruch zwischen Mt und Lc einerseits und Mr andrerseits. Mr scheint ein rigoroses Mißverständnis des ursprünglichen Wortlauts abwehren zu wollen sowohl in bezug auf den Stab als die Schuhe.

23) Aus Lc 10, 7; 1 Tm 5, 18 drang in die jüngeren griech. und lat. Hss *μισθοῦ* statt *τροφῆς* ein. Letzterem, nicht ersterem entspricht die freie Wiedergabe 1 Kr 9, 14.

24) Cf 1 Kr 9, 7 ff.; 2 Tm 2, 6; Deut. 24, 14 f.; Sir 31, 21 f. (34, 25); Jk 5, 4.

Reise sorgen werde, ohne daß sie selbst ihre Arbeit zum Gewerbe machen (v. 8) oder aus eigenen Mitteln sich zur Reise gerüstet haben (v. 9—10), zeigt v. 11—14, eine Gedankenverbindung, welche durch das *δέ* des vulgären Textes eher verdunkelt als ausgedrückt ist.25) Es soll den Wanderpredigern, was sie bedürfen, durch die Gastfreundschaft derer, welche sie und ihre Predigt willig aufnehmen, zu teil werden. Ehe sie die Gastfreundschaft eines Hauses in Anspruch nehmen, sollen sie prüfen, ob es dessen wert ist (cf AG 16, 15), was nur durch Erkundigung bei den Mitbürgern geschehen kann; dann aber sollen sie in diesem Hause bleiben, solange ihr Aufenthalt in der Stadt dauert (v. 11). Daß sie beim Eintritt in das betreffende Haus (zu *ἡ οἰκ.* cf 9, 10. 28) dasselbe grüßen sollen, und daß dieser ihr Gruß dem Hause Segen bringen werde, dient nur zur Einleitung der beruhigenden Versicherung, daß, falls sie sich in dem guten Zutrauen zu dem Hause geirrt haben möchten, und das Haus ihres Grußes und Besuches sich unwert zeigen sollte, dies ihnen selbst keinen Schaden bringen, sondern zur Entschädigung für den Schmerz, den sie dabei empfinden, den Frieden, den sie haben und anwünschen, nur steigern werde (v. 12. 13). Der Ausdruck dieser Gedanken setzt voraus, daß der übliche Gruß in Anwünschung des Friedens bestehe, was wohl der Grieche Lc 10, 5, aber nicht der Hebräer Mt seinen Lesern zu sagen nötig fand.26) Die Imperative *ἐλθάτω, ἐπιστραφήτω,* welche den Willen Jesu ausdrücken, daß das eine wie das andere geschehe, sind eine überaus kraftvolle Form der Verheißung, daß es geschehen werde. Die Apostel sollen sich durch so üble Erfahrung nicht niederdrücken, aber auch nicht verleiten lassen, den Segen, den sie mit sich bringen, den Widerwilligen aufzudrängen (cf 7, 6), sondern sollen Haus oder Stadt, welche sie nicht gastlich aufnehmen und ihre Worte, d. h. ihre Predigt (v. 7) und ihren Gruß nicht anhören mögen, verlassen und zum Zeichen, daß

---

25) Den unbehilflichen, aber dem Stil des Mt (cf 10, 32; 12, 36) entsprechenden Text v. 11, welchen D, 28, Ss bewahrt haben, *ἡ πόλις εἰς ἣν ἂν εἰσέλθητε εἰς αὐτήν,* änderte man früh in *εἰς ἣν δ᾽ ἂν πόλιν* etc. Der Zusatz *ἢ κώμην* (א auch v. 14 *ἢ κώμης*) ist um so mehr mit D, 1. 28. 118. 131. 209, Ss, den ältesten Lat (kab) zu streichen, als L Sah dies hinter *εἰσέλθητε* stellen. Die Rücksicht auf Lc 9, 6, wo nur Dörfer erwähnt sind, oder auf Mt 9, 35 veranlaßte den pedantischen Zusatz.

26) In א*DL, einigen Min und Lat ist hinter v. 12 aus Lc 10, 7 *λέγοντες εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ* eingeschoben, was aber die ganze Masse der Unc und Min von B an und die ältesten Versionen (k, Ss S^1) gegen sich hat. Die Syrer, welche das bloße *ἀσπάζεσθαι* hier und sonst durch „Friede geben“ oder „wünschen“ übersetzen, bedurften der Interpolation nicht. Cf auch Schemtob und Delitzsch z. St. Nur vom griech. Mt gilt, was Hier. sagt: *Occulte salutationem hebraei et syri sermonis expressit.* Im aram. Original fiel die Beziehung zwischen *ἀσπάζεσθαι* und *εἰρήνη* ins Ohr. Cf übrigens die ähnliche Verwendung des üblichen und im Gebrauch „der Welt“ bedeutungslos gewordenen Grußes Jo 14, 27.

sie nichts mit solchem Orte gemein haben wollen, den Straßenstaub, der an ihren Füßen hängen geblieben ist, abschütteln. Daß nicht sie, sondern die sie abweisende Stadt davon Schaden haben werde, zeigt die feierliche Versicherung, daß in dem Endgericht, dem die Menschen aller Zeiten und Völker entgegengehen, die Landschaft von Sodom und Gomorrha[27]) ein erträglicheres Schicksal empfangen werde, als die Stadt, welche die Apostel und deren Predigt verwirft. An jene Städte zu erinnern, die meist als ein abschreckendes Beispiel strenger Bestrafung der Gottlosigkeit innerhalb der Geschichte angeführt werden (Am 4, 11; Jes 1, 9; Rm 9, 29; 2 Pt 2, 6; Ap 11, 8), lag um so näher, als gerade auch ihre Verletzung des Gastrechts als äußerstes Zeichen ihrer sittlichen Verkommenheit vor ihrem Untergang in der Geschichte verzeichnet ist Gen 19, 4—11. — Nachdem bereits durch v. 13ᵇ—15, als ob sich das von selbst verstünde, darauf hingedeutet ist, daß nicht nur einzelne Israeliten, sondern auch ganze jüdische Gemeinden die Apostel und ihre Predigt abweisen werden, wird v. 16 eigens ausgesprochen, und zwar als etwas, was der Erwartung der Hörer nicht entspricht (*ἰδού*), daß Jesus die Jünger durch ihre Aussendung der Gefahr feindlicher Angriffe aussetze, gegen welche sie sich nicht mit den Waffen ihrer Feinde wehren können. Infolge ihrer Sendung, also bei der Ausführung ihres Auftrags werden sie sich in einer Lage befinden, welche derjenigen von Schafen gleicht, die von hungrigen Wölfen umkreist werden. Wenn dies geeignet ist, sie furchtsam oder vorsichtig zu machen, so liegt doch darin, daß, wie das sonst überflüssige *ἐγώ* nachdrücklich hervorhebt, Jesus es ist, der sie in solche Lage bringt, ein starker Trost.[28]) Seine Sache ist es, die seine Gesandten vertreten. Der Meister, der sie durch seinen Auftrag in schwierigste Lagen bringt (cf auch v. 34f.) und jedes Opfer von ihnen verlangt (v. 37—39), ist auch der Menschensohn, der, wenn er wiederkommt (v. 23), als der Schutzherr der Getreuen im Gericht Gottes sich erweisen wird (v. 32f.); und hinter dem Menschensohn, der sie als seine Vertreter aussendet, steht der Gott, der ihn als seinen Vertreter gesandt hat (v. 40), und der schon jetzt als Vater Jesu und seiner

---

[27]) *Σοδομα* (סְדֹם) ist in LXX und NT durchweg als neutr. plur. behandelt, *Γομορρα* (עֲמֹרָה) durchweg als fem. sing., doch Gen 19, 24 als acc. plur., Gen 19, 20 cod. Cotton. auch *Γομορρων*, was auch Mt 10, 15 stark bezeugt ist.

[28]) Das *ἐγώ* (Lc 10, 3 unecht) cf 19, 27; 28, 20; Lc 23, 14; 24, 49; AG 20, 25 einerseits und Mt 20, 18; 24, 25; 28, 7; Jo 4, 35 andrerseits, von Op 105 trefflich ausgelegt, ist um so weniger zu übersehen, als die weitere Rede neben dem Gegensatz zwischen den Aposteln und den anderen Menschen immer wieder den Gegensatz zwischen den Aposteln und Jesus oder Gott hervortreten läßt v. 18. 22. 39 (*ἕνεκεν ἐμοῦ*). 20 (*οὐχ ὑμεῖς*). 24—26. 32f. 40.

Jünger ihr geistiges wie ihr leibliches Leben überwaltet (v. 19f. 28—31). Der Satz 16^{a} beherrscht die ganze weitere Rede. Zunächst aber wird aus der gefahrvollen Lage, in welche der Auftrag Jesu seine Jünger versetzt, die Mahnung gefolgert: „Erzeigt euch daher klug wie die Schlangen und arglos wie die Tauben“.29) Seit Gen 3, 1 gilt die Schlange als Typus berechnender Klugheit. Daß sie dieselbe seit den Tagen des Paradieses zur Täuschung und zum Schaden der Menschen verwendet, hebt deren Vorbildlichkeit nicht auf (cf Lc 16, 8), legt es aber nahe, die Mahnung, hierin dem Beispiel der Schlange zu folgen, durch die andere zu ergänzen,30) ihrer Arglist sich zu enthalten, und vielmehr die Reinheit von aller Falschheit und aller auf die Schädigung anderer ausgehenden Schlauheit zu beweisen, welche an der friedlichen Taube zu sehen ist. Der größere Nachdruck aber liegt, wie das Folgende zeigt, auf der Mahnung zur Klugheit. Während die Rede bis dahin trotz einiger dem Mt eigentümlicher Züge mit solchem übereinstimmt, was Jesus auch nach Mr 6, 7—13; Lc 9, 1—5 in dem bezeichneten geschichtlichen Augenblick, oder (Lc 10, 2—12) bei ähnlicher Gelegenheit den Jüngern gesagt hat, entspricht v. 17—40 zum Teil einer Rede aus den letzten Tagen Jesu (Mr 13, 9—13; Lc 21, 12—19), zum Teil einer anderen Lc 12, 1. 13 historisch eingerahmten Rede aus unbestimmter Zeit Lc 12, 2—12. Mt, welcher hier das Wichtigste zusammenstellen wollte, was Jesus den Aposteln über ihren Hauptberuf als wandernde Prediger des Himmelreichs gesagt hat, verknüpft die bei anderen Gelegenheiten gesprochenen Worte Jesu mit der Rede, welche er v. 5—16 wiedergegeben hat, durch *προσέχετε* 31) *ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων*. Die kluge

---

29) Zu *γίνεσθε* cf 5, 45; zu *φρόνιμοι* 7, 24, vor allem aber Gen 3, 1 LXX = hebr. עָרוּם, Onkelos עָרִים. — *ἀκέραιος* eigentl. unvermischt und in diesem Sinne rein (vom Wein, Gold u. dgl.), *sincerus*, in ähnlichem Gegensatz wie hier Rm 16, 19, berührt sich mit *καθαρὸς τῇ καρδίᾳ* 5, 8 und *ἁπλοῦς*. Daher D hier *ἁπλούστατοι*. Ss תמימין. Nach Midrasch zu Cant 2, 14 sagte R. Juda (um 200): „Gott sagt von den Israeliten: gegen mich sind sie aufrichtig (תמימים) wie die Tauben, aber gegen die Völker klug (ערומים) wie die Schlangen.“ Ebendort und zu Cant 1, 15 noch allerlei über die Taube. Theoph. lat. I, 10 (Forsch II, 43f.); Hil. 655; Ambros. de fide III, 131; Hier. z. St.; Chrys. 379; Euseb. Alex. (Migne 86 col. 337), Prochorus (Acta Jo p 4, 9) u. a. variiren, was der Physiologus (bearb. von E. Peters 1898 S. 80) als vierte Eigenschaft der Schlange anführt: „Wenn ein Mensch auf sie zukommt, um sie zu töten, so gibt sie ihren ganzen Körper dem Tode preis, den Kopf allein hütet sie.“ Das Haupt ist nach den Meisten Christus, nach anderen der Glaube. Eine löbliche Ausnahme macht Op, wo beide Vergleichungen so gedeutet werden: *ut malum intelligatis et caveatis* . . ., *ut non faciatis ullum malum*.

30) Trotz obwaltendem Gegensatz steht *καί* wie 5, 43; 6, 24. 26; 10, 29; 11, 19 (unten S. 433); 12, 5; 23, 23 a. E. cf Blaß Gr § 77, 6. Wir würden etwa durch ein „dabei aber“ die beiden durch *καί* und *δέ* einseitig ausgedrückten Vorstellungen verbinden.

31) Nach D, acg^{1}k Op, Sc wird *δέ* zu streichen sein. Es paßt diese

Verständigkeit soll sich darin zeigen, daß sie sich vor den Menschen in Acht nehmen, was dazu dienen wird, Angriffen, welche ihnen von diesen drohen, vorzubeugen oder, wenn sie doch erfolgen, die Spitze abzubrechen. Daß die Mehrheit der Menschen, mit welchen sie es bei Ausübung ihres Berufs zu tun haben,[32]) sich feindlich zu ihnen stellen werden, war schon 5, 11f. vorausgesetzt. Daraus, daß dies nach v. 5f. die Juden Palästinas sind, ergibt sich die nähere Bestimmtheit der Weissagung, wodurch die Mahnung zur Vorsicht gegenüber den Menschen begründet wird. Ihre Volksgenossen werden sie zunächst den jüdischen Gerichten überliefern und in ihren Synagogen die Strafmittel, worüber die jüdischen Gemeinden auch unter der Herrschaft der Herodäer und der Römer noch zu verfügen hatten, insbesondere die Geißelung, auf sie anwenden.[33]) Aber auch vor Statthalter und Könige, welche sich das *jus gladii* vorbehalten haben (Jo 18, 31; 19, 10) werden sie gestellt werden,[34]) und zwar um Jesu willen (cf 5, 11). Hieraus ist zu entnehmen, daß die Apostel in ihrer Predigt (v. 7) und in ihrer Heiltätigkeit (7, 22; Lc 9, 49; 10, 17) sich ausdrücklich auf Jesus berufen werden. Eben wegen des von der Predigt des Himmelreichs nun nicht mehr zu trennenden Bekenntnisses zu Jesus wird die Apostel der Haß ihrer Volksgenossen treffen cf v. 22. 39; Jk 2, 7. Daß trotz der hier eintretenden passiven Konstruktion die Juden als die Ankläger gedacht sind, zeigt die Gegenüberstellung der Juden und der Heiden in *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν*. Obwohl die herodäischen Fürsten, wie Antipas, der damalige Landesfürst Galiläas (14, 1), Agrippa I (AG 12, 1ff.) und Agrippa II (AG 26, 2ff.) das Judentum äußerlich angenommen hatten, werden sie doch wegen ihrer Herkunft und wegen der Art, in welcher sie zur Herrschaft in Israel gelangt waren und sie führten, mit den römischen Statthaltern[35]) und dem Kaiser als heidnische Machthaber (20, 25) und als Repräsentanten der Heidenschaft zusammengefaßt. Den Juden, welche die Apostel wegen ihres Bekenntnisses zu Jesus bis vor die obersten heidnischen Richter verfolgen, gereichen die dadurch herbeigeführten Processe natürlich in

---

adversative Partikel nicht zur Einleitung einer näheren Ausführung des *γίνεσθε φρόνιμοι*. Mr 13, 9ª ist eine in jeder Hinsicht zweifelhafte Parallele.

[32]) Cf *οἱ ἄνθρωποι* 5, 16; 7, 12; 16, 13; 17, 22, gelegentlich auch als Subjekt zu ergänzen 5, 11f.; 17, 12.

[33]) Cf 23, 34; AG 22, 19 cf 26, 11; in 2 Kr 11, 24 ist die Synagoge nicht genannt, aber gemeint. Dies ist Makkoth III, 12 als das Gewöhnliche vorausgesetzt, da dem Synagogendiener die Exekution obliegt.

[34]) Fraglich ist, ob mit D, den ältesten Lat (Cypr. ep. 31, 4; Hil.; kab etc.) Ss *σταθήσεσθε* oder mit den übrigen *ἀχθήσεσθε* zu lesen ist. Letzteres kann aus Lc 21, 12; ersteres aus Mr 13, 9 herübergenommen sein.

[35]) Mt nennt 9mal den Pilatus *ἡγεμών* 27, 2—28, 14; Mr und Jo niemals, Lc nur 20, 20 (cf 3, 1) den Pilatus und mehrmals in der AG seine Nachfolger. Cf Lc 2, 2; 1 Pt 2, 14.

anderem Sinne zu einem Zeugnis, als den Heiden. Für die Juden, welche die Abgesandten des zu ihrer Erlösung gesandten Messias und deren Predigt kennen und verfolgen, liegt ein sie verurteilendes Zeugnis darin, daß sie in den Personen der Apostel die heiligsten Güter, die ihnen zunächst dargeboten sind, der Gewalt der Heiden preisgeben; für die Heiden aber, vor deren Richterstuhl die Apostel gezogen werden, ist dies ein Anfang der Bezeugung des Ev, das auch ihnen gebracht werden soll.[36] Dem Hinweis auf zukünftige gerichtliche Verfolgung, welcher die Mahnung zur Vorsicht begründete v. 17. 18, folgt v. 19. 20 für den Fall, daß die Apostel trotz aller Vorsicht den Gerichten überliefert worden sein werden,[37] die Mahnung, sich dann der Sorge um das Wie oder Was ihrer Verteidigungsrede zu entschlagen.[38] Je näher solche Sorge dem natürlichen Empfinden liegt, um so mehr bedarf diese Mahnung der Rechtfertigung durch die unbedingte Verheißung, daß ihnen in jener Stunde d. h. in dem bereits vorgestellten Augenblick der Verantwortung vor Gericht, gegeben werden wird, was sie reden sollen. Ohne ihr Sorgen und Denken werden ihnen die rechten Worte zufließen. Auf dieselbe Lage beschränkt ist natürlich auch die Erläuterung dieser Verheißung durch den Satz: „denn nicht ihr seid (dann) die Redenden, sondern der Geist eures Vaters ist der (dann) durch euch Redende“.[39] Was wir Geistesgegenwart nennen, soll buchstäblich zur Wahrheit werden. Auf grund der Voraussetzung, daß der Geist Gottes, des Vaters der Jünger, ihnen als seinen Kindern einwohnen werde, wird ihnen verheißen, daß dieser Geist sie in Stunden sonderlicher Gefahr in besonderem Maße zu seinen Organen machen werde. Es liegt auf der Hand, daß hier weder von einer den Aposteln im Unterschied von anderen Jüngern zukommenden, noch auch von einer stetigen, jeden Irrtum und jede Verfehlung in der Rede ausschließenden Inspiration die Rede ist. Was alle die, welche als Jünger Jesu Gott zu ihrem Vater haben (cf zu 5, 16), von seiner väterlichen Fürsorge zu erhoffen haben (6, 25—34; 10, 29 f.), dessen sollen die Apostel auch dann sich getrösten, wenn sie um Jesu willen (v. 18) vor Gericht stehen. Die Vorstellung der gerichtlichen Verfolgung wird v. 21 festgehalten; denn wie *παραδιδόναι εἰς θάνατον*, so bedeutet auch *θανατοῦν* nicht eine Mordtat oder Tötung in einem Religionskrieg, sondern Anzeige bei den Gerichten und Auslieferung an die öffentlichen Gewalten, welche die Todesstrafe verhängen.[40] Es steigert die Bitterkeit, aber auch die Gefährlichkeit der gerichtlichen Verfolgung, daß die nächsten Blutsverwandten als Denuncianten auftreten, und daß die Bekenner des Namens Jesu ein Gegenstand des allgemeinen Hasses werden v. 22. Wenn es darnach scheinen könnte, als ob die Apostel dann rettungslos verloren sein werden, soll sie die Verheißung trösten, daß wer bis ans Ende ausgeharrt hat, gerettet werden wird. So wenig v. 21 gesagt ist, daß alle Apostel oder alle Bekenner Jesu infolge der Anklage ihrer Anverwandten werden hingerichtet werden, so wenig durch v. 22, daß keiner von ihnen als Opfer der Verfolgung ums Leben kommen werde cf dagegen 23, 34. Aus v. 28—33. 38—39 sieht man, daß es auch für die, welche ihr leibliches Leben dahingeben müssen, ein Gerettetwerden gibt, wie ein Verlorengehen für die, welche ihr leibliches Leben zu erhalten wissen. Für jene ist das Ende, bis zu welchem man Standhaftigkeit zu beweisen hat, um gerettet zu werden, das Ende ihres leiblichen Lebens; für die Gesamtheit der Jünger und Apostel ist es das Aufhören der Verfolgungszeit, welches nach v. 23 mit der Wiederkunft des Menschensohnes eintritt. Die Standhaftigkeit in dem unvermeidlich gewordenen Leiden schließt nicht aus die kluge Vermeidung der drohenden Gefahr (cf v. 16^{a}. 17^{b}), welche allemal auch eine Versuchung zur Verleugnung in sich schließt. Wenn der allgemeine Haß ihnen den Aufenthalt in der einen Stadt unerträglich oder unmöglich macht (cf v. 14 f.), sollen sie sich in eine zweite, und wenn dort der gleiche Zustand eintritt, in eine dritte flüchten.41) Diese Weisung wird durch die feierliche Versicherung bestätigt, daß sie bei dieser Flucht von Stadt zu Stadt die Städte Israels nicht fertig bringen werden, bis der Menschensohn kommt oder gekommen ist, d. h. daß es ihnen bis zu dem angegebenen Zeitpunkt nicht an einer israelitischen Stadt fehlen wird, welche ihnen unter den Verfolgungen seitens ihrer Volksgenossen als Zufluchtsstätte dienen wird.42) Nur in dieser Beziehung und nicht als Orte der apostolischen Predigt wie v. 11—15 kommen hier die Städte Israels in Betracht; dies hat aber zur Voraussetzung, daß sie bis zur Wiederkunft Jesu im Lande Israels wohnen und als Prediger wandern werden. Wie 9, 15 beiläufig als eine bereits bekannte Tatsache zur Aussage kam, daß Jesus zur Vollendung seines Werks von der Erde, auf der er seine Jüngerschaft zurückläßt, gewaltsam werde entrückt werden, so hier, daß er dereinst wiederkommen werde, um der Zeit der Verfolgung seiner Jünger ein Ende zu machen. Ganz abgesehen von der Frage, worin die Verheißung von v. 23^b nachmals ihre Erfüllung gefunden habe, entsteht eine Schwierigkeit daraus, daß einerseits nach 8, 11 (cf 2, 1—12; 3, 9; 12, 18. 21; 13, 38; 21, 43; 24, 14. 31; 25, 32; 26, 13; 28, 19) Heiden aus allen Teilen der Welt am Heil der Vollendungszeit teilnehmen sollen, und daß die Apostel nach 5, 13 f.; 28, 19 an der Herbeiführung dieser Tatsache tätigen Anteil haben sollen, und daß andrerseits dieselben Apostel bis zur Wiederkunft Jesu im Lande Israels scheinen bleiben zu sollen (cf auch 24, 16. 20).

---

[36] Cf 24, 14 und die Zusammenstellung bei Mr 13, 9. 10, als Beispiel AG 26, 24—29. Über den Doppelsinn von *εἰς μαρτύριον* oben zu 8, 4.

[37] *ὅταν παραδῶσιν* (ℵ B E* etc., dagegen *παραδώσουσιν* D G L X, *παραδιδῶσιν* C F K etc.) im Unterschied von *ὅταν διώκωσιν* v. 23, hat den Sinn eines Fut. exact.

[38] Mt schließt nur das zweifelnde Sorgen des Unglaubens oder Kleinglaubens aus cf 6, 25—34, dagegen Lc 21, 14 auch das *προμελετᾶν* cf Mr 13, 11 *προμεριμνᾶν*, nach manchen Zeugen mit dem Zusatz *μηδὲ μελετᾶτε*. — Die Auslassung von *δοθήσεται* — *λαλήσητε* (oder *-σετε*) in D L, wenigen Min, k erklärt sich durch Abirren des Auges vom ersten zum zweiten *λαλήσητε*, bei Orig. exhort. mart. 34 von Kötzschau mit Recht wiederhergestellt; ebenso von Hartel nach den Hss überall bei Cyprian test. III, 16; epist. 10, 3; 57, 4; 58, 5; 76, 5. Aus Mr 13, 11 könnte es nicht eingeschwärzt sein, wird vielmehr von Mr vorausgesetzt.

[39] Das *τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν* ist nicht eine gemeingiltige Charakteristik des Subjektes, sondern trotz des fehlenden *ἐστίν*, welches aus dem vorigen *ἐστέ* zu suppliren und von Luther mit Recht eingetragen ist, Prädikat zu *τὸ πνεῦμα*, wie das entsprechende *οἱ λαλοῦντες* Prädikat zu *ὑμεῖς* cf Mr 13, 11, wo das zweite Prädikat als entbehrlich fortgelassen ist. Es wird die Frage beantwortet: wer ist in jenem Fall der Redende? cf Jo 5, 45; 8, 50; 1 Kor 15, 10; Gl 2, 20. Zur Sache cf Phl 1, 19; 2 Tm 4, 16. Da es sich hier nicht um einen Vorgang des inneren Lebens, sondern um dessen Äußerung in der Rede vor Gericht handelt, ist *ἐν* nicht wie 3, 9; 9, 3 lokal, sondern wie 12, 24. 27. 28; Hb 1, 1 instrumental zu fassen.

---

[40] Cf *παραδιδόναι εἴς τι* v. 17; 17, 22; 24, 9; 26, 45, mit *εἰς* c. inf. 20, 19; 26, 2; 27, 26; mit Dativ der Person 5, 25; 18, 34; 20, 18; 26, 15; aber auch ganz absolut 4, 12; 10, 4; 26, 16. 21—25 in gleichem Sinn. Darnach bestimmt sich auch der Sinn von *θανατοῦν*, welches auch 26, 59; 27, 1 wie bei den Klassikern manchmal von Verurteilung zum Tode und Veranlassung der Hinrichtung gebraucht wird. In dem ähnlichen Satz 24, 9 ist *ἀποκτείνειν* schwerlich ganz gleichbedeutend.

---

41) Zwischen *φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν* (so ℵB, Orig., manche Min, dafür *τὴν ἄλλην* die meisten) und *ἀμήν* hat im 2. und 3. Jahrh. ein in manchen Variationen überlieferter Satz weiteste Verbreitung gehabt, welcher in D lautet *ἐὰν δὲ ἐν τῇ ἄλλῃ διώκουσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην*, in L, Ferrargr., 1. 118. 131. 209 *κἂν ἐκ ταύτης διώκωσιν* (L *ἐκδιώξουσιν*) *ὑμᾶς κτλ.* Sieht man von den unwesentlichen Varianten ab, welche in den Versionen nur unsicher wiedergegeben werden konnten, so zeugen für diesen Text außer DL und manchen Min 1) die ältesten Orientalen: Ss, Tatian (Forsch I, 143), Arm 2) die ältesten Lat: a b g^1 h k, wahrscheinlich auch Tert. de fuga 6, 11; cor. 1; ux. I, 3, welcher trotz deutlicher Bezugnahme auf Mt 10, 23 beharrlich nach Mt 23, 34 abkürzend citirt *fugite de civitate in civitatem* cf Iren. III, 18, 5; Hippol. de Antichr. 61; ferner Juv. II, 472; Hil. z. St. 3) Orig. exh. mart. 34; c. Cels. I, 65, was durch abgekürzte Citate wie tom. 16, 1 in Mt; tom. 28, 23 in Jo mit *καὶ τὰ ἑξῆς* lediglich bestätigt wird. Dieselbe Weitläufigkeit des Ausdrucks, welche solche Abkürzungen bei Tert. und Orig. veranlaßte, wird auch die Textrecensenten nach der Zeit des Orig. bewogen haben, den entbehrlichen Satz zu streichen. Auch die Mannigfaltigkeit der Formen, in welchen er überliefert ist, kann ihn nicht verdächtigen; denn seine Überlieferungsgeschichte gehört den Zeiten und Gebieten an, wo der Text ohne gelehrte Kontrolle sich fortpflanzte.

42) Der Sinn von *τελεῖν* wie von כִּלָּה (Schemtob) bestimmt sich je nach dem Objekt und dem Zusammenhang sehr mannigfaltig z. B. 7, 28; 11, 1 ausreden; Jes 57, 10 gänzlich auffressen; Ruth 3, 18 eine angefangene Handlung hinausführen. Die Tilgung von *τοῦ Ἰσραήλ* durch Tatian war tendenziös Forsch I, 144. 263. Ss hat dafür „des Hauses Israel“.

Eine gewisse Aufklärung hierüber, welche zugleich zeigt, worin wir die Erfüllung der vorliegenden und mehrerer verwandter Verheißungen Jesu wie 16, 28; 24, 34 zu erblicken haben, findet man 22, 1—14; 23, 38f. Den Mt scheinen die Rätsel, welche die Weissagung Jesu der Gemeinde gestellt und ungelöst hinterlassen hat, noch nicht beunruhigt zu haben. Er tut noch nichts, um die Gegensätze, die darin verbunden sind, zu mildern. Er steht noch vor der Zerstörung Jerusalems, welche die Gemeinde gelehrt und genötigt hat, dem Wort vom Kommen Jesu eine dehnbare Bedeutung zu geben.[43]) — Der folgende Abschnitt v. 24—33 gipfelt in der dreimaligen Mahnung zur Furchtlosigkeit in der Verfolgung v. 26. 28. 31. Es soll die Apostel zunächst nicht befremden, wenn sie von denselben und noch schlimmeren Schmähungen, wie Jesus betroffen werden. Dieser Gedanke wird durch die allgemeinen Sätze v. 24. 25^a vorbereitet, welche anderwärts ähnlich teils in gleichem (Jo 15, 20), teils in anderem Zusammenhang (Lc 6, 40; Jo 13, 16) überliefert sind. Die Apostel als Schüler des Meisters und Diener des Herrn (cf 7, 21) Jesus können nicht erwarten, daß man glimpflicher mit ihnen umgehen werde als mit ihm. Ihm hat man, haben die Feinde den Namen oder Beinamen Beelzebul gegeben, was nur eine Abkürzung und Verschärfung der sonst überlieferten Schmähungen ist, daß er im Bunde mit Beelzebul seine Heilungstaten vollbringe 12, 24, und daß er von Beelzebul oder einem Dämon besessen sei (Mr 3, 22; Jo 7, 20; 8, 48—52; 10, 20 cf Mt 11, 18). Die von der gesamten griech., der ägypt. und bis auf Hier. auch der lat. Überlieferung bezeugte Form *Βεελζεβουλ*[44]) ist um so weniger mit der bei den Syrern aufgekommenen und von Hier. ins Abendland eingeführten Form *Βεελζεβουβ* zu vertauschen, als die ungewöhnliche Selbstbezeichnung Jesu als des Hausherrn und die Bezeichnung seiner Apostel als seiner Hausgenossen offenbar an jene Form sich anschließt, welche durch „Herr der Wohnung“ etymologisch gedeutet werden konnte. Jesus eignet sich diese Bezeichnung in anderem Sinne, als sie gemeint war, an. Er ist der Herr des Hauses, in welches seine Jünger aufgenommen sind; sie bilden mit ihm eine Hausgenossenschaft. Darin liegt aber für sie ein Beweggrund zur Furchtlosigkeit (v. 26 *μὴ οὖν φοβ. αὐ.*). Wie die Schmähungen und alle Feindseligkeiten Jesum nicht niederbeugen und unterdrücken können, so wird er auch seine Hausgenossen nicht den gleichen Schmähungen und Anfeindungen erliegen lassen. Nach einer anderen Seite wird die Mahnung zur Furchtlosigkeit durch den Satz begründet, daß dereinst alles Verhüllte enthüllt und alles Verborgene erkannt werden wird. Nach dem Zusammenhang, in welchem der Spruch hier steht (ähnlich Lc 12, 2 ff., anders Mr 4, 22; Lc 8, 17), will er vor allem auf das den Lästerern verborgene und von ihnen verkannte Wesen des von Jesus und seinen Aposteln getriebenen Werkes, auf die in ihrer Predigt und Heiltätigkeit sich anbahnende und herankommende Gottesherrschaft bezogen sein. Wenn diese in offenbarer Herrlichkeit erscheint, wird der Verfolgungsstand der Jüngerschaft sein Ende erreichen cf v. 23; 5, 10 ff. Zugleich wird aber auch die nur wegen der Verborgenheit des kommenden Himmelreichs jetzt noch mögliche Anfeindung Jesu und seiner Jünger dann ans Licht gezogen, ihrer Unwahrheit und Haltlosig-

---

[43]) Beim Ausbruch des großen jüdischen Krieges im J. 66, nach dem um Ostern dieses Jahres erfolgten Tode Jakobus des Gerechten sollen die Apostel aus Judäa vertrieben und die Christen von Jerusalem nach Pella geflüchtet sein (Eus. h. e. III, 5, 3; Epiph. haer. 29, 7; 30, 2; de mens. 15 cf Forsch VI, 269f.). Pella lag im „Lande Israels“, östlich vom Jordan, war aber keine „Stadt Israels“, sondern eine zur Dekapolis gehörige heidnische Stadt und als solche von den aufständischen Juden gebrandschatzt Jos. bell. II, 18, 1. Mt würde v. 23 schwerlich geschrieben haben, wenn die Flucht der Christen dorthin bereits stattgefunden hätte, als er schrieb. Unser Ev. ist vor 66 geschrieben.

[44]) Bedeutungslos sind die nur orthographischen Varianten wie *Βεεζεβουλ* (B überall, א nur Mt 10, 25; 12, 24ff.; Lc 11, 15ff., dagegen Mr 3, 22 *Βεελζεβουλ*), *Βελζ.* (L überall, D nur Mt 10, 25, sonst *Βεελζ.*). — Ss Sc S^1 haben an allen Stellen, die erhalten sind, בעלזבוב (so nach Schultheß, Lex. auch in einem noch nicht gedruckten Frg. von Sh zu Mt 9, 34; dagegen S^3 überall בעלזבול, zu Mt 10, 25 am Rand auch in griech. Schrift). Hier. z. St. hielt es nicht für nötig, die griech. und die ältere lat. Form des Namens auch nur zu erwähnen, und identificirte *Beelzebub* mit בַּעַל זְבוּב (LXX *Βααλ μυῖα*), dem Fliegengott von Ekron 2 Reg 1, 2ff. cf auch im Onom. p. 45, 11 und angeblich aus dem Ev des Jo p. 66, 11 *Beelzebub habens muscas aut vir muscarum; in fine ergo (!) nominis B littera legenda est, non L; musca enim zebub vocatur.* Erfunden hat dies Hier. nicht; denn die Syrer, welche

---

ihm vorangegangen sind, können dies nur in der Absicht getan haben, den Namen des Fliegengottes aus 2 Reg 1, 2 Pesch. in die Evv einzuführen. Auch ein griech. Onomastikon, welches die ursprüngliche Form bewahrt hat, deutet diese doch auf *καταπίνων μυίας* Lagarde p. 176, 36, was *sebub* voraussetzen würde. Andere Deutungen ebendort p. 182, 96; 188, 6 f. veranschaulichen die Ratlosigkeit, welche es begreiflich macht, daß man sich den Gewaltstreich einer Buchstabenvertauschung erlaubte und bis heute vielfach gefallen ließ cf Einl. § 1 A 3 nr. 7. *Βεελζεβουλ* ist, wie wohl zuerst Paulus I, 847 erkannte, Zusammensetzung aus aram. בְּעֵיל (stat. constr. zu בַּעֲלָא) Herr (Eheherr) und hebr. זְבֻל, Wohnung. Letzteres Wort, in aram. Zusammenhang noch nicht nachgewiesen, bedeutet im AT und später gewöhnlich, aber nicht immer (z. B. nicht Ps 49, 15) die irdische oder die himmlische Wohnung Gottes. Daß der Name in der ganzen jüdischen Literatur nicht vorkommt und seine Entstehung im Dunkel liegt, kann nichts daran ändern, daß er nach Mr 3, 22^a = 30 einen Dämon bezeichnet, welcher durch seine Einwohnung einen Menschen besessen und wahnsinnig macht, und zwar nach Mt 12, 24—27 = Mr 3, 22^b—29; Lc 11, 15—22 einen Fürsten der in den Besessenen hausenden Dämonen, welchen Jesus mit Satan identificirt. An die Wortbedeutung „Herr der Wohnung“ knüpft Jesus nicht nur 10, 25, sondern auch 12, 29 und 12, 44 an. Vielleicht hieß Beelzebul so als ein in dem Menschen als seiner Behausung wohnender und herrschender Dämon.

keit überführt und gerichtet werden.[45] Diesen Stand der Dinge sollen die Apostel aber nicht nur in Geduld abwarten v. 22, sondern auch durch ihre Mitarbeit herbeiführen, indem sie die zur Entscheidung drängende Wahrheit unverhohlen verkündigen v. 27. Jesus muß, um nicht die Möglichkeit der Wirksamkeit des Ev zu verkürzen, große Zurückhaltung üben, vieles vor dem Licht der Öffentlichkeit verbergen und nur den Jüngern ins Ohr flüstern. Sie sollen dies, natürlich nicht jetzt, sondern in der Zukunft, auf welche die Rede von v. 17 an sich bezieht, in voller Öffentlichkeit aussprechen und laut predigen;[46] und sie sollen dies tun (v. 28) ohne Furcht vor den Menschen, welche nur den Leib, aber nicht die Seele töten können, und dagegen in Furcht vor dem Einzigen, welcher sowohl Seele als Leib in der Geenna zu grunde zu richten die Macht hat d. h. vor dem Gott,[47] der die pflichtvergessenen Boten seines Sohnes nicht ungestraft lassen wird. Die Furcht vor Gott vertreibt alle Menschenfurcht. Der Gedanke an das göttliche Gericht hat etwas Erschreckendes und wird v. 33 in diesem Sinne wiederaufgenommen; vorher aber wird einer Auffassung der Mahnung zur Furcht vor Gott gewehrt, welche die Mahnung zur Furchtlosigkeit gegenüber den Menschen wirkungslos machen würde. Es könnte so scheinen und liegt dem natürlichen Empfinden nahe genug, es so vorzustellen, als ob Gott in diesem Weltlauf den bösen Menschen freie Hand lasse, leiblichen Schaden zuzufügen, wem sie wollen, und als ob Gott erst im Endgericht seine überlegene Macht über Leib und Seele der Menschen enthülle, was aber gerade den Frommen, die das bedenken, nicht den Bösen, die es mißachten, Furcht einzuflößen geeignet ist. Darum erinnert Jesus v. 29—31 die Jünger an die das Leben auch der wertlosesten Tiere umfassende Vorsehung und Weltregierung Gottes (cf 6, 30) und an den überragenden Wert, welcher ihnen selbst samt dem ganzen Bestand auch ihres leiblichen Lebens in den Augen Gottes, der ihr Vater ist, zukommt.[48]) Die vor den letzten der Sätze, in welchen diese Gedanken ausgeführt sind, gestellte Folgerung und Aufforderung *μὴ οὖν φοβεῖσθε* v. 31 entbehrt nicht zufällig einer Näherbestimmung, wie sie v. 28^a zu lesen war (*ἀπὸ τῶν ἀποκτ.*). Ohne daß die dortige positive Mahnung zur Furcht vor Gott widerrufen würde, soll doch durch das absolute *μὴ φοβεῖσθε* (cf Lc 12, 7. 32) der Sinn und Zweck der Sätze v. 29—31 verdeutlicht werden, daß nämlich der Gedanke an das göttliche Gericht nicht das kindliche Vertrauen zu der Fürsorge des himmlischen Vaters verdrängen und nicht die Furcht zur herrschenden Stimmung der Jünger machen soll. Nicht an diese letzten Sätze für sich, sondern an die ganze hier zu Ende gehende Ausführung von v. 17 an werden durch *οὖν* die abschließenden Sätze v. 32 f. angeschlossen.[49]) Die Apostel, welche um Jesu willen vor Gericht gestellt werden (v. 18), dem allgemeinen Haß verfallen (v. 22) und mannigfaltige Gelegenheit haben werden, durch Wort und Tat ihr

---

[45] Cf 12, 36; 1 Kr 4, 5. Th. de Celano in seinem „Dies irae“: *quidquid latet apparebit, nil inultum remanebit.*

[46] δῶμα (wie δόμος) urspr. Wohnhaus, in LXX mit einziger Ausnahme von 2 Chr 24, 4 stets für גָג, daß flache Dach des morgenländischen Hauses. Cf Hier. epist. 106, 63 ad Sunniam. Auch ohne sonstige Beispiele dieses Gebrauchs würde derselbe Sinn sich aus der Verbindung mit ἐπί ergeben Mt 24, 17; Lc 5, 19; 17, 31; AG 10, 9, regelmäßig auch in LXX Jos 2, 6. 8 und öfter. „Auf den Häusern“ ist allemal „auf den Dächern“.

[47] So hat man seit Just. apol. I, 19; Iren. III, 18, 5; Hil.; Op. etc. mit Recht fast ausnahmslos verstanden cf Jk 4, 12. Die Deutung auf den Teufel (Olshausen früher, von der 2. Aufl. an widerrufen, beharrlich dagegen Stier, Reden Jesu I^2, 377 ff.) schafft einen in der Bibel beispiellosen Gedanken, welcher mit dem von Jesus Mt 4, 10 nur formell, nicht dem Sinn nach veränderten Spruch Deut 6, 13 cf Jes 8, 12 f.; 1 Pt 3, 14 f. unvereinbar wäre. Auf der Hut sein soll man vor dem Teufel (26, 41; Lc 22, 31), wie vor den bösen Menschen (v. 17), aber ihn fürchten ebensowenig wie diese, vielmehr ihm tapferen Widerstand leisten Jk 4, 7; 1 Pt 5, 9; Eph 6, 11. Nicht der Teufel, sondern Gott (oder Christus) als der Richter überantwortet die Gottlosen und den Teufel selbst der Strafe in der Geenna 5, 25 f.; 7, 23; 16, 27; 18, 34; 22, 13; 24, 51; 25, 41—46; 2 Th 1, 8 f. Über γέεννα s. zu 5, 25, 29. Die LA εἰς γέενναν in D, vielen Lat (nicht k), Tert. fuga 7; Scorp. 9; resurr. 35 (andere wie Iren. III, 18, 5; Ss mischen Lc 12, 5 ein; übrigens konnten die Syrer den Unterschied nicht ausdrücken), welche als Ziel und Ort des ἀπολέσαι das Hineinkommen in die Geenna vorstellt, hat etwas ansprechendes.

---

[48]) Der Text. rec. von v. 29 ist durch die Übereinstimmung der griech. Hss mit den ältesten Versionen (Ss S^1, auch Tatian, k) gesichert. Statt *ἐπὶ τὴν γῆν* wurde, vielleicht in Erinnerung an Am 3, 5, und zum Zweck der Verdeutlichung manchmal *εἰς* (mit oder ohne *τὴν*) *παγίδα* oder auch *ἐν παγίδι* citirt: Clem. hom. 12, 31; Orig. c. Cels. VIII, 70; de orat. 29, 16 (dagegen den gewöhnlichen Text exh. mart. 34 und zu Jer Threni 3, 52); Juv. II, 492 u. a. Weiter verbreitet ist der Einschub von *τῆς βουλῆς* hinter *ἄνευ*, so außer den genannten auch Iren. II, 26, 2; Tert. oftmals (Rönsch S. 96 f.); Cypr. ep. 59, 5; 65, 1. Es bedarf dieses Zusatzes nicht. Die ersterwähnte Änderung aber trägt gegen den Sinn des besser beglaubigten Textes, welcher den Fall setzt, daß ein Sperling, etwa bei großer Kälte oder infolge von Ermattung und Hunger aus der Luft, die er durchfliegt, oder von dem Zweig, auf dem er sitzt, tot zur Erde niederfällt, die andere Vorstellung des vom Vogelsteller in der Schlinge gefangenen Vogels ein cf besonders Fritzsche. — *ἀσσάριον*, griech. Form für lat. *as*, von den Juden nach der literarischen Tradition אִסָּר gesprochen, das Vierfache des *quadrans* (Mt 5, 26) und wie dieser Kupfermünze = $^1/_4$ Sesterz = $^1/_{16}$ Silberdenar. In Palästina aber hatte der Denar wegen größerer Seltenheit der Silbermünzen einen Kurs von mindestens 24 „italischen (d. h. römischen) As“ s. Zuckermann, Über talmud. Münzen und Gewichte 1862 S. 22. Schlatter, Sprache des 4. Ev S. 73 citirt aus Sifre zum Deut § 48; צִפּוֹר בְּאִסָּר „ein Vogel im Wert eines As“ im Gegensatz zum Wert der Seele. Eine ungefähre Vorstellung vom Wert eines *ἀσσάριον* gibt, daß der übliche Tagelohn eines Weinbergsarbeiters einen Denar, also 24 As betrug Mt 20, 2.

[49]) Dies fehlt in X, einigen Min und Ss, der aber auch *ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων* und *κἀγώ* in diesem Vers, nicht so v. 33, fortläßt, alles gegen Sc S^1. Die Anknüpfung durch *λέγω δὲ ὑμῖν* Lc 12, 8 ist bequemer.

Verhältnis zu Jesus entweder furchtlos zu bejahen oder feige zu verleugnen, sollen bedenken, daß Jesus vor Gott seinem Vater im Himmel sich zu denen bekennen wird, die sich vor den Menschen zu ihm bekennen,[50] diejenigen aber, die ihn verleugnen, verleugnen werde. Dem „ich kenne den Menschen nicht“ (26, 72) des Jüngers wird das „ich kenne euch nicht“ (7, 23; 25, 12) Jesu entsprechen und umgekehrt (25, 34—40). Der Wortlaut würde es gestatten, die Verheißung wie die Drohung auf die Zukunft überhaupt zu beziehen, so daß das Bekennen und Verleugnen von seiten Jesu schon während seines Erdenlebens sowie in der Zwischenzeit zwischen seiner Entrückung (9, 15) und seiner Wiederkunft (10, 23) ausgeübt würde, indem er im Gebet vor Gott als Ankläger oder Fürbitter aufträte. Daß doch nur an das Endgericht zu denken sei, ergibt sich erstens aus der Erwägung, daß Jesus seinen Jüngern nicht wohl angedroht haben kann, daß er jede einzelne Verleugnung ihres Verhältnisses zu ihm sofort durch Verleugnung seines Verhältnisses zu ihnen bestrafen werde. Erst das vollendete Lebenswerk des Menschen unterliegt dem entscheidenden Urteil Jesu und Gottes (16, 27). Dazu kommt zweitens, daß wir eben erst v. 28 (cf auch v. 23) auf das Endgericht hingewiesen wurden, und daß *ὁμολογεῖν* an sich ein einigermaßen juristischer Begriff ist und häufig von Aussagen im Gericht gebraucht wird (7, 23; AG 24, 14; 1 Tm 6, 12). Der Gedanke an den Ernst des göttlichen Gerichts, welcher den Jünger im Bewußtsein seiner Schwäche mit Schrecken erfüllen muß, ist durch v. 29—31 nur insofern gemildert, als der Nebengedanke abgewehrt ist, daß die Jünger während ihres Erdenlebens schutzlos der Gewalt böser Menschen preisgegeben seien. Die naheliegende Frage aber des gewissenhaften Jüngers, wie er trotz seiner Schwachheit und täglichen Verschuldung (6, 12 cf 9, 13) im Endgericht bestehen oder nach 5, 7 Barmherzigkeit erfahren werde, ist noch unbeantwortet und wird erst durch die Verheißung v. 31 beantwortet. Jesus will dann für die Seinigen, die ihn vor den Menschen bekannt haben, vor seinem Vater eintreten und durch sein Bekenntnis zu ihnen ein gnädiges Urteil ihnen erwirken. Auf der Verheißung, welche der Drohung vorangestellt ist, liegt der größere Nachdruck. Sie liegt auf der Linie des *μὴ φοβεῖσθε*, bedarf aber der Ergänzung durch die nachfolgende Drohung, damit für die v. 28 geforderte Furcht vor Gott Raum bleibe. Jesus stellt sich hier nicht wie 7, 21—23 und in manchen späteren Reden als den Richter des letzten Tages dar; Gott ist der Richter und

---

[50] *ὁμολογεῖν ἔν τινι* hier und Lc 12, 8, noch nicht in LXX, weil hebr. הוֹדָה (welchem *ὁμολ.* Job 40, 14 LXX; Ps 99, 4 Symmachus; Prov. 28, 13 Aquila und Theodotion entspricht) im AT nicht mit ב konstruirt vorkommt; wohl aber das entsprechende jüdisch-aram. אוֹדִי und christlich-syr. אֲוֹדִי. So auch ScSs hier.

Jesus entweder der Fürsprecher oder der Ankläger der Seinigen. Darin aber besteht völlige Übereinstimmung zwischen jener und dieser Stelle, daß das durch die Tat des Lebens bewährte Gemeinschaftsverhältnis zu Jesus die ewige Seligkeit seiner Jünger bedingt. — Unter einen neuen Gesichtspunkt wird das Verfolgungsleiden der Jünger v. 34—42 gestellt. Jesus ist nicht nur der, welcher durch die Aussendung der Apostel diese in die Lage bringt, Verfolgung zu leiden (v. 16), und als dessen Schüler und Bekenner sie von den Menschen, die ihn hassen und schmähen, verfolgt werden (v. 18. 22. 25); und sie sollen darin nicht nur eine Äußerung menschlicher Bosheit erblicken, der sie ausweichen dürfen, soweit es ohne Verleugnung der Wahrheit möglich ist (v. 17. 23), und die sie, soweit sie unvermeidlich wird, im Vertrauen auf Gottes Fürsorge und Beistand wie alles Übel in der Welt sorglos, furchtlos und geduldig ertragen sollen (v. 19. 22. 28—31), sondern sie sollen auch wissen, daß es zum Beruf Jesu gehört und in seiner Absicht liegt, den Zwiespalt in die Welt zu bringen, von welchem die Jünger so peinliche Erfahrung machen sollen. In ähnlichem Ausdruck wie 5, 17 tritt Jesus v. 34 einer den Jüngern naheliegenden Vorstellung von seinem und damit auch von ihrem eigenen Beruf entgegen.[51] Die Predigt, welche sie wie er den Menschen bringen (v. 7; 4, 17. 23), ist eine gute Botschaft von dem Reich, das allen Frommen Erfüllung ihrer Sehnsucht bringt; und die Taten, welche die Predigt begleiten, sind lauter Wohltaten. Friede sollen sie jedem Haus wünschen, das sie betreten (v. 12 f.), und Friede zu stiften soll allezeit ihr Bestreben sein (5, 9). Es scheint der Absicht Jesu zu widersprechen, daß sein Wirken einen Krieg auf Erden entzündet statt Friede zu stiften. Aber so verhält es sich nicht; den Krieg zwischen den Bekennern seines Namens und der Mehrheit ihrer Volksgenossen, welchen die Rede bis dahin vergegenwärtigt hat, und auch die schmerzlichste Zuspitzung desselben, welche darin liegt, daß die nächsten Blutsverwandten einander als Feinde auf Leben und Tod bekämpfen (v. 21), hat Jesus heraufbeschwören müssen und wollen. Die Schilderung dieses alle Bande der Familie und der Hausgenossenschaft sprengenden Kampfes v. 35 f. im Unterschied von v. 21 ist sichtlich nach Micha 7, 6 gestaltet.[52]

---

[51] Nur Sc (nicht Ss und Tat.) hat dies verwischt durch die verkürzte Form, ähnlich wie andere Zeugen zu 5, 17: „Ich kam nicht zu werfen Friede auf die Erde, sondern Trennung der Gedanken und Schwert". — Die Voranstellung des ersten *εἰρήνην* vor *ἦλθον* in Ss k h mag aus Lc 12, 51 stammen; die Stellung hinter *βαλεῖν* in der Masse der Hss aus v. 34ᵇ. Vielleicht haben ℵ, g¹q, Tert. Scorp. 10; Hil. mit der Stellung zwischen *ἦλθον* und *βαλεῖν* das Richtige.

[52] LXX *υἱὸς ἀτιμάζει πατέρα, θυγάτηρ ἐπαναστήσεται ἐπὶ τὴν μητέρα αὐτῆς, νύμφη ἐπὶ τὴν πενθερὰν αὐτῆς, ἐχθροὶ πάντες ἀνδρὸς οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.* Der griech. Mt übersetzt den letzten Satz, der Lc 12, 53 fehlt, genauer und geschickter als LXX.

Dort ist aber nicht, wie an anderen Stellen des AT's von einer durch die prophetische Predigt oder das Zeugnis der Frommen hervorgerufenen Spaltung in Israel die Rede,[53]) sondern von dem verdammungswürdigen Kampf aller wider alle, wie ihn die Selbstsucht in Zeiten sittlicher Verderbnis hervorruft. Es ist daher auch nicht die Absicht Jesu, durch Anwendung von atl Worten den Gedanken auszudrücken, daß die Jünger nur wieder ein Stück des unaufhörlichen Kampfes zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Frommen und Gottlosen erleben (cf 5, 12). Es handelt sich vielmehr um einen vorher noch nicht dagewesenen, erst von Jesus entzündeten und von ihm gewollten Kampf. Die Eigenart desselben, welche schon v. 18. 22. 32f. mehr vorausgesetzt, als ausgesprochen war, tritt v. 37 deutlich hervor. Es gilt nicht, im allgemeinen die Wahrheit oder das Recht höher achten als die Freundschaft und verwandtschaftliche Liebe derer, welche Wahrheit und Recht hassen, und darum den Krieg mit den Nächsten nicht scheuen, sondern es gilt, an der Person Jesu und dem Verhältnis, in welchem der Jünger zu ihm steht, festhalten auf die Gefahr hin, dadurch mit den nächsten Verwandten in unerbittliche Feindschaft zu geraten. Den, welcher in dem vorgestellten Fall der Entscheidung die Liebe zu Eltern oder Kindern über die Liebe zu Jesus die Überhand gewinnen läßt, erklärt Jesus seiner unwert cf 8, 21f. Durch den schon v. 25 (*οἰκιακοί* wie v. 36) vorbereiteten Gegensatz zu den Verwandten, mit welchen man durch natürliche Liebe verbunden ist, ist es veranlaßt, daß Jesus hier das richtige Verhalten zu seiner Person durch *φιλεῖν* bezeichnet, nicht durch *ἀγαπᾶν* (5, 43—46; 6, 24), weil nur jenes die, sei es auf leiblicher Verwandtschaft, sei es auf Wahlverwandtschaft beruhende herzliche Zuneigung deutlich ausdrückt.[54]) Der Nachdruck, welchen die beiden Sätze von v. 37 durch ihre Breite und Gleichförmigkeit erhalten,[55]) wird noch verstärkt durch das dritte *οὐκ ἔστιν μου ἄξιος* des übrigens neuen Satzes v. 38. Der zum Kreuzestod Verurteilte pflegte das Kreuz selbst zur Richtstätte zu tragen.[56]) Was Jesus von dem Jünger fordert, den er seiner wert achten soll, ist, daß er freiwillig das Kreuz, an welchem zu sterben er verurteilt ist, ergreife und sich auflade (16, 24), d. h. daß er sich willig zeige, den Kreuzestod zu erleiden. Indem er aber unmittelbar damit die Forderung verbindet, daß der Jünger ihm nachfolge, setzt er als bekannt voraus, daß er selbst im Tragen seines Kreuzes den Jüngern vorangehen, daß er vor ihnen und zwar gleichfalls freiwillig den Kreuzestod erleiden werde. Da nun Jesus nach Mt 16, 21; 17, 22; 20, 19 und aller sonstigen Überlieferung erst gegen Ende seines Wirkens in Galiläa und auf der letzten Reise nach Jerusalem bestimmter von den näheren Umständen seines Leidens und von der Art seines Todes geredet hat, so wird hier wieder deutlich, daß Mt die Instruktionsrede durch später gesprochene Wörte erweitert hat. Das Wort vom Kreuztragen ist erst auf grund der Passion Jesu zum allegorischen Symbol geworden; es ist ein solches auch noch nicht in dem vorliegenden Spruch, sondern vielmehr wie die Gebote 5, 22—24. 29—30. 39—42, exemplificirende Veranschaulichung der Gesinnung, welche Jesus fordert. Daß Jesus in der Tat die Bereitschaft, auch den schmerzhaftesten und schmachvollsten Tod zu leiden, meint, zeigt v. 39 cf v. 28. Wer da, wo es gilt, seine Zugehörigkeit zu Jesus (ἕνεκεν ἐμοῦ) unter dem Druck einer blutigen Verfolgung entweder zu behaupten oder zu verleugnen, seine Seele findet, d. h. mit Erfolg sein Leben zu erhalten bestrebt ist, der wird es eben damit verlieren, während der, welcher es aus solchem Anlaß verliert, es eben damit gewinnen wird. Im Vertrauen auf diese Verheißung Jesu sind seine Märtyrer in den Tod gegangen. Da aber nicht jeder Jünger Jesu in den Fall kommt, zwischen dem Tod und vollends dem Kreuzestod um Jesu willen und der Verleugnung seiner Zugehörigkeit zu Jesus wählen zu müssen, so ist es auch nicht gegen den Sinn von v. 38—39, sondern dessen von Jesus gewollte Entfaltung, daß das Beispiel von der Aufopferung des Lebens für Jesus und ebenso die Zuspitzung desselben in dem Beispiel des willigen Gangs zur Kreuzigung als Typus oder Paradigma auf das ganze Leben des Jüngers angewandt werde. Von Jesus selbst ist dies bei anderer Gelegenheit mehr als einmal geschehen.[57]) Wieder wie v. 15. 22. 23. 28. 32f. ist die Rede bei der letzten Entscheidung aller Lebenswege angelangt. Während aber v. 33 die drohende Aussicht auf die Verwerfung der Treulosen der Verheißung des Lohnes für die Treuen folgte, bildet diesmal die Verheißung des ewigen Lebens als Lohn der Aufopferung für Jesus den Schluß. Wenn von da noch einmal zu der Gegenwart zurückgekehrt wird, in welcher die Apostel ihren entsagungsvollen und gefahrvollen Dienst zu erfüllen haben v. 40—42, so geschieht es doch nur, um auch in das Dunkel dieser Zeit ein erfreuliches Licht fallen zu lassen, welches aber diesmal nicht wie v. 29—31 aus dem Glauben an die alles umfassende göttliche Weltregierung, sondern aus dem besonderen Beruf der Apostel abgeleitet wird. Und es geschieht diesmal nicht, wie v. 15 durch den Hinweis auf die Strafe derer, welche die Apostel abweisen, sondern durch den Hinweis auf den Lohn derer, welche sie aufnehmen. Da die Rede keine anderen Zuhörer hat, als die Apostel, kann dieser Redeschluß auch nicht dazu dienen, andere Menschen zu freundlicher Aufnahme der Apostel zu ermuntern, sondern die Apostel selbst zu ermutigen durch Erweckung des Gefühls davon, wieviel sie in Gottes Augen gelten und wie sehr auch ihr äußeres Wohl und Wehe Gotte am Herzen liegt. Wie Gott die Aufnahme, die sie finden, beachte, beurteile und vergelte, will darnach bemessen sein, daß sie als Abgesandte Jesu seine Vertreter sind (s. oben S. 391 A 7), und daß Jesus wiederum als der *ἀπόστολος* Gottes[58] dessen Vertreter ist. Wie daher Gott das Verhalten der Menschen zu Jesus so ansehen und vergelten wird, als ob es unmittelbar ihm selbst erzeigt wäre (cf Jo 5, 23), so Jesus das Verhalten der Menschen zu seinen Aposteln als ein ihm selbst erzeigtes. Diese unausgesprochene Folgerung ist vorausgesetzt, wenn v. 41f. die Größe des Lohnes, welchen freundliche Aufnahme der Apostel finden soll, veranschaulicht wird. Trotz der allgemeinen Fassung dieser Sätze wollen sie sofort und nicht erst bei dem Eintritt des Demonstrativs *τούτων* auf die Apostel angewandt sein. Sie haben einen Beruf, welcher sich dem der Propheten vergleicht cf 5, 12, und ihr Verhältnis zu Jesus, um dessentwillen sie alles zu tun und zu leiden bereit sein sollen (v. 18. 32. 39), ist die gerechte Sache, die schließlich nicht unterliegen kann (5, 10 = 5, 11), und in diesem Sinn sind sie als Vertreter der *δικαιοσύνη* selbst *δίκαιοι*. Die Verheißung lautet nun dahin, daß wer einen Propheten, wie sie es sind, daraufhin, daß er ein Prophet ist, und einen Gerechten, wie sie es sind, daraufhin, daß er dies ist,[59] freundlich aufnimmt, den gleichen Lohn empfangen soll, wie der Prophet und der Gerechte selbst. Nicht von jeder Betätigung der Menschenliebe gegen Propheten und Gerechte, sondern von einer solchen, die auf der Erkenntnis und Anerkennung ihres von Gott verliehenen Berufs und der durch sie vertretenen gerechten Sache beruht, ist die Rede. Sie kann nur geübt werden von solchen, welche das Wort der Propheten im Glauben aufnehmen und die gerechte Sache, welche die Gerechten vertreten, in Liebe zu der ihrigen machen. Diese werden dadurch nicht Propheten oder Apostel, aber sie beteiligen sich durch deren äußere Unterstützung an dem Werk der Apostel (3 Jo 8) und betätigen die Gesinnung, an welcher die Seligkeit hängt. Der besondere Beruf, welcher die Apostel auszeichnet, begründet keine wesentliche Verschiedenheit des Lohnes. Dies wird hier nicht wie 19, 27—20, 16 zu dem Zweck gelehrt, der Lohnsucht der Apostel entgegenzutreten, sondern um ihnen empfindlich zu machen, wie hoch jede Freundlichkeit, die man ihnen erweist, von Gott wird geschätzt werden. Eben diesem Zweck dient es, daß v. 42 auch einer geringsten, mühelosen und kostenlosen Wohltat, die man ihnen als Jüngern erweisen wird, mit feierlicher Versicherung der gebührende Lohn verheißen wird. Daß diesmal nicht wieder der Lohn des Wohltäters dem des Empfängers gleichgesetzt wird, ist darin begründet, daß hier überhaupt nicht der Gegensatz zwischen Geber und Empfänger, sondern der zwischen der Geringfügigkeit der Gabe und der Unausbleiblichkeit des Lohnes zum Ausdruck kommt.[60]) Dem entsprechend werden auch die Apostel nicht nach ihrem Amt bezeichnet, sondern nur nach ihrer Eigenschaft als *μαθηταί* und außerdem unter Hinweis auf die anwesenden, den Meister bei dieser Rede umgebenden Personen als „diese geringen Leute“. So können sie schon wegen des auf sie, wie sie jetzt

---

[53]) Z. B. Ps 27, 10; 41, 10 (Jo 13, 18); 69, 9f.; Jes. 66, 5.

[54]) Hierüber mehr zu Jo, bei dem das Bewußtsein des Unterschiedes besonders deutlich wird cf Jo 21, 16f.

[55]) Nur wegen des Homöoteleuton ist in BD (nicht in Ss Sc und Lat) *καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν-ἄξιος* ausgefallen.

[56]) Cf Jo 19, 17; Mt 27, 32; Mr 15, 21; Lc 23, 26, als feste Regel erwähnt Plut. sera num. vind. 9 p. 544; Artemid. oneicocr. II, 56 *ὁ μέλλων αὐτῷ* (sc. *τῷ σταυρῷ*) *προσηλοῦσθαι πρότερον αὐτὸ βαστάζει.* Plauti fab. deperd. ed. Leo p. 30: *Patibulum ferat per urbem, deinde adfigatur cruci.* Der Wechsel zwischen *patibulum* und *crux* ist hier wohl nur durch das Metrum veranlaßt. Cf übrigens Pauly-Wissowa IV, 1731.

---

[57]) So Mt 16, 24f. (= Mr 8, 34f.; Lc 9, 23f.) erstens dadurch, daß die allgemeinere Forderung der Selbstverleugnung vorangestellt wird, zweitens dadurch, daß statt des tatsächlichen Gewinnens oder Erhaltens des Lebens (ὁ εὑρών) das Erhaltenwollen genannt wird, am deutlichsten aber Lc 9, 23 durch den Zusatz καθ᾽ ἡμέραν (cf die ähnliche Verallgemeinerung Lc 11, 3 und zur Sache, was der Lehrer des Lc schreibt Rm 8, 36; 1 Kr 15, 31; 2 Kr 4, 10—18). Ähnlich in anderem Zusammenhang Lc 17, 33; Jo 12, 25. Daneben aber steht Jo 13, 36—38; 21, 18f. die buchstäbliche Verwirklichung der nur Mt 10, 38 in voller Schroffheit belassenen Forderung im Einzelfall des Petrus.

---

[58] So hier zum ersten Mal bei Mt cf 15, 24; 21, 37 als Korrelat des *ἦλθον* 5, 17; 9, 13; 10, 34. Abgesehen von Jo cf Hb 3, 1; Clem. I Cor. 42, 1.

[59] Dem *εἰς ὄνομα μαθητοῦ* v. 41 entspricht Mr 9, 41 *ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστέ* (so mit ABC*, SsS¹ Arm ohne das unerträgliche *μοῦ* vor *ὅτι*). Abgesehen von diesem, der späteren Redeweise der Gemeinde (Rm 8, 9; 1 Kr 3, 23; 2 Kr 10, 7) entlehnten Ersatz für den Jüngernamen, könnte diese Parallele den Gedanken nabelegen, daß בְּשֵׁם zu grunde liege (so Schemtob cf SsScS¹) welches Mt je nach dem Zusammenhang oder nach Laune durch

---

ἐν ὀν. 21, 9, *τῷ ὀν.* 7, 22, *ἐπὶ τῷ ὀν.* 18, 5; 24, 5 oder *εἰς ὄν.* 10, 41; 18, 20; 28, 19 übersetzt hätte. Da aber לְשֵׁם oder לְשׁוּם in der Bedeutung „in Rücksicht auf“ oder „in Berücksichtigung der Eigenschaft eines Dings als“ in der Sprache des Talmud sehr gebräuchlich ist (Schöttgen I, 108; Wettstein zu St.; Wünsche, Beitr. 142; Dalman, Worte Jesu 100f.), so wird eben dies zu grunde liegen. Es ist synonym mit dem mehr griechischen *εἰς λόγον* c. gen. Ign. Smyrn. 10, 1; Philad. 11, 2.

[60]) Das *μόνον*, an dessen Echtheit (om. D, Ss Sc, vielleicht auch Cypr. test. III, 1, aber nicht kbg^1 etc.. auch nicht Kop) nicht zu zweifeln ist, da es leichter nach Mr 9, 41 gestrichen als eingetragen wurde, ist zum vorigen zu ziehen (gleiche Wortstellung 5, 47; 21, 19); denn zu *εἰς ὄν. μαθ.* gezogen, würde es nicht, was ja an sich möglich wäre, den Jünger als den Geringeren dem Propheten und dem Gerechten gegenüberstellen, sondern in unbegreiflicher Weise betonen, daß die Wohltat nur dann Wert habe, wenn sie aus keinem anderen Grunde, als in Rücksicht auf die Eigenschaft des Durstigen als Jünger erwiesen werde cf *μόνον* 1 Kr 7, 39. — Mit D, den ältesten Lat (kab Cypr.), Ss Sc, (s. auch den Apparat zu S^1) Kop wird das anakoluthische *ἀπόληται ὁ μισθὸς αὐτοῦ* zu lesen sein, welches jeder Schulmeister korrigiren mußte.

sind, hinweisenden *τούτων* nicht in Rücksicht auf die Notlage genannt sein, in welche sie später durch Ausübung ihres Berufs kommen werden. Es ist auch nicht aus 18, 6. 10 zu schließen, daß die mit dem Glauben an Jesus gegebene Demut vor Gott und Menschen gemeint sei (5, 3), oder gar an Groß und Klein im Himmelreich zu denken (5, 19; 11, 11; 18, 1—4). Vielmehr vom Standpunkt der nicht zu den Jüngern gehörigen Menschen, die ihnen Wohltaten erweisen oder verweigern, also nach dem Maßstab natürlicher Betrachtung sind sie geringe oder, wie wir auch sagen, kleine Leute. Sie gehören nicht zu den großen Herren (20, 25 *οἱ μεγάλοι*), denen jedermann gerne sich gefällig zeigt, sondern, wenn auch sociale Unterschiede unter ihnen bestehen oder im Lauf der Zeiten sich entwickeln mögen, so daß man von Geringsten unter den Geringen reden kann (25, 40. 45), sind sie doch im großen und ganzen Leute ohne Macht, Ansehen und Reichtum, welche der natürliche Mensch geneigt ist, verächtlich zu behandeln cf Jk 2, 1—7; 1 Kr 1, 26—28. Aber wie hoch sind sie in Gottes Augen geachtet, und wie sorglos auch in bezug auf ihr leibliches Wohlsein dürfen sie sein, wenn jede kleinste Wohltat, die ihnen erwiesen wird, ihres Lohnes von Gott gewiß ist! — Mit den gleichen Worten wie der Abschluß der ersten großen Rede 7, 28 wird der dieser zweiten 11, 1 ausdrücklich angemerkt, aber nicht um eine Beschreibung des Eindrucks der Rede oder der Ausführung der darin enthaltenen Aufträge (cf dagegen Mr 6, 12. 30) anzuknüpfen, sondern um zu sagen, daß Jesus den Ort, wo er seinen 12 Jüngern diese Anweisungen gegeben, verließ, um wie bisher in den Städten Gäliläas zu lehren und zu predigen. Nicht um seinerseits zu ruhen und statt seiner hat er die Zwölfe ausgesandt, sondern um die Arbeitskräfte für das große Werk zu vervielfältigen 9, 37f. In abgekürzter Form kehrt die Schilderung von 9, 35 und 4, 23 wieder, und nachdem nun auch der letzte Punkt des einleitenden Programms, die Heranziehung der von Jesus dazu berufenen Männer zur Mitarbeit (4, 18—22) zur Darstellung gekommen ist, ist der Abschluß des mit 4, 12 Begonnenen erreicht.

IV. Die verschiedenartige Aufnahme des bisher geschilderten Wirkens Jesu 11, 2—14, 12.

1. Die Anfechtung des Täufers 11, 2—19. Ohne jede Anknüpfung an irgend ein einzelnes vorher berichtetes Ereignis wendet sich Mt von dem 4, 12—11, 1 geschilderten Wirken Jesu zu der Person des Johannes und dem Eindruck, welchen dieser davon empfing, um hieran weiteres anzuschließen. Neben der Ähnlichkeit von 11, 2 mit 4, 12 ist der Unterschied nicht zu übersehen. Da wir durch 11, 1 ebenso wie durch 9, 35 ff. und

4, 23—25 keine andere Vorstellung von Zeit und Ort gewinnen, als daß Jesus sich an den verschiedensten Orten Galiläas aufhielt und seit geraumer Zeit an der Arbeit war, so bleibt auch völlig unbestimmt, wo und wann das 11, 2 ff. Berichtete sich zugetragen.[1]) Die Kunde von dem Wirken Jesu, welche zu dem im Kerker liegenden Joh. drang, veranlaßte diesen, einige Schüler zu Jesus zu senden und durch diese Boten ihm die Frage vorzulegen: Bist du der Kommende, oder sollen wir auf einen anderen warten? Daß Mt, welcher Jesum in der Erzählung sonst stets mit seinem Eigennamen nennt, statt dessen *τοῦ Χριστοῦ* schreibt,[2]) erklärt sich ebenso wie 1, 18 aus der Absicht, kurz und kräftig auszudrücken, daß die Tatsachen, um die es sich handelt, ihn als den Messias kennzeichneten. Unter *τὰ ἔργα* aber sind nicht die Taten im Unterschied von den Reden zu verstehen (23, 3), sondern das gesamte Verhalten in seiner Mannigfaltigkeit (5, 16; Jo 3, 19; Rm 2, 6), in dessen Beschreibungen Mt gewöhnlich die Predigt der Heiltätigkeit voranstellt 4, 23; 9, 35 oder auch die Predigt allein nennt 11, 1, wie sie denn auch in der Antwort Jesu eine bedeutsame Stelle einnimmt 11, 5. Während Mt die Würde, als deren Inhaber sich Jesus durch sein bisher beschriebenes Wirken erwiesen hat, durch den längst feststehenden Titel *ὁ Χριστός* ausdrückt (cf besonders 2, 4), läßt er den Täufer, der auch in seiner öffentlichen Predigt diesen Titel vermieden zu haben scheint (s. oben S. 139 ff.), denselben Gedanken in Anlehnung an die Art, wie er von dem zukünftigen Gründer und König des Himmelreichs geredet hatte (3, 11; Mr 1, 7; Lc 3, 16; Jo 1, 27), durch *ὁ ἐρχόμενος* ausdrücken: der kommende Mann, der große Erwartete. Mochte sonst auch von anderen erwarteten Persönlichkeiten ähnlich geredet werden (Mt 11, 14; 17, 10 f.; Jo 6, 14), so war doch im Munde des Täufers der Ausdruck unzweideutig; denn er hatte nur von einem geredet, der bereits auf dem Wege sei, welchen Joh. ihm bahnen sollte. In seiner Doppelfrage spricht sich der Zweifel aus, ob er bisher mit Recht angenommen habe, daß Jesus dieser sei, oder ob er sich in ihm getäuscht habe. Vermöge einer nicht aus der Bibel zu bestätigenden Vorstellung vom religiösen Zustand der Propheten hat man sich von altersher nicht in den klaren Sinn der Erzählung finden können und angenommen, daß der

---

[1]) Auch Lc 7, 18—35 sagt darüber nichts. Da dort ebenso wie Mt 11 die Apostel nicht als anwesend erwähnt sind, so ist möglich, daß die Boten des Johannes zur Zeit der Predigtreise der Apostel zu Jesus kamen.

[2]) Daß D Sc dafür *Ἰησοῦ* und Ss in seiner Weise, aber ganz gegen den Stil des Mt *τοῦ κυρίου* haben, bedeutet nichts; ebensowenig, daß die jüngeren Hss *δύο* aus Lc 7, 18 für *διά* setzten, zumal die hebraisirende Konstruktion *πέμψας διὰ τ. μ. αὐ. εἶπεν* (cf 2, 16; 14, 10; Jo 11, 2; Ap 1, 1, Bd IV, 469 und Schlatter S. 108 zu Jo 11, 2) befremdete. Zum Artikel bei *μαθ.* cf oben zu 9, 11. 14.

Täufer durch seine Botschaft nicht seinem eigenen Zweifel Ausdruck gebe, sondern nur seine mißgünstig auf Jesus blickenden und von ihm sich fernhaltenden Schüler zum Glauben an Jesus habe führen wollen.[3]) Nach v. 2 sind die Schüler des Joh. nur das Sprachrohr, durch welches der Meister selbst zu Jesus redet, und nach v. 4 = Lc 7, 22 sagt Jesus ausdrücklich, daß seine Antwort auf die Frage nicht den Boten, sondern ihrem Meister gelte. Diesem gilt also auch die zarte Warnung v. 6, und nur unter dieser Voraussetzung ist die Rede v. 7—19 verständlich. Ebenso unhaltbar war die Folgerung der Marcioniten, daß Joh. Jesum niemals als den israelitischen Messias erkannt habe,[4]) und die Ansicht der Kritiker seit Strauß, daß in der Frage des Täufers eine erste Ahnung, daß Jesus vielleicht der Messias sei, zum Ausdruck komme, daß also Mt 3, 13—17 und alle im 4. Ev aufbewahrten Zeugnisse des Täufers ungeschichtlich seien. Wenn die Kunde von den Taten Jesu in Joh. die Vermutung erregte, daß Jesus der Messias sei (cf 12, 23), so befand er sich auf dem richtigen Weg und bedurfte nicht der Warnung vor dem Anstoßnehmen v. 6, sondern der Ermutigung. Es ist auch nicht abzusehen, was der erneute Hinweis auf dieselben Taten, die schon im Begriff gewesen wären, ihn vom Nichtglauben zum Glauben zu führen, zur Förderung dieser Entwicklung beitragen sollte. Wie aller Glaube, so ist auch der auf besonderer Offenbarung beruhende Glaube des Propheten nicht ein unveräußerliches Wissen, welches man nur zugleich mit dem Leben oder mit dem Verstand verliert, sondern ein in beständigem Ringen mit der widersprechenden Wirklichkeit sich behauptendes Ergreifen und Festhalten des Unsichtbaren oder des noch nicht Wirklichen (Hb 11, 1. 27), und auch die Gabe der Prophetie ist nicht eine Fertigkeit, die, einmal erworben, jeder Zeit zur Verfügung steht, sondern eine Wirkung des Geistes, welcher gibt und nimmt, emporträgt und sinken läßt, wie und wann er will. So gewiß der Täufer nach der Darstellung des Mt und des Lc wie des Jo seit der Taufe Jesu diesen als den von ihm verheißenen Reichsgründer erkannt haben muß, und so begreiflich es ist, daß die Zuversicht, mit welcher er von Anfang an die Nähe des Kommenden bezeugt hatte (3, 10—12), hiedurch gesteigert wurde und gelegentlich in deutlichem Hinweis auf Jesus zum Ausdruck kam, so begreiflich ist auch, daß er sich in das Wirken Jesu nicht sofort zu finden wußte. Er hatte im Geiste gesehen und in prophetischer Begeisterung verkündigt, daß das Gericht unmittelbar bevorstehe, und daß durch den Kommenden auf den Trümmern der alten Welt, deren widerstrebende Elemente er dem Verderben übergeben sollte, eine neue Weltordnung aufgerichtet werde. Nun hörte er, daß seit seiner Verhaftung Jesus in Galiläa wesentlich die gleiche, nur vorbereitende Predigt halte, wie er selbst (4, 17. 23). Er hörte auch von Heilungstaten, welche das Volk noch mehr als die Predigt anstaunte (9, 33; 7, 28). Aber Elias und Elisa hatten keine geringeren Taten getan; und die Wohltaten, welche dadurch den einzelnen Leidenden zu teil wurden, hatten doch keine Ähnlichkeit mit dem Feuer des Gerichts und dem Geist neuen Lebens, wodurch der starke kommende Mann der Welt eine neue Gestalt geben sollte. Der zweite Elias (s. oben S. 132) brauchte sich nicht zu schämen, daß auch ihm, wie einst seinem Vorbild (1 Reg 19, 10—18), jetzt in der unfreiwilligen Untätigkeit und aussichtslosen Kerkerhaft der Boden unter den Füßen wankte, auf welchem er voll Geist und Kraft, gehoben durch eine beispiellose Wirkung auf die Gemüter des ganzen Volks, vom nahen Himmelreich und seinem Gründer gepredigt hatte. Es kommt ihm der Gedanke, daß Jesus so wie er selbst doch nur ein Vorläufer des noch größeren Reichsgründers, ein auf Elias folgender Elisa sei. Wie er diesen Gedanken mit den ihm früher zu teil gewordenen und damals ihn überzeugenden Offenbarungen auszugleichen gedachte, oder mit der Tatsache, die ihm zu Ohren gekommen sein muß, daß Jesus sich als den Davidssohn anrufen ließ (9, 27), ohne dagegen zu protestiren (cf dagegen Lc 3, 15f.; Jo 1, 20; 3, 28), das ist für jeden, der weiß, was der Zweifel ist, eine gegenstandslose Frage. Eben das Unvermögen, die mit einander streitenden Gedanken zu harmonischer Einheit zusammenzufassen, ist der Zweifel, und aus diesem herauszukommen, ist der Zweck der Sendung des Täufers. Dies beweist auch, daß der Zweifel noch nicht den Glauben in ihm ausgerottet hat. Sein Zutrauen zu Jesus ist noch unerschüttert. Jeder Verdacht, daß Jesus entweder ein Schwärmer oder ein Betrüger sei, liegt ihm ferne. Von der Antwort Jesu soll es abhängen, wie er fortan von ihm denken werde. Das kurze Entweder — Oder seiner Frage spiegelt die Ungeduld, aber auch das Vertrauen des Freundes wider. Ob er auch dachte, Jesum dadurch zu entschiedenerem Auftreten anzuregen, erscheint zweifelhaft. Die Antwort Jesu gilt nur dem Zweifler, der in Gefahr ist, an seiner eigenen Überzeugung, daß Jesus der Reichsgründer sei, und damit an der vollen Wahrheit seines eigenen

---

[3]) So Hil. Ephr. Ambros. zu Lc 7, 19, Chrys. Hier. Op., auch noch Calvin, der das selbstverständlich Richtige *valde absurdum* nennt. Daneben läuft bei den Alten von Orig. an (zu 1 Sam 28 berl. Ausg. vol. III, 290 f.; tom. VI, 37 in Jo cf Hier. ep. 121, 1 ad Algas.) die Meinung her, das Joh., welcher auch im Hades der Vorläufer Christi werden sollte (cf Hippol. de Antichr. 45) in bezug hierauf angesichts seines nahen Todes gefragt habe, ob Jesus auch dorthin kommen werde, oder ob die Toten auf einen anderen Retter warten sollen. Gelegentlich wurden auch beide Mißdeutungen vereinigt: Adam. dial. p. 50 berl. Ausg. Sehr viel richtiger verstand Tert. c. Marc. IV, 18.

[4]) Adamant. dial. l. l. — Strauß I, 379—386; Weizsäcker 320 u. a., mehr vermittelnd Keim II, 357 u. a. bis heute.

Prophetenberufs irre zu werden. Dem Freund im Gefängnis, der von alle dem, was Mt 4, 12—11, 1 dargestellt ist, nur durch Hörensagen erfahren hat, sollen seine Boten melden, was sie mit eigenen Ohren Jesum sprechen hören, worin sowohl Predigt und Lehre, als heilkräftige Worte zusammengefaßt sind, und was sie mit eigenen Augen ihn tun sehen v. 4. Dies setzt voraus, daß sie eben jetzt Gelegenheit hatten, Jesus in seiner mannigfaltigen Tätigkeit zu beobachten, wenn auch nicht von allem einzelnen, was Jesus v. 5 namhaft macht, eben jetzt ein Beispiel ihnen vor Augen trat.⁵) Den unmittelbaren Eindruck, welchen sie dadurch empfangen, sollen sie ihrem Meister vermitteln. Indem Jesus diesen hiedurch auf dieselben *ἔργα* hinweist, welche ihn so wenig befriedigt hatten, gibt er ihm zu bedenken, daß er dieses Wirken Jesu bisher einseitig betrachtet habe. Wenn der Blick des Joh. an der Unähnlichkeit des Wirkens Jesu mit seiner Vorausverkündigung vom Tun seines größeren Nachfolgers haften blieb und er den wesentlichen Unterschied desselben von seiner eigenen Wirksamkeit übersah, so hebt Jesus gerade diesen Unterschied hervor, indem er ihm zuerst seine Wundertaten bis zur Auferweckung von Toten hinauf vorhält. Für Joh., der keine einzige Tat dieser Art getan hatte (Jo 10, 41), sollten diese *δυνάμεις* (7, 22; 11, 10) in ihrer Massenhaftigkeit und Größe ein Zeugnis dafür sein, daß allerdings ein großer Fortschritt geschehen sei, seit Jesus den Täufer abgelöst hatte, der Fortschritt vom Wort zur Tat. Und neben den Taten stand eine Predigt, die trotz der unverkürzten Wiederaufnahme der Predigt des Joh. durch Jesus eine andere geworden war. Nicht die Donnerrede vom Gericht, welche die Selbstgerechten straft und die Gottvergessenen aufschreckt, sondern die frohe und trostreiche Botschaft, welche die Demütigen aufrichtet, ist ihr Grundton geworden.⁶) Und wie Jesus sein Wirken in Predigt und Wundertaten mit Worten beschreibt, die teils wörtlich, teils sehr ähnlich in zwei großen Weissagungen vom Heil der Endzeit zu lesen waren,⁷) so konnte er erwarten, daß der in den Ge-

---

[5]) Cf Lc 7, 21f. Mt unterläßt es auch hier (cf 9, 2) die äußeren Umstände, welche die mitgeteilten Worte voraussetzen, zu schildern, hier also etwa zu sagen, daß die Boten Jesus von Hilfsbedürftigen umringt und vollbeschäftigt fanden, so daß sie eine Weile zuschauen und warten mußten, ehe sie Frage und Antwort mit Jesus austauschen konnten.

[6]) Die Voranstellung des *πτωχοὶ εὐαγγ.* vor die Totenerweckungen in Sc und die Weglassung in Ss sind leicht erklärliche Willkürlichkeiten. Auch der Ausfall der *χωλοί* nur in D ist vielleicht absichtlich s. oben S. 397.

[7]) Jes 61, 1 nennt als die erste der Aufgaben des mit dem Geist gesalbten Knechtes Jahves לְבַשֵּׂר עֲנָוִים, LXX *εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς* cf Lc 4, 18 und über *πτωχός* oben zu 5, 3. Der Anfang von Jes 61, 1 konnte den Täufer an die Taufe Jesu erinnern und, was Jes 61, 2 von einem Gnadenjahr Jahves und einem Tag der Rache Gottes gesagt ist, an seine eigene Predigt. Auch in der Nähe der anderen hier anklingenden Stelle Jes 35, 5f.

danken der alten Propheten lebende Täufer sich dadurch an jene Weissagungen erinnern lasse und aus der Vergleichung des Wirkens Jesu mit den prophetischen Bildern erkenne, daß Jesus auf dem rechten Wege zur Erfüllung aller Verheißungen, auch der eigenen Weissagung des Joh., sich befinde. Das Jesus alle aufgezählten *ἔργα* nicht als seine eigenen Taten, sondern als Vorkommnisse der Gegenwart und Zeichen der Zeit beschreibt, könnte darin begründet sein, daß bereits eine gleichartige Tätigkeit der Apostel zu berücksichtigen war cf 10, 8. Da aber dieselbe unpersönliche Ausdrucksweise v. 20—24 wiederkehrt, und da diese Erklärung für den Leser des Parallelberichts Lc 7, 22 unbrauchbar ist, weil dort erst später von Heiltätigkeit der Jünger berichtet wird Lc 9, 1. 49; 10, 17, so haben wir hierin vielmehr einen Ausdruck der demütigen, allem prahlerischen und lärmenden Auftreten abholden Gesinnung Jesu zu erkennen. Er zeigt sich auch hierin als den Knecht Gottes, dessen erste Aufgabe es ist, den Armen das Ev zu predigen Jes 61, 1 cf Mt 8, 17; 12, 17—21. Erst in dem letzten Satz seiner Antwort v. 6, welcher durch das anknüpfende *καί* und die in selbständigen Makarismen nicht gebräuchliche Kopula *ἐστίν* (5, 3—10; 13, 16; 24, 46; Lc 11, 27; Jo 20, 29) mit den vorigen Sätzen in gleiche Linie gestellt ist, spricht Jesus von seiner Person, auf welche sich die Frage des Täufers bezogen hatte. Es gehört zur Charakteristik der Gegenwart, in welche Joh. sich nicht zu finden wußte, daß der und nur der, welcher sich an Jesus nicht ärgert, selig zu preisen ist. Damit ist erstens gesagt, daß allerdings, wie auch der Täufer voraussetzte, Jesus der die Gegenwart beherrschende Mittelpunkt sei; zweitens, daß das bisherige Wirken Jesu, wie das Beispiel des Joh. zeigte, in der Tat darnach angetan sei, auch den Frommen einen Anstoß zu bereiten, welcher sie in die Gefahr des Strauchelns bringt; drittens aber auch, daß die lebendige Anschauung des Wirkens Jesu, die Betrachtung desselben im Licht der Weissagung und das eigene Zeugnis Jesu geeignet sei, den Frommen, die wie Joh. auf ihn ihre Hoffnung gesetzt hatten und das Vertrauen zu seiner Wahrhaftigkeit noch nicht verloren haben, über den Anstoß hinwegzuhelfen. Der Begriff des *σκανδαλίζειν* (s. zu 5, 29) schließt die vorhin erwähnten Mißdeutungen der ganzen Erzählung aus und verbürgt die gegebene Erklärung. Joh. war in die durch *σκανδαλίζεσθαι* bezeichnete

---

ist zur Ermutigung der Wankenden und Verzagten von dem Kommen Gottes zu Rache und Heil die Rede 35, 3f. Ob der Prophet (cf auch Jes 29, 18f.; 42, 7. 16. 18) die Worte „blind, taub, lahm, stumm“ eigentlich oder bildlich gemeint hat, kann hier unerörtert bleiben. Mt jedenfalls hat sie eigentlich verstanden. So wollte aber auch Jesus verstanden sein; denn die geistlichen Wirkungen, deren Bild die Heilungen und Totenerweckungen sein sollen (Wellh. S. 53), sahen und hörten die Boten nicht, und sie konnten dem Joh. am wenigsten über das *σκάνδαλον* hinweghelfen.

innere Krisis eingetreten, er wankte bereits; aber die Hand Jesu, die er bittend und fragend ergreift, versagt sich ihm nicht, sondern richtet ihn auf. Wir haben keinen Grund zu bezweifeln, daß dies gelungen sei. Schonender konnte Jesus nicht antworten, cf dagegen 15, 12f. Dies tritt um so bedeutsamer hervor, wenn man sich vergegenwärtigt, welchen Schaden die im Beisein einer Volksmenge (v. 7) an Jesus gerichtete Frage der Boten des Joh. der ferneren Wirkung Jesu auf das Volk bringen konnte. Anstatt im Unmut eine harte Antwort zu geben, gibt Jesus die denkbar zarteste, und anstatt den bösen Schein, welcher durch die Zweifelsfrage des großen Propheten auf seine eigene Person fiel, zu verscheuchen, zeigt Jesus v. 7—15 sich bemüht, den üblen Eindruck, welchen das Schwanken des Joh. auf dessen Beurteilung seitens des Volks machen konnte, zu verwischen.8) Sofort nach Abfertigung der Boten des Joh., noch während man sie fortgehen sieht, ergreift Jesus das Wort zu einer Rede an das Volk über Joh. Von der Gegenwart zurück weist er in die Zeit, da Joh. am Jordan mit größter Kraft und Wirkung predigte und taufte. Mag v. 9 *προφήτην ἰδεῖν* 9) von Mt geschrieben oder ursprüngliches *ἰδεῖν προφήτην* von verständigen Textrecensenten so umgestellt sein, jedenfalls sollen diese Worte zusammen eine zweite Frage neben *τί ἐξήλϑατε* bilden. Dann wird aber auch v. 7 *ϑεάσασϑαι* und v. 8 *ἰδεῖν* trotz der Voranstellung vor das Objekt als Anfang einer zweiten Frage, und *τί* allemal als „warum“ zu fassen sein. Im anderen Fall würde als selbstverständlich vorausgesetzt, daß das Volk zu Joh. hinausströmte, um dort etwas zu sehen, während es doch vielmehr galt, seine Predigt zu hören und seine Taufe zu empfangen. Um dem Volk die geschichtliche Größe des Joh. zum Bewußtsein zu bringen, appellirt Jesus an das eigene Bewußtsein der Hörer und fragt dreimal, was sie damals bewogen habe, aus allen Teilen des Landes (3, 5) und, wie wir hier hören, auch aus Galiläa in die Einöde am Jordan hinauszuziehen. Es war doch wohl etwas anderes, als der Wunsch, das nichtssagende Schauspiel zu sehen, das dort immer zu sehen ist: Schilfrohr vom Winde geschüttelt. Unbeschadet der schon durch diese Paraphrase gerechtfertigten eigentlichen Bedeutung von *κάλαμον κτλ.* ist doch unverkennbar, daß das wirkliche Rohr des Jordan als symbolischer Ausdruck für den schwanken-

---

8) Ein Gegenstück zu der selbstlosen Rede des Täufers Jo 3, 27—36.

9) So א*BZ, Orig. tom. 10, 22 in Mt; nur א auch v. 8 *ἄνϑρωπον ἰδεῖν* s. Tischend. Corrig. vor vol. I p. XVII und die Ausg. des Cod. Sin. von 1863. Die unvollkommene oder ganz fehlende Interpunktion der Alten läßt es meist im unklaren, wie die alten Übersetzer und Ausleger die Sätze abgeteilt haben wollten. Richtig z. B. Hier. *Quid, inquit, existis in desertum? Numquid ad hoc ut hominem videretis, calamo similem?* Unter den Neueren cf Fritzsche, der mit Recht die Härte der Wortstellung gegen die Verbindung von *ϑεάσασϑαι* mit dem vorigen geltend macht.

den Charakter dient, welchen Joh. eben jetzt zu zeigen schien; es hätten nicht ebensogut die Bäume am Ufer oder die Fische im Wasser oder das Spiel der Wellen genannt werden können. Was das Volk damals wirklich zu Joh. hinausführte, war vielmehr die allen sich aufdrängende Erkenntnis, daß endlich einmal wieder ein echter Prophet aufgetreten sei, und das Verlangen, Gottes Willen durch ihn zu erfahren. Das soll das Volk jetzt nicht vergessen. Joh. gleicht auch jetzt nicht dem Schilfrohr, das jeder Luftzug ins Schwanken bringt, sondern eher noch, was jedoch Gott verhüten wird, der Eiche, welche der Sturm entwurzelt.10) Allerdings wollte alles Volk damals nicht bloß hören und getauft werden, sondern auch den berühmten Mann sehen.11) Aber was sie in der Einöde suchten und fanden, war doch nicht ein feingekleideter Weltmann, wie man sie an den Fürstenhöfen findet, sondern der Prediger in der Wüste, der durch sein rauhaariges Gewand wie durch den Ort seines Auftretens seine Gleichgiltigkeit gegen allen Glanz des irdischen Lebens und seinen schroffen Gegensatz zur Wirklichkeit der damaliligen Zustände im Lande Israels sinnbildlich darstellte.12) Daß er diesen Charakter auch jetzt nicht verleugnet habe, brauchte nicht erst nachgewiesen zu werden. Die Tatsache, daß er wegen seines mutigen Protestes gegen die Unsittlichkeit des verweichlichten Landesfürsten im Gefängnis lag (4, 12; 11, 2; 14, 3—11), zeugte laut genug für seine Unbeugsamkeit. Während die erste und die zweite zweiteilige Frage in je ihrem zweiten Teil einer ausdrücklichen Verneinung nicht bedurften, legte die zweite Hälfte der dritten Frage v. 9 den Hörern die rechte Antwort in den Mund: einen Propheten zu sehen, ist das Volk damals in großen Haufen zu Joh. hinausgezogen. Indem Jesus seinerseits dies als ausreichenden Grund der großen Bewegung gelten läßt und durch sein Urteil bestätigt, gewinnt er den Übergang zu seiner eigenen, über die allgemeine Volksmeinung hinausgehenden Beurteilung des Täufers: „Ja, sage ich euch, (einen Propheten) und mehr als einen Propheten.“ Von *ἀμήν, λέγω ὑμῖν* unterscheidet sich der hiesige Ausdruck dadurch, daß *ναί* ein die vorangehende Frage beantwortendes (9, 28; 13, 51; 17, 25) oder eine vorangehende Aussage wiederaufnehmendes und bestätigendes (11, 26; 15, 27; Lc 11, 51; 12, 5) Ja ist, während jenes der Rede Jesu eigentümliche *ἀμήν* (s. zu 5, 18) stets die so eingeleitete Aussage selbst bekräftigt. Da *ναί* einen aus dem Vorigen zu ergänzenden Satz vertritt, hier also den Satz, daß Joh. ein Prophet sei, so

---

10) Cf die aesopische Fabel (Halm 179) von der Eiche und den Rohren mit der Moral: „man soll sich den Machthabern nicht widersetzen“.

11) Statt *ϑεάσασϑαι* hier passend *ἰδεῖν* cf Lc 19, 3; 23, 8; Jo 12, 21.

12) Cf zu 3, 4. Bei Jos. bell. I, 24, 3 bilden *ἐσϑῆτες βασιλικαί* den Gegensatz zu den *ἐκ τριχῶν πεποιημέναι*. Cf auch Esther 4, 2 und dazu Tosefta, Berach. 7, 19.

drückt das hieran sich anschließende *καί* nicht eine diesen Satz wieder aufhebende oder korrigirende Steigerung aus, sondern ist ein „und“, welches zu der Anerkennung des Volksurteils, daß Joh. ein Prophet sei (cf 14, 5; 21, 26), das darüber hinausführende Urteil Jesu hinzufügt, daß er mehr als dies sei.[13] Eben dies begründet Jesus, auch ohne daß ein vielleicht erst später eingefügtes *γάρ*[14] dieses logische Verhältnis auszudrücken braucht, durch die Erklärung, daß Joh. die Persönlichkeit sei, auf welche die Weissagung Mal 3, 1 abzielt. Er ist also nicht nur ein Prophet, dem es unter anderem obliegt, auf Zukünftiges weissagend hinzuweisen, sondern ist selbst Gegenstand und Erfüllung prophetischer Weissagung, und zwar der auf das endgeschichtliche Kommen Gottes zu seinem Volk bezüglichen Weissagung. Während bei Maleachi Gott ankündigt, er werde seinen Boten senden und dieser werde vor ihm (dem kommenden Gott) einen Weg bahnen, und aus den folgenden Worten sich ergibt, daß die auf das Kommen eines Herrn und eines Bundesmittlers wartenden Israeliten angeredet sind, ist der Spruch hier wie Lc 7, 27; Mr 1, 2 in eine Anrede Gottes an eine nicht näher bezeichnete Persönlichkeit verwandelt.[15] Dies kann nur der Herr (הָאָדוֹן) und Bundesmittler (מַלְאַךְ הַבְּרִית) sein, dessen Kommen dort mit dem Kommen des redenden Gottes, der ihn doch von sich unterscheidet, zusammenzufallen scheint, d. h. der Messias. Dieser Deutung und Anwendung der Weissagung liegt die gleiche Anschauung zu grunde, die sich schon durch Vergleichung von Mal 3, 1^a mit 3, 1^b oder von Ez 34, 11 ff. mit 34, 23 f.; 37, 24 ff. mit Notwendigkeit ergab, und vermöge deren der Täufer selbst (s. zu 3, 3) sich als die dem kommenden Gott den Weg bereitende Stimme betrachtete, und doch nicht von einem unmittelbaren Kommen Gottes, sondern nur von dem Kommen eines starken Mannes als des Repräsentanten Gottes zu reden wußte. Der Täufer überragt demnach alle anderen Propheten, weil sein Beruf darin besteht, als Wegbereiter unmittelbar vor dem Messias herzugehen und die Reichsgründung anzubahnen. Aber auch als Person kann man ihn nicht hoch genug schätzen. Mit einem, wie immer, eine Wendung des Gedankens anzeigenden *ἀμὴν λ. ὑ.* leitet Jesus die Aussage ein, unter den Weibgeborenen sei ein größerer als Joh. der Täufer nicht aufgetreten.16) Zum ersten Mal an dieser Stelle seiner Rede *περὶ Ἰωάννου* (v. 7) nennt Jesus ihn hier und sofort wieder v. 12 mit seinem Namen und zugleich mit seinem üblichen Beinamen (s. zu 3, 1) und vergegenwärtigt damit die kurze Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit (Jo 5, 35). Das sind, hebräisch geredet „die Tage Joh. des Täufers“ oder, wie wir sagen würden: die nach ihm zu nennende „Epoche“. Aber er vergleicht ihn hier nicht wie v. 9 mit anderen Trägern eines ähnlichen Berufs, sondern mit allen Menschen überhaupt, und indem er diese als von Weibern geborene 17) bezeichnet, erinnert er daran, daß auch Joh. von der Schwachheit und Unreinheit, die dem Menschen von seiner Geburt her anhaftet, nicht frei sei. Aber innerhalb der hiedurch gezogenen Schranken ist er, wenn nicht der Größte, so doch von keinem überragt. Aber eben diese Schranken sollten durchbrochen werden. Das Königreich vom Himmel ist eine neue Welt und Weltordnung (s. oben S. 122 ff. 192 f.), in welcher nicht mehr die angeborene Schwachheit und Sündhaftigkeit maßgebend ist. Daß alle Einwohner dieser neuen Welt Menschen, also von Weibern geborene Wesen und nicht Engel seien (Hb 2, 16), war so selbstverständlich, daß es nicht nötig war, die Gegensetzung der Weibgeborenen und der in der *βασιλεία* Befindlichen gegen solches Mißverständnis zu verwahren. Die Gegensetzung setzt aber den Gedanken voraus, den schon der Täufer auf grund der alten Weissagungen ausgesprochen hatte, daß das Himmelreich auf Erden nicht zu stande komme ohne eine Ausgießung des Geistes Gottes, ohne dessen belebende und heiligende Wirkung auch die Frömmsten ungeeignet wären, Glieder des Reiches zu werden (s. zu 3, 11). Joh. hat dies verkündigt, aber nicht mehr erlebt. Darum ist der, welcher dieser neuen Welt angehört, wenn er auch unter seinen Genossen, den Bürgern der *βασιλεία* vergleichsweise ein geringer ist, größer als Joh.18) Wie überall, wo Jesus von Groß und Klein im Himmel-

---

[13] *περισσότερον* ist nicht Mask., sondern nach Analogie von *πλεῖον* 12, 41. 42; *μεῖζον* 12, 6 Neutr.

[14] Es fehlt in ℵBDZ, Sc (nicht in Ss) kbg^1 u. a. Lat; doch vielleicht hier echt, weil Lc 7, 27 sicher unecht.

[15] Das Citat hat kaum eine Ähnlichkeit mit LXX: *ἰδοὺ* (so ohne *ἐγώ* Vat) *ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου.* Die Abweichung des Mt sowohl vom hebr. Text als von LXX, vor allem das *ἐγώ* statt des unbetonten Ich (auch hebr. הִנְנִי) und das *σοῦ* statt *μοῦ*, wodurch der Spruch zu einer Anrede an den Messias wird, scheint durch eine vielleicht unbewußte Erinnerung an Ex 23, 20 veranlaßt zu sein, wo Gott zu Israel sagt: *ἰδοὺ ἐγὼ* (הנה אנכי) *ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου*, setzt aber außerdem voraus, daß Jesus das Mal 3, 1 von einem Bundesmittler Gesagte auf sich selbst bezogen hat. Da das *ἐγώ* bei Mr und Lc wahrscheinlich ebenso wie in Mal. 3, 1 LXX unecht ist, so ist anzunehmen, daß der griech. Mt es in seinem aram. Original vorfand, daß also auch in diesem bereits die Anlehnung an Ex 23, 20 vorlag, wo auch Onkelos ein הא אנא שׁלח bietet.

---

16) *ἐγείρεσθαι* vom Auftreten in amtlicher Eigenschaft 24, 11. 24; Jo 7, 52; AG 13, 22, wie sonst *ἀνίστασθαι* AG 7, 18; 20, 30 (rein passiv Hb 7, 11. 15). Letzteres auch LXX = קוּם Ex 1, 8; 2 Chron 21, 4; ersteres nur im Aktiv = הֵקִים Jud 2, 16. 18; 3, 9. 15. S. oben S. 383 A 66.

17) Nur Job 14, 1; 15, 14; 25, 4 יְלוּד אִשָּׁה, in LXX auch noch 11, 3. 12 Cf Ps 51, 7.

18) Einer Widerlegung bedarf nicht mehr die Meinung des Orig. (Gallandi 75), daß *ὁ μικρότερος* Jesum selbst bezeichne, was schon Tert. c. Marc. IV, 18 p. 480, 5 als Möglichkeit gelten ließ, und daß hinter diesem

reich redet (5, 19; 18, 1—4; 20, 21—28), ist auch hier, wie schon aus der Gegensetzung der Weibgeborenen und der Genossen des Reichs sich ergibt, der Begriff der *βασιλεία* im vollen d. h. in eschatologischem Sinn gedacht. Das Präsens, in welchem die Regel ausgesprochen wird, darf darin nicht irremachen cf 18, 1. 4. Aber schlechthin zukünftig will Jesus die *βασιλεία* gleichwohl nicht gedacht haben. Daß Joh. als Person zwar den Größten unter den Menschen gleichsteht, aber doch wie ausgeschlossen von der *βασιλεία* erscheint, bedarf der Ergänzung durch v. 12, wenn nicht das mit der Selbstbeurteilung des Täufers übereinstimmende Urteil Jesu über sein einzigartiges Verhältnis zu dem kommenden Reich in v. 9^b. 10 dadurch wieder aufgehoben sein soll. Der Gedankenfortschritt muß freilich dunkel bleiben, wenn man an der gewöhnlichen passiven Fassung von *βιάζεται* festhält, welche besonders durch die alte lat.19) und durch Luthers Übersetzung verbreitet worden ist. Daß dem Himmelreich Gewalt angetan werde, könnte nur ein dunkler Ausdruck desselben Gedankens sein, welcher 12^b vorliegt, daß gewalttätige Leute es an sich reißen. Der gewöhnlich gegen die Fassung von *βιάζεται* als Medium mit aktivem Sinn angeführte Grund, daß dies dem Kontext widerstreite, scheint auf der Meinung zu beruhen, daß v. 12^a mit v. 12^b gleichbedeutend sein müsse, was keiner Widerlegung bedarf. Der Sprachgebrauch begünstigt die mediale Fassung,20) und der Zusammenhang mit v. 11 fordert sie. Es genügt aber nicht, mit

---

Subjekt zu interpungiren, also *ἐν τῇ βασ.* zum Prädikat zu ziehen sei. So auch Hil., Op., Chrys., viele andere nach Hier., der dies zu künstlich fand. Wie viele Not der Spruch den Alten gemacht hat, zeigt besonders Ephraim. Die Sorge, daß Jesus, der ja auch vom Weibe geboren ist, den Täufer sich völlig gleich stelle, war überflüssig, da Jesus doch mindestens zu der *βασ.* gehört und somit wie alle Bürger dieses Reichs größer als Joh ist.

19) Schon k und noch Vulg *vim patitur*, ab *cogitur*. Sowohl Ss Sc (אליצא), als S^1 halte ich für zweideutig. Es ist merkwürdig, daß die alten Ausleger entweder wie Hil. Hier. nach der herkömmlichen lat. Übersetzung die passive Fassung vertreten, ohne sie zu erklären, oder wie Ephr. und Chrys. ganz darüber hinwegschlüpfen (Op. hat hier eine größere Lücke), und daß Tert. Cypr. Clem. Orig., so viel ich sehe, v. 13, teilweise auch v. 12^b häufig, aber nicht v. 12^a citiren und besprechen.

20) *βιάζεσθαι* im Präs. selten Pass. (s. Kühner-Blaß II, 383 und die Lexika), regelmäßig Med. mit aktivem Sinn, entweder c. acc. jemand vergewaltigen, zwingen, oder und zwar viel häufiger intransitiv: „Gewalt anwenden, mit Gewalt und Anstrengung vorwärts- oder eindringen“. So mit Angabe des Ziels wohin oder wohinein in der Parallele Lc 16, 16 und häufig bei Josephus: bell. I, 13, 5; 19, 4; III, 9, 3, *πρόσω β.* III, 7, 28; IV, 1, 4; VI, 1, 7; c. inf. I, 15, 5; 21, 7; III, 8, 8; 9, 7; V, 2, 2; 6, 5; VI, 2, 1 u. 8; Lucian, Hermot. 3; Clem. strom. VI, 149 *Χριστιανοὶ εἶναι βιαζόμεθα, ὅτι μάλιστα βιαστῶν ἐστιν ἡ βασιλεία.* Auch ohne Näherbestimmung Jos. bell. III, 10, 8 (die Natur hat sich angestrengt); 30, 4 *πλεῖον ἐβιάζετο.* Cf Ev. Thomae, A c. 10: *βιασάμενος διῆλθεν.* Cf auch Wettstein z St; Deißmann Neue Bibelstud. S. 85f.; Ramsay, Expositor vol. VIII (1903) S. 427.

Bengel *βιάζεται* als ein nur formell des Objekts ermangelndes Transitivum zu fassen, und die Menschen, welche mit andringender Gewalt zum Himmelreich eingeladen werden (Lc 14, 23), als Objekt zu ergänzen. Denn abgesehen davon, daß jenes *ἀναγκάζειν εἰσελθεῖν* nicht vom Himmelreich, sondern von seinen Boten ausgeübt wird, ergäbe sich so kein Zusammenhang mit v. 11. Es wird vielmehr *βιάζεται* die sehr gebräuchliche intransitive Bedeutung haben: Gewalt gebrauchen, mit Gewalt vordringen oder hereindringen. Wie in der Verbindung von *ἤγγικεν* oder *ἔρχεται* oder *ἔφθασεν* mit dem gleichen Subjekt der Ort, wohin das Reich dringt, als selbstverständlich unausgesprochen bleibt, so auch hier; und wie vom Verderben des Gerichts gesagt werden kann, daß es nicht schlummere (2 Pt 2, 3), was dort mit *οὐκ ἀργεῖ* synonym ist, so kann auch das intransitive *βιάζεται*, welches bei Clemens (quis div. 21 cf str. V, 16; VI, 149) den Gegensatz zu schläfriger Trägheit bildet, von der *βασιλεία* ausgesagt werden. Mit Gewalt, wie ein Sturmwind 21) kommt es daher, mit Macht bricht es herein. Und dieser Art seines Eintritts in die irdische Wirklichkeit entspricht es, daß die, welche Gewalt anwenden, die sich dazu drängen und es sich Anstrengung kosten lassen, hineinzukommen, und nur sie es erhaschen. Den Gewalttätigen gehört es, wie Clemens wiederholt den Spruch wiedergibt. Der Zusammenhang mit dem, was vorangeht und nachfolgt, beruht auf der Zeitbestimmung: von den Tagen des Joh. an bis zur Gegenwart. Selbstverständlich ist letzteres mit Einschluß der Gegenwart gemeint (cf *ἕως ἄρτι* Jo 5, 17; 1 Kr 4, 13; 8, 7 noch immer); denn das Reich hat ja seit dem Ende der Tage des Joh. nicht aufgehört, mit Macht zu kommen. Aber ebensowenig ist gesagt, daß es erst nach Ablauf der Tage des Täufers d. h. erst in der Gegenwart der Rede, erst seit dem Anfang des von 4, 12 geschilderten Wirkens Jesu mit Macht kommt; es müßte dann *ἄρτι* statt *ἕως ἄρτι* heißen. Es ist also auch *ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰ.* einschließlich gemeint. 21a) Seitdem Joh. durch seine

---

21) AG 2, 2 *πνοὴ βιαία*, Jos. bell. III, 9, 3 *πνεῦμα βίαιον*, Pausan. X, 17, 11 *νότος βαρὺς καὶ βίαιος*. So *βία* vom Andrang des Volks AG 21, 35 oder den empörten Meereswogen 27, 41.

21a) Jer 36 (LXX 43), 2 wird die Zeit der bisherigen Offenbarungen von Jeremia, die im 13. Jahr des Josia begonnen hatte (1, 2), in einem an den Propheten gerichteten Gotteswort mit den Worten beschrieben: *ἀφ᾽ ἡμερῶν Ἰωσία βασιλέως Ἰούδα καὶ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης*, es sind also beide Termini eingeschlossen. Zugleich sieht man an diesem Beispiel wie an manchen anderen, wie unbedacht die Behauptung ist, Jesus könne dies Wort nicht gesprochen haben, weil der Ausdruck einen großen Zeitabstand zwischen den beiden angegebenen Termini voraussetze. Man kann nur sagen, daß in der Regel „die Tage" eines Menschen, Königs u. dgl. erst dann als Bezeichnung eines bestimmten Zeitabschnittes gebraucht werden, nachdem sie abgelaufen sind, obwohl selbst dies nicht ohne Ausnahme gilt (1 Reg 21, 29; 2 Reg 20, 19). Die Tage des Joh. aber waren mit seiner Gefangensetzung abgelaufen. Man konnte auf sie, zumal hier, wo nicht gewaltige Predigt der Zeit ihr Gepräge gab (s. vorhin S. 428) und noch immer hält das Gottesreich seinen gewaltigen Einzug. In der Predigt, welche zunächst nur von der Nähe eines zukünftigen Gottesreichs sagte (3, 2; 4, 17; 10, 7), kommt dieses Reich selbst, wird es gegenwärtige Wirklichkeit, und darum kann man es sich aneignen cf Lc 16, 16. So verstanden bildet v. 12 einen ergänzenden Gegensatz zu v. 11. Über dem Abstand zwischen dem Täufer, dessen Tage im Gefängnis zu Ende laufen, ohne daß er das von ihm geweissagte Kommen des Gottesreichs mit Augen geschaut hat, und denen, welche es erleben, soll man nicht übersehen, daß in seiner Predigt, die sich nun in der Predigt Jesu und der Apostel fortsetzt, dasselbe Reich doch schon angefangen hat, eine Macht und ein Gut der Gegenwart zu werden. Er ist also dennoch der bahnbrechende Anfänger der großen letzten Zeit und mehr als ein weissagender Prophet v. 9^{b}. 10. Eben dies wird durch v. 13 f. bestätigt. Das richtige Verständnis des in der alten Kirche sehr häufig, besonders in der abgekürzten Form von Lc 16, 16 citirten, aber meist übel mißverstandenen Wortes ist durch Erinnerung an den Sinn von ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται 22) gesichert cf zu 5, 17. Nicht von den Personen der Propheten etwa mit Einschluß des Gesetzgebers Moses, sondern von den atl Schriften in ihrer Gesamtheit ist gesagt, daß sie bis auf Joh. geweissagt haben. Diesen Dienst konnten sie natürlich erst leisten, seitdem sie geschrieben waren, und sie in ihrer Gesamtheit, welche durch πάντες hervorgehoben wird, 23) erst seitdem sie sämtlich geschrieben waren und der Gemeinde als AT, als die einheitliche hl. Schrift vorlagen cf Rm 1, 2. Von da aus erklärt sich auch das in Verbindung mit diesem Subjekt auffällige Prädikat ἐπροφήτευσαν. 24) In der prophetenlosen Zeit seit Abfassung der jüngsten prophetischen Schrift des AT's hat die Sammlung der hl. Bücher der Gemeinde den Dienst der Propheten geleistet. So war es während der Jahrhunderte von Maleachi bis zu Joh. In Joh. ist nach langer Pause

---

ihr Ende, sondern ihr Anfang den *Terminus a quo* bildet, ebensogut auf sie als eine abgelaufene Zeit zurückblicken, wie die Jünger Jesu auf „die Tage des Menschensohnes“ (Lc 17, 22) seit dem Tage, da er ihren Blicken entschwunden war. Cf auch Ausdrucksweisen wie AG 5, 36. 37; 15, 7.

22) Ss (nicht Sc) hat καὶ ὁ νόμος gestrichen, Afrahat p. 28, 2 aus Tat.: „das ganze Gesetz und die Propheten.“

23) Hebr. und aram. כל im Verhältnis des stat. constr. zu mehreren Singularen oder Pluralen bezieht sich in solcher Verbindung unvermeidlich auf die ihm folgenden Begriffe. Vielleicht hat erst der griech. Mt die ungewöhnliche Umstellung οἱ προφ. κ. ὁ. ν. (s. dagegen Lc 16, 16) vorgenommen, weil πᾶς mit folgendem ὁ. ν. κ. οἱ πρ. nur auf den ersten der beiden Begriffe sich bezogen haben würde.

24) Nur im allgemeinen vergleichbar ist die viel weniger bemerkliche Personifikation in λέγει, λέγουσιν, μαρτυρεῖ ἡ γραφή, αἱ γραφαί, ὁ νόμος Jo 5, 39; 7, 38. 42; 19, 37; Jk 2, 23; 4, 5; Rm 3, 21; 4, 3; 9, 17; am kühnsten Gl 3, 8 προϊδοῦσα ἡ γραφή . . . προευηγγελίσατο.

wieder ein Prophet aufgestanden, durch welchen Gott unmittelbar zu seinem Volk redet. Damit hat nicht die Auktorität der Schrift ihr Ende erreicht, aber doch der Zustand, welchen v. 13 in meisterhafter Kürze schildert. Dieser Satz ist aber nur die Einleitung zu v. 14, und erst dieser Satz bringt den Hauptgedanken, welcher durch das γάρ v. 13 als Bestätigung der Hauptaussage in v. 12 eingeführt werden sollte. Mit Joh. hat die Zeit begonnen, in welcher das Himmelreich mit Macht hereinbricht; denn während bis auf Joh. die längst abgeschlossene und in Schriften niedergelegte alte Offenbarung als Ersatz für neue Offenbarungen gedient hat, ist er der Elias, welcher kommen soll oder sollte. Daß εἰ θέλετε δέξασθαι nach Sprachgebrauch und Zusammenhang nicht heißen kann: „wenn ihr es recht verstehen wollt“, und auch nicht „wenn ihr es denn einmal nicht anders haben wollt“, bedarf keines Beweises. Jesus stellt es nur als fraglich hin, ob die Hörer seine Beurteilung des Täufers sich aneignen werden, da sie es bisher an ernster Würdigung des großen Mannes und der Epoche, die mit ihm eingetreten ist, haben fehlen lassen. Wenn er es mit scheinbarer Gleichgiltigkeit in das Belieben des Volks stellt, ob es gelten lassen mag, was er von Joh. urteilt, so will er doch nur sagen, daß es nicht eine Frage des Verstandes, sondern des Willens sei, ob man den großen Mann und die Zeichen der Zeit begreife. Das θέλετε ist durch seine Stellung betont cf 16, 24; 19, 17. 21 und zur Sache 22, 3; 23, 37; Jo 5, 40. Wie ernstlich aber Jesus Beachtung für sein Urteil fordert, zeigt die abschließende Mahnung v. 15. Wem die äußere Möglichkeit, es zu hören, gegeben ist, der soll es auch hören und darauf achten.[25]) Das Urteil selbst aber setzt als bekannt voraus, daß das Kommen eines Elias zu erwarten sei, und fordert nur dafür Anerkennung, daß Joh. dieser zu den Gestalten der geweissagten Endzeit gehörige Elias sei s. zu 3, 4. Sachlich ist damit nichts anderes gesagt, als schon v. 10 gesagt war; denn der Elias, welchen nach Mal 3, 23 Gott seinem Volk vor dem Anbruch seines großen und furchtbaren Tages senden will, ist kein anderer, als der, welchen Gott Mal 3, 1 seinen den Weg ihm bereitenden Boten genannt hat. Joh. ist die Erfüllung der letzten Weissagung des letzten der atl Schriftpropheten. Die Rede kehrt zu ihrem Anfang zurück. Joh. ist ein Prophet, aber er ist mehr als ein Prophet, er ist etwas anderes als alle Propheten vor ihm. Es wird hiernach klar sein, wie sehr man den Sinn der ganzen Rede περὶ Ἰωάννου mißverstand, wenn man herauslas, daß Joh. an die Reihe der atl Propheten als der letzte von ihnen sich anschließe und diese Reihe abschließe, ein Gedanke, dessen ganze Unnatur sofort einleuchten muß, wenn man erstens bedenkt, daß

---

[25]) Mt BD, Ss (anders Sc) k, wenigen Min ist hier wie 13, 9. 43 und stets in der Ap (nur Sing. οὖς) ὦτα ohne folgendes ἀκούειν zu lesen.

v. 13 nicht von allen Propheten in Israel, wie Elias, Samuel u. a., sondern von den Schriftpropheten und den Schriften der Propheten die Rede ist, daß aber Joh. nicht Vf einer prophetischen Schrift war; und zweitens, daß Joh. durch 4—5 Jahrhunderte von der Abfassung des letzten Buchs in der Sammlung der Nebiim getrennt ist, durch einen Zeitraum, in welchem kein von der Gemeinde und ihren Lehrern anerkannter Prophet mit Wort oder Schrift aufgetreten war, und welcher die Zeit, in welcher sämtliche Schriftpropheten geredet und geschrieben haben (etwa 770—430), an Ausdehnung erheblich übertrifft. Joh. ist nicht der Schlußstein der atl Offenbarungszeit, sondern der eine neue Zeit und die abschließende Offenbarung Gottes einleitende Bote Gottes. Daß die Rede v. 7—15 wohlgeordnet ist,[26]) beweist nicht, daß sie in dieser Ordnung und in allen ihren Teilen bei der angegebenen Gelegenheit gehalten wurde. Während v. 7—11 an Lc 7, 24—28 eine genaue Paralle hat, entbehrt v. 14 einer solchen überhaupt, und der Inhalt von v. 12—13 kehrt verkürzt und verblaßt Lc 16, 16 in ganz anderem Zusammenhang wieder. Weniger diese Beobachtung, als die Analogie der Reden c. 5—7 und 10 macht es wahrscheinlich, daß Mt mit der geschichtlich hieher gehörigen Rede v. 7—11 die bei anderer Gelegenheit gesprochenen Worte v. 12—15 verbunden hat. Trotz der abschließenden Formel v. 15, hinter welcher auch 13, 44; Mr 4, 24 das Reden Jesu sich fortsetzt, scheint dies von dem Stück v. 16—19 nicht zu gelten, da es auch Lc 7, 31—35, wenn gleich nach einer Zwischenbemerkung des Ev v. 29 f., an die große Rede über Joh. mit einem *οὖν*, wie bei Mt mit *δέ* sich anschließt, und da es diesem Anlaß durchaus angemessen ist. Schon aus der bisherigen Rede erhellt, daß die Stellung des Volks zu Joh. anfangs eine richtigere war, als seither, und daß es dem Volk an dem ernsten Willen fehlt, die Größe dieses Mannes und den Ernst der mit ihm angebrochenen Zeit, in deren Mitte jetzt Jesus steht, zu würdigen. Dadurch ist es vorbereitet, daß Jesus nun, von dem Täufer zu der Mehrheit der Zeitgenossen übergehend, die Launenhaftigkeit der gegenwärtigen Generation in ihrer Beurteilung sowohl des Täufers als Jesu in einem Gleichnis darstellt. Am Markte spielende Kinder beschweren sich über andere Kinder, die im Spiel ihre Gegenpartei bilden, und machen diesen zum Vorwurf, daß sie ihnen das Spiel verderben, indem sie ihren Anregungen zu dieser oder jener Art von Spiel nicht Folge leisten. Als die Redenden die Flöte zum Tanz spielten, damit die andere Partei darnach tanze, wollte diese nicht tanzen, und als jene ein anderes Mal einen Trauergesang anstimmten, wollten diese nicht in die Totenklage einstimmen. Die Redenden setzen als selbstverständlich voraus, daß sie den Ton anzugeben, das Spiel zu leiten haben, und klagen die anderen des Eigensinns an. Daß Jesus das Volk in seinem Verhalten zu gewissen Personen mit der redend eingeführten ersten Gruppe von Kindern vergleicht, und nicht etwa mit der zweiten,[27] über welche jene sich beschweren, sagt der Eingang des Gleichnisses selbst.[28] Nachlässige Formen der Einführung von Gleichnissen wie 13, 24. 45 können dies nicht verdunkeln, da es sich hier um zwei Figuren im Gleichnis handelt, welche zwei Klassen von Menschen in der Wirklichkeit entsprechen sollen und kein Grund abzusehen wäre, warum Jesus die gegenwärtige Generation gerade derjenigen Figur gleichgesetzt haben sollte, mit welcher sie nach seiner Absicht nicht verglichen werden sollte. Überdies wird weder v. 7—15 noch v. 18—19 dargestellt, wie wenig das Volk den von Joh. und von Jesus ausgegangenen Anregungen, ihrem Wort und Zeugnis Folge leistet, sondern wie launenhaft oberflächlich und kindisch das Volk die Lebensführung der beiden Männer beurteilt. Die asketische Lebensweise des Täufers,[29] den sie doch anfangs und zeitweilig trotz derselben, vielleicht sogar wegen derselben bewunderten (v. 8 cf 3, 4 f.; 9, 14), ist den Leuten auf die Dauer ärgerlich geworden; die darin liegende stumme Anklage gegen ihren Weltsinn wurde ihnen unerträglich. Sie meinen, kein vernünftiger Mensch würde beharrlich so leben wollen; der Täufer müsse von einem Dämon besessen und dadurch um seinen Verstand gekommen sein. Jesus, der die den Menschen zur Nahrung gegebenen Gaben Gottes ohne asketische Einschränkung genießt und das Fasten nicht in der Weise der Pharisäer und der Schüler des Joh. als ein wesentliches Merkmal der Frömmigkeit ansieht (9, 14), ist dem Volk zu weltförmig. Auch die, welche für ihre eigene Person im Lebensgenuß nicht gestört sein wollen, verlangen von dem Religionslehrer und Propheten eine sonderliche Heiligkeit. Darum zeigen sie mit dem Finger auf Jesus als einen Menschen, der den Freuden der Tafel über Gebühr frönt, und verschärfen diese Rüge durch den Hinweis auf die wenig erlesene Gesellschaft, in der man ihn mit Vorliebe verkehren sieht, auf die Zöllner und Sünder, deren Freund er ist (cf 9, 11). Anstatt den Ernst der Zeit zu bedenken (v. 12) und sich um das Verständnis der Bedeutung der von Gott gesandten Männer zu bemühen, woraus sich dann auch ein Verständnis ihrer äußern Lebenshaltung ergeben würde, verlangen sie von diesen, daß sie sich nach den willkürlichen und wechselnden Vorstellungen der Menge richten, und üben an der Außenseite ihres Auftretens eine ebenso unbescheidene wie ungerechte Kritik. Sich selbst oder den Täufer hiegegen zu verteidigen, hält Jesus unter seiner Würde. Er bricht auch nicht in eine Klage aus über das Unrecht, das er leidet, sondern getröstet sich der Rechtfertigung, an welcher es weder ihm noch dem Täufer solchen unverständigen Anklagen gegenüber fehlt. Die Anknüpfung des *ἐδικαιώθη* durch *καί* schließt nicht den tatsächlichen Gegensatz aus (oben S. 402 A 30), welcher zwischen den törichten Vorwürfen der Menge und der hier behaupteten und durch die Wortstellung betonten Rechtfertigung besteht, sondern sagt nur, daß neben dem Geschwätz der Leute eine Rechtfertigung gegen deren Anklagen vorhanden (cf Jo 8, 49 f.) und, wie der Aorist sagt, bereits geleistet ist. Wie bei den Vorwürfen, so muß es sich auch bei der Rechtfertigung um den Täufer und Jesus zugleich handeln. Statt der Personen, die man anklagt, nennt Jesus die Weisheit, welche sie beseelt und den Einen diese, den Anderen jene, beide aber die ihrem besonderen Beruf angemessene Lebensform wählen heißt. Die Weisheit kennt keine starre Form, die für alle die gleiche sein müßte. Sie liebt die Mannigfaltigkeit (Eph 3, 10); sie lehrte den Täufer als den zum Bruch mit der bisherigen Lebensrichtung auffordernden und die Bahn für ein neues Leben brechenden Bußprediger, in Nahrung und Kleidung dem Herkömmlichen sich widersetzen; und dieselbe Weisheit lehrte den Menschensohn, der nichts menschliches aus dem Bereich seiner heiligenden und erneuernden Tätigkeit ausschließen soll und will, leben wie andere Menschen, fröhlich mit den Fröhlichen und sich herablassend zu den Tiefgesunkenen! Die Rechtfertigung aber dieses ihres Waltens erwächst der Weisheit aus ihren Werken. Da in dem sonst gleichen Spruch Lc 7, 35 *ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων* abgesehen von der schwankenden Stellung von πάντων beinah einstimmig überliefert ist, muß bei Mt das gut bezeugte ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς als ursprünglich und das viel weiter verbreitete τέκνων als Eintragung aus Lc betrachtet werden.[30] Die Gründe, welche für die Ursprünglichkeit von ἔργων bei Mt sprechen, beweisen zum Teil auch, daß dies überhaupt die ursprüngliche Gestalt des Spruchs ist, und daß bei Lc und im Text. rec. des Mt eine wenig glückliche Änderung vorliegt. Hätte Jesus hier von Kindern der Weisheit gesprochen, so würden diese einen unverkennbaren Gegensatz zu den törichten Kindern der Welt, zu den kindischen Genossen dieser Generation bilden. Dann mußte aber auch der Satz darnach geordnet sein, etwa ἀπὸ δὲ τῶν τέκνων αὐτῆς ἡ σοφία ἐδικαιώθη oder, da der Aorist dann ganz unveranlaßt wäre, δικαιοῦται, am einfachsten aber im Gegensatz zu λέγουσιν v. 18. 19 der Schlußsatz aktiv gefaßt sein. Die ganze Satzform auch bei Lc zeigt, daß nicht sowohl ein Gegensatz von Personen obwaltet, welche rechtfertigen, zu den Personen, welche anklagen, als vielmehr zwischen dem Gerede der Leute und den Taten der beiden Männer, welche so töricht beurteilt werden, und zwischen den haltlos hin und her schwankenden Vorwürfen und der längst erfolgten Rechtfertigung. Unter *τὰ ἔργα* sind auch hier, wie 11, 2, nicht Wundertaten zu verstehen, deren Joh. gar nicht aufzuweisen hatte, oder irgend eine einzelne Seite des Verhaltens, wie die Askese des Täufers und die heitere Lebenshaltung Jesu, welche Gegenstand der tadelnden Urteile sind, sondern gerade der äußeren Lebensform, an welcher das Urteil der Menge haften bleibt, wird hier in eigentlichem, wie 7, 15—20 in bildlichem Ausdruck, das aus der Gesinnung hervorgehende sittliche Gesamtverhalten und die berufsmäßige Arbeit des Joh. und Jesu samt ihrer Wirkung gegenübergestellt. Aus dem Lebenswerk des Joh. und Jesu ergibt sich eine rechtfertigende Erklärung auch ihres äußeren Verhaltens, und durch dasselbe ist die Weisheit Gottes, die sie gesandt und geleitet hat, bereits gerechtfertigt;[31] denn beider Werk verläuft nicht im Sande, sondern geht unbeirrt und ungehindert durch das Geschwätz der Leute seinen gewaltigen Gang. So verstanden kehrt der Schluß der Rede nicht nur in bezug auf Jesus zu ihrem Anfang zurück (v. 2 *τὰ ἔργα τ. Χρ.* cf v. 5f.), sondern faßt auch in bezug auf den Täufer den wesentlichen Gehalt der Rede (bes. v. 12) zusammen.

---

[26]) Die Meinung von Bleek I, 454, daß v. 13 (und 14) in der ursprünglichen Überlieferung hinter v. 12 gestanden habe (cf Lc 16, 16) und daß erst durch ihre Umstellung die Partikeln *δέ* v. 12 und *γάρ* v. 13 zu ihrem Rechte kommen, macht den Mt zu einem gedankenlosen Registrator fertig vorgefundener Sätze, beruht aber auch auf einer Reihe von Mißdeutungen, welche durch obige Deutung widerlegt sein dürften.

---

[27] So deutete Köster Th. Stud. u. Krit. 1862 S. 347. Aus der Parallele bei Herodot I, 141 cf Aesop. fab. 27ᵇ (Halm) ist nichts zu lernen, als daß das Flötenspielen eine Aufforderung zum Tanz bedeutet. Wenigstens im Ausdruck ähnlich ist die aesopische Fabel vom flötenden Fischer (Halm 27) mit dem Schluß: „ihr bösen Tiere, als ich flötete, tanztet ihr nicht; jetzt, da ich aufgehört, tut ihr es“.

[28] Gleichgiltig ist und auch wegen mehrfacher Undeutlichkeit der Versionen schwer zu entscheiden, ob v. 16 *καὶ προσφωνοῦσι, . . καὶ λέγουσιν* (dat. plur. part.) oder mit ℵBDZ *ἃ προσφωνοῦντα . . . λέγουσιν* (3. plur. ind.) zu lesen ist, welches letztere mir zu elegant scheint; ebenso ob *ἀγοραῖς* oder *ταῖς ἀγ.* oder *τῇ ἀγορᾷ*. Unwahrscheinlich ist das eher attische, als biblische *τοῖς ἑτέροις αὐτῶν* in CEF etc., wahrscheinlich nur entstanden aus Mischung des urspr. *τοῖς ἑτέροις* (ohne *αὐτῶν*) in ℵBDZ, k und des frühzeitig (SsScS¹ Arm, GUVΦ) dafür gesetzten *τοῖς ἑταίροις αὐτῶν*. Neben *εἷς* oder einem Subst. ohne wie mit Artikel ist *ὁ ἕτερος* „der zweite“. So z. B. *τὴν ἑτέραν* (sc. *πόλιν*) 10, 23 im Gegensatz zu einer ersten und dritten.

[29] Gegenüber dem „essen und trinken“ als einem gebräuchlichen Ausdruck für uneingeschränkten sinnlichen Lebensgenuß Mt 24, 38. 49; 1 Kr 9, 4; 15, 32 (= Jes 22, 13) bezeichnet *μήτε ἐσθίων μήτε πίνων* selbstverständlich nicht gänzliche Enthaltung von Speise und Trank, sondern eine grundsätzliche Enthaltsamkeit in diesen Dingen cf 3, 4; 9, 14; Lc 1, 15.

---

[30] ἔργων א B*, S^1S^3, Kop, einige Hss nach Hier., eine (?) Min gegen alle anderen (auch Ss Sc). Die Herkunft aus Lc verrät z. B. k durch das für Mt sonst unbezeugte *ab omnibus filiis suis*. Umgekehrt hat א aus Mt ἔργων in Lc 7, 35 eingetragen. Hat nach sicherem Kanon eine wesentliche Abweichung synoptischer Parallelen als ursprünglich und ein daneben bezeugter Gleichlaut als künstliche Assimilation zu gelten, so entsteht die nicht mehr textkritische und nicht exegetische, sondern historische Frage, wie die sachliche Verschiedenheit der Überlieferung zu erklären und welcher Überlieferung der Vorzug zu geben sei. In letzterer Beziehung habe ich mich oben anders entschieden wie Einl § 56 A 10 nr. 4. In ersterer wird bei der dort nach Lagarde gegebenen Erklärung trotz der Ablehnung durch Wellh. zu bleiben sein. In nichtvokalisirter aram. oder syr. Schrift ist, wie z. B. Sc Mt 21, 23 und Jo 7, 7 zeigt, zwischen עבדוהי im Sinn von „seine Knechte“ und im Sinn von „seine Werke“ nicht zu unterscheiden. So konnte auch עבדיה ebensowohl als *abdeh* „ihre Knechte (Diener)“, wie als *abādeh* „ihre Werke“ gelesen und verstanden werden. Auch für das Ohr ist der Unterschied nicht so groß, daß die Verwechselung bei mündlicher Überlieferung unwahrscheinlich wäre. Sie liegt tatsächlich vor bei dem syr. Übersetzer von Clem. I Cor. 39 und bei dem griech. Übersetzer von Sir 4, 30, welcher letztere במלאכתךְ, nach cod. C בעבודתךְ (Ausg. von Strack S. 3) d. h. „in deinem Werk, Geschäft“ durch ἐν τοῖς οἰκέταις σου wiedergibt. Die regelmäßige Übersetzung von *abdeh* wäre οἱ παῖδες (gebräuchlicher als δοῦλοι) αὐτῆς (oben S. 338 A 16). Das statt dessen bei Lc zu lesende τὰ τέκνα αὐτῆς ist nicht eine selbständige Übersetzung dieses aram. Worts durch Lc, denn Lc ist nirgendwo Übersetzer, sondern eine Variation der griech. Überlieferung des Spruchs, welche überaus nahelag; denn die Weisheit pflegt ihre Zöglinge als Söhne, Kinder anzureden (Prov 1, 20 cf 1, 8. 15; 2, 1 ff.; Sir 2, 1. 17; 4, 8 cf 4, 11 al. 15), wofür die griech. Übersetzer regelmäßig υἱός, τέκνον, nur ganz ausnahmsweise (Prov 4, 1) παῖς bieten. — Das ἀπό ist in beiden Gestalten der Überlieferung wesentlich das gleiche „von seiten, von — her“ mit persönlichem (Mt 16, 21; Lc 17, 25; 1 Kr 4, 5) wie mit sachlichem Substantiv (Mt 7, 20; 24, 32). Die Übersetzung „vor ihren Kindern“ ist ebenso handgreiflich falsch wie die Deutung der Kinder der Weisheit auf die ungläubigen Juden als die Erbpächter der Weisheit, sei es in satirischem (Merx), sei es in concessivem Sinn (Wellh.).

2. Die unbußfertigen Städte Galiläas v. 20—24. Die Rede, welche durch die Anfrage des angefochtenen Täufers veranlaßt war und zunächst dessen Stellung in der Geschichte der Offenbarung und den unlöslichen Zusammenhang seines Wirkens mit demjenigen Jesu darstellte, diente dem Ev zugleich dazu, in Worten Jesu die schwankende und oberflächliche Haltung der Volksmassen gegenüber Joh. und Jesus zu schildern. Hieran schließt er zur weiteren Kennzeichnung der Aufnahme, welche Jesus in Galiläa gefunden, ein Scheltwort über diejenigen Städte an, in denen die meisten der Krafttaten Jesu geschehen waren. Durch *τότε* werden wir wie 3, 5. 13 nur im allgemeinen in der durch das Vorige vergegenwärtigten Zeitlage festgehalten, d. h. in der Zeit, da die Wundertätigkeit Jesu bereits den Gipfel erreicht (11, 5) und die Kunde davon bereits bis in den weit abgelegenen Kerker des Joh. gedrungen war. Wenn Lc 10, 13—15 dieselben Worte an ihren geschichtlichen Ort gestellt wären, was sehr zweifelhaft ist, würden wir auch dadurch in ziemlich vorgerückte Zeit versetzt. Das bei Mt nie, auch 11, 20 nicht, müßige *ἤρξατο* sagt, daß Jesus früher

---

[31] *δικαιοῦν* kann hier vermöge des Gegensatzes zu den tadelnden Urteilen ebenso wie 12, 37 (opp. *καταδικάζειν*); Lc 7, 29; 10, 29; 16, 15; 18, 14, nur heißen: für gerecht erklären, woraus sich bei unpersönlichem Subjekt die Bedeutung „als gerecht erweisen" ergibt. Statt *ἀπό* könnte wie 12, 37 und in anderen Verbindungen auch *ἐκ* stehen s. S. 434 A 30.

noch nicht, aber später noch manchmal so harte Worte zu sagen Anlaß hatte. Daß Mt hier neben Kapernaum (4, 13; 9, 1) als Orte besonders zahlreicher Wundertaten Jesu zwei Städte nennt, die er sonst überhaupt nicht erwähnt, ist ein besonders starker Beweis dafür, wie wenig er den Schein erwecken will, als ob er eine vollständige Geschichte Jesu gebe. Chorazin[32] wird im NT überhaupt nicht weiter genannt, und von Bethsaida nur gesagt, daß in seiner Nähe die Speisung der 5000 und im Orte selbst die Heilung eines Blinden stattfand.[33] Die Größe und Menge der Wundertaten und zugleich Wohltaten, die in diesen beiden nahe bei einander und bei Kapernaum gelegenen Städten geschehen sind, haben sie nicht zur Buße bewogen.[34] Die Größe des damit bewiesenen Stumpfsinns zeigt die Gegenüberstellung zweier heidnischer Städte, welche nach dem Urteil Jesu in gleichem Fall Buße getan haben würden und daher am Gerichtstag ein erträglicheres Los haben werden als Chorazin und Bethsaida cf 10, 15. Die schon bis dahin sehr erregte Rede steigert sich bei dem ähnlichen Zuruf an Kapernaum v. 23 zu vollends dramatischer Gewalt. Nach dem bestbezeugten Text μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ[35] fragt Jesus seine „eigene Stadt“ (9, 1), ob sie etwa zum Himmel werde erhoben werden, d. h. ob sie etwa meine, als die glorreiche Stätte größter Wundertaten Jesu am Tage des Gerichts, dessen Vorstellung festgehalten wird, eine höchste Ehrenstellung zu gewinnen. Die Antwort, die Jesus statt der angeredeten Stadt gibt, lautet: Zum Hades wirst du hinabsteigen.[36] Dem einen Kapernaum wird auch nur das eine Sodom gegenübergestellt (cf dagegen 10, 15). Von diesem aber wird nicht wieder dasselbe, wie von Tyrus und Sidon gesagt, sondern mit Rücksicht darauf, daß Sodom und seine Umgebung mehr noch durch seinen Untergang, als durch seine Sünde berühmt geworden ist; „es würde in dem angenommenen Fall noch heute bestehen“, was zur Voraussetzung haben würde, daß seine Bewohner damals Buße getan hätten. Das Schlußurteil über Kapernaum v. 24 ist dem über Chorazin und Bethsaida gleich.

---

[32] Χοραζειν (-ιν, -αιν) im Talmud כרזים (Neubauer 220), in Ss Sc S¹ כורזין, zur Zeit des Euseb. verödet Onom. p. 303, 77, wo die 12 Millien Entfernung von Kapernaum nach Hier. ebenda p. 114, 9 wahrscheinlich auf 2 Millien zu ermäßigen sind, vermutlich die heute Kerâze genannten Ruinen, nordwestlich von Kapernaum cf Buhl S. 223f.

[33] Lc 9, 10, wonach dann Mr 6, 45 πρὸς Βηθσ. vielleicht in den Satz mit ἕως zu ziehen ist cf A. Klostermann, Mr S. 142. Auch Mr 8, 22 ist wahrscheinlich derselbe Ort gemeint, das einzige im NT vorkommende Bethsaida = Julias, nahe der Einmündung des Jordan in den See Genezaret, hart an der Grenze von Galiläa, und als Ort einer Blindenheilung genannt.

[34] Den engeren Sinn reumütiger Buße (cf dagegen zu c. 3, 2) bekommt μετανοεῖν durch ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ cf Jes 58, 5; Dan 9, 3. Zum Gedanken cf Lc 5, 8; Rm 2, 4.

[35] So wird hier wie Lc 10, 15 zu lesen sein. Alle Varianten scheinen aus Schreibfehlern entstanden zu sein. Wenn hinter dem μ am Schluß des Namens das μ in μη leicht ausfiel, so lag es nahe, ἣ zu lesen und darnach ὑψώθης zu schreiben oder vollends ἡ . . . ὑψωθεῖσα (text. rec.). In k scheint μὴ ὡς εἰς οὐρανόν vorausgesetzt, was dann gleichfalls ὑψώθης zur Folge hatte.

[36] Wahrscheinlich ist bei Mt καταβήσῃ (B D etc.), bei Lc καταβιβασθήσῃ zu lesen, welches letztere dem Pass. ὑψωθήσῃ entsprechend eleganter erschien und daher auch bei Mt vorherrschend wurde. Andrerseits konnte die Erinnerung an Jes 14, 13—15, eine Stelle an die vielleicht Jesus selbst sich anlehnte, καταβήσῃ empfehlen.

3. Die Unmündigen, die Weisen und die Geplagten v. 25—30. Wenn man nach v. 2—24 und zumal nach den von heiligem Zorn eingegebenen letzten Worten denken möchte, daß Jesus auf all' seine mühevolle Arbeit als eine vergebliche nur mit Unmut habe blicken können, überrascht es um so mehr, daß er um dieselbe Zeit in eine Lobpreisung Gottes ausgebrochen ist, welche sich auf den Erfolg seiner Wirksamkeit bezieht. Daraus, daß die folgende Aussprache mit Gebetsanrede an Gott beginnt, ist nicht zu schließen, daß sie in ihrem Anfang ein einsames Gebet, in ihrem weiteren Verlauf ein Monolog sei, was beides in allen Evv ohne Beispiel wäre. Hörer muß die ganze Aussprache schon darum gehabt haben, weil sie ohnedies nicht hätte überliefert werden können; denn daß Jesus den Jüngern berichtet haben sollte, er habe einst so gebetet und geredet, und daß diese über diesen Bericht weiter berichtet haben sollten, ist durch den lebensvollen und im Umkreis der synoptischen Evv durch seine Wärme und Tiefe einzig dastehenden Ton gerade dieser Worte ebenso ausgeschlossen, als daß sie lediglich erdichtet seien. Wir werden uns Hörer anwesend zu denken haben, welche für solche Worte ein gewisses Verständnis hatten.[37] Nicht als Antwort auf eine vorhergehende Frage oder sonstige Äußerungen eines Anderen werden sie durch ἀποκριθεὶς εἶπεν eingeführt. Es dient nur, ähnlich wie ein „er öffnete seinen Mund“ (5, 2), den Leser auf eine feierliche und wichtige Rede vorzubereiten.[38] Dem entspricht der Eingang;

---

[37] Lc 10, 21—22 (= Mt 11, 25—27 ohne Parallele zu Mt 11, 28—30) ist zeitlich enge an Worte angeschlossen, die Jesus an die von ihrer Wanderung zurückgekehrten 70 Jünger richtete, und durch dieses Ereignis von dem Scheltwort über die Städte 10, 13—15 (= Mt 11, 20—24) getrennt, welches bei Lc an eine Instruktionsrede für die 70 angehängt ist. Aber als Zuhörer sind bei Lc nicht die 70 Jünger allein gedacht, sondern eine größere Menge; denn erst 10, 23, nach einer zweifelhaften LA schon 10, 22, wendet sich Jesus an die Jünger κατ' ἰδίαν. Für Mt, der von Aussendung und Rückkehr der 70 und auch von Rückkehr der 12 nichts sagt, ist von da aus nichts zu gewinnen.

[38] LXX übersetzt עָנָה zwar da, wo es heißt einen Gesang anstimmen z. B. Ex 15, 21 durch ἐξάρχειν, sonst aber regelmäßig durch ἀποκρίνεσθαι, auch wo es nicht antworten heißt, sondern zu reden anfangen Deut 21, 7; Job 3, 2; Jes 14, 10; 21, 9; im aram. Teil des Daniel hat Theodotion es unübersetzt gelassen, zuweilen auch LXX, diese aber 2, 20 (Einleitung eines Gebets) ἐκφωνήσας εἶπεν, 3, 9 ὑπολαβὼν εἶπεν. So deutlich wie hier

„Lob sage ich dir,[39] Vater, Herr des Himmels und der Erde, (dafür) daß du diese Dinge vor Weisen und Einsichtigen verborgen hast und hast sie unmündigen Kindern enthüllt". Als Vater d. h. als seinen Vater redet Jesus Gott zuerst an,[40] weil er als Person sich ihm gegenüber als den Sohn weiß; dann aber nennt er den Vater den Herrn der von ihm geschaffenen Welt, weil es nicht sein persönliches Verhältnis zu Gott, sondern ein Tun des weltregierenden Gottes ist, was ihn diesmal zum Lobpreis stimmt. Was hier auf Gottes Handeln zurückgeführt wird, ist die bereits erfahrungsmäßig feststehende Tatsache, daß die Dinge und Verhältnisse, die Gedanken und Worte, mit welchen Jesus es in seinem Berufe durchweg zu tun hat, und auf welche daher durch *ταῦτα* als ein Vorliegendes hingewiesen werden kann,[41] den Inhabern gelehrten Wissens[42] und geübten Verstandes meistens verborgen

---

ist kaum an einer anderen Stelle des NT's dieser ungriechische Gebrauch des Worts, da es meist eine irgendwie, sei es durch einen Anblick oder vorangehende Handlungen oder unausgesprochene Gedanken anderer veranlaßte Rede einleitet: Mt 17, 4; 22, 1; 28, 5; Mr 10, 51; 11, 14; 12, 35; Lc 1, 60; 14, 3, auch im ersten Teil der AG und Ap 7, 13.

[39] *ἐξομολ.* c. acc. frei heraussagen, bekennen Mt 3, 6; Jk 5, 16; c. dat. von der lobpreisenden Anerkennung der Tugenden und Taten Gottes, in LXX gewöhnlich = הוֹדָה c. dat. Ps 6, 6; 33, 2 oder auch acc. Ps 7, 18; 9, 2, zuweilen mit *αἰνεῖν* = הַלֵּל. daneben 1 Chr 16, 4 und auch für letzteres 1 Chr 23, 30; Sir 51, 1, wo das daneben stehende הודה durch *αἰνεῖν* wiedergegeben ist. An letztere Stelle wird man um so mehr erinnert, als bald darnach 51, 23 ähnlich wie Mt 11, 27 steht פנו אלי סבילים, *ἐγγίσατε πρός με ἀπαίδευτοι* und 51, 26 *τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν.* Auch עוֹל כָּבֵד *ζυγὸς βαρύς* liest man Sir 40, 1 cf Mt 11, 29f. Jesus mag wie sein Bruder Jakobus das Buch des Jesus ben-Sirach gelesen haben cf Einl S 6 A 10.

[40] Während man, nach Analogie von „unser Vater" im gemeinsamen Gebet mehrerer, im Gebet des Einzelnen die Anrede „mein Vater" erwarten sollte, wie denn auch Ss (nicht Sc) u. S¹ hier und Lc 10, 21; Mt 26, 39; Mr 14, 36 (jedoch nicht Jo 11, 41) אבי schreiben, lehrt die Übereinstimmung von Mr 14, 36; Rm 8, 15; Gl 4, 6 in der Form אַבָּא mit Sh Mt 26, 39; Lc 10, 21 (auch Lc 8, 21 nach 2 Hss אמא für „meine Mutter") und mit Onkelos Gen 20, 12; 22, 7 (für hebr. אָבִי, אִמִּי), daß im paläst. Aramäisch das Kind Vater und Mutter nicht mit dem Possessiv anzurufen pflegte cf auch Jo 11, 41; 17, 1. 5. 11. Zwischen *πάτερ* v. 25 und *ὁ πατήρ* v. 26 als Vokativ besteht nur der Unterschied, daß ersteres Anwendung des gebührenden Titels ist, letzteres den Begriff der Vaterschaft bedeutsam hervortreten läßt: „Du, der du (mein) Vater bist" cf Blaß § 33, 4.

[41] Dieses Demonstrativ erklärt sich nicht wie das 10, 42; 25, 40. 45 als Hinweis auf Anwesende, auch nicht als Rückweis auf vorher Erwähntes, sondern aus dem Zusammenhang der Gedanken, in welchen der Redende beständig lebt cf 24, 14; 26, 13; AG (1, 17) 5, 20; 13, 26.

[42] *σοφός, σοφία* nicht wie unser „weise" auf die gehobene Rede beschränkt, bezeichnet die Sachverständigkeit z. B. des Architekten 1 Kr 3, 10, insbesondere das Wissen, welches Voraussetzung des Lehrens ist Mt 13, 54, wie חָכָם aram. חַכִּימָא bei den Juden: zur Zunft der Gelehrten gehörig, beinah gleichbedeutend mit *γραμματεύς* Mt 23, 34; 1 Kr 1, 20. 26. — Plut. vita Tib. et C. Gracch. 8, 5 bemerkt fein den engeren Begriff von *σοφός*, mit der

bleiben, von ihnen nicht begriffen werden, und daß dagegen diejenigen, welche in bezug auf Wissen und Verstand kleinen Kindern gleichen, vielfach zu ihrer Erkenntnis gelangen. Damit ist für das Gebiet des intellektuellen Lebens die gleiche Erfahrungsregel ausgesprochen, wie 9, 12f. für das moralische Leben. Hier wie dort sind die gegensätzlichen Begriffe nicht ironische Benennungen ihres Gegenteils, sondern enthalten eine ernsthafte Anerkennung des tatsächlichen Unterschiedes, dort zwischen Gerechten und Sündern, hier zwischen Wissenden und Unwissenden. Hier wie dort sind diese Worte artikellos gebraucht, nicht nur, um den Gedanken auszudrücken, daß die Regel nicht ausnahmslos von allen Individuen der beiden Klassen gelte,43) sondern auch, um die Eigenschaften als charakteristische und das Verhalten ihrer Träger bedingende schärfer hervortreten zu lassen: „solche, die weise, gerecht sind, und weil sie dies sind“.44) Wie den Gerechten ihre Gerechtigkeit ein Hindernis ist, sich von Jesu retten zu lassen, so den Wissenden ihr Wissen ein Hindernis, die durch Jesus sich vollziehende Offenbarung zu erkennen, ein Hindernis, welches für die Unwissenden hinwegfällt. Wie die Einen zu ihrem Wissen gekommen sind, und warum die Anderen desselben entbehren, bleibt ungesagt und braucht nicht erörtert zu werden. Dieser Unterschied an sich entbehrt jedes religiösen oder moralischen Charakters, er gehört wie Reichtum und Armut, Gesundheit und Krankheit dem natürlichen Leben an und kann doch für das religiöse Leben von entscheidender Bedeutung werden cf z. B. 19, 23f. Daraus folgt auch, daß das Gott zugeschriebene Verbergen und Enthüllen nicht ein auf die Individuen abgesehen von ihren genannten Eigenschaften bezügliches Handeln Gottes ist, geschweige daß Gott als Urheber des Unterschiedes zwischen Wissenden und Nichtwissenden z. B. zwischen Rabbinen und Fischern gedacht wäre. Das *κρύπτειν* und *ἀποκαλύπτειν* ist auch nicht als ein je und dann geschehendes, sondern durch den Aorist als ein vergangenes Handeln des Weltregenten dargestellt. Es besteht darin, daß er seine durch Jesus erfolgende Offenbarung so eingerichtet hat, daß sie den Wissenden, welche auch der göttlichen Offenbarung gegenüber vor allem die Wissenden und Klugen sind, verborgen bleibt, während solche, die wie die Kinder ohne ein solches Wissen und ohne das Bewußtsein, etwas zu wissen, der Offenbarung gegenüberstehen, sie begreifen und ergreifen. Preiswürdig ist dies darum, weil auf dieser von Gott gewirkten Art seiner Offenbarung die

---

Charakteristik eines Römers: *ἐπεκλήθη σοφὸς ἢ φρόνιμος· ἑκάτερον γὰρ δοκεῖ σημαίνειν ὁ σαπιήνς* (sapiens).

43) Dies ist 1 Kr. 1, 26 durch *οὐ πολλοὶ σοφοὶ κτλ.* ausgedrückt; was nicht hindert, daß v. 27 *τὰ μωρά, τοὺς σοφούς* gesagt wird.

44) Z. B. 19, 6 *ἄνθρωπος* einer, der Mensch und nicht Gott ist; 19, 23 *πλούσιος* ein Reicher als solcher; Gl 6, 7 *θεός* Gott, weil er Gott ist.

Möglichkeit ihrer umfassenden Wirkung beruht. Wäre sie umgekehrt so eingerichtet, daß ein höherer Grad vorhandenen Wissens die Bedingung ihres Verständnisses und ihrer Annahme wäre, so würde sie nur wenigen zu gute kommen; denn die Wissenden sind immer eine Minderheit, und es steht nicht in der Macht des Unwissenden, plötzlich ein Gelehrter zu werden. Dagegen können die Wissenden im Gefühl der Unzulänglichkeit ihres Wissens wie die Kinder werden (cf 18, 3), indem sie willentlich ihres Wissens sich entledigen, wie die Gerechten ihrer unbefriedigenden Gerechtigkeit und die Reichen ihres trügerischen Reichtums. Zu v. 25 tritt v. 26 bekräftigend hinzu, ohne einen wesentlich neuen Gedanken zu bringen. Entsprechend dem Gebrauch von *εὐδοκεῖν* (s. zu 3, 17) ist *εὐδοκία* der sei es auf eine Person, die es zu wählen gilt, sei es auf ein Geschehen oder Handeln gerichtete Wille, der freie Entschluß oder Beschluß. In Verbindung mit *ἔμπροσθέν σου* kann *οὕτως εὐδοκία ἐγένετο* nur heißen: vor dir, dem im Himmel thronenden Weltherrscher, ward dies Beschluß, wurde so beschlossen.[45] Wollte man nun *ναί*, welches stets Ersatz eines vollständigen Satzes ist s. zu 11, 9, als Bekräftigung des *ὅτι ἔκρυψας κτλ.* auffassen, so wäre das folgende *ὅτι* nicht Wiederaufnahme des vorangehenden *ὅτι*, sondern Grundangabe, und es ergäbe sich der nichtssagende, höchstens aus der Verzweiflung an jedem Verständnis des göttlichen Handelns erklärliche Satz: Gott habe die Heilswahrheit so verhüllt und enthüllt, weil es bei ihm so beschlossen war. Als ob Jesus des Gedankens fähig wäre, daß Gott etwas tue, was seinem Willen widerstrebte, oder als ob ein sonst unbegreifliches Handeln Gottes dadurch begreiflicher würde, daß man es auf einen ebenso unbegreiflichen Willen Gottes zurückführt, den man doch nur aus seinem Handeln erschlossen hat. Aber schon der Wiedereintritt der Anrede *ὁ πατήρ* zeigt, daß vielmehr der vorige Hauptsatz noch einmal bejaht werden soll. Es ist also zu paraphrasiren: Ja, ich sage dir Lob, Vater, dafür daß es so bei und von dir beschlossen wurde. Das zweite, dem ersten koordinirte und gleich diesem von *ἐξομολογοῦμαι* abhängige *ὅτι* will ebensowenig etwas neues bringen, wie das *ναί*. Was schon der erste Satz mit *ὅτι* sagte, wird nur nochmals in schärferem Ausdruck wiederholt. Nicht ein beklagenswertes Mißgeschick ist es, daß die Heilswahrheit vor Weisen verborgen bleibt und Unmündigen sich enthüllt, sondern Gott hat das bewirkt, ja sein freier Willensentschluß ist es, der sich hierin verwirklicht.[46] Und bei diesem, ihn zur Lobpreisung Gottes bewegenden Gedanken verweilt Jesus v. 27, wie schon die Wiederkehr des Worts *ἀποκαλύψαι* zeigt. Die Aussage, daß alles ihm von seinem Vater übergeben worden sei, würde außerhalb des Zusammenhangs, in welchem sie hier steht, den Gedanken ausdrücken, daß Gott Jesum überhaupt zu seinem Stellvertreter auf Erden eingesetzt und mit der dazu erforderlichen Macht ausgerüstet habe cf 28, 18. In der Tat besitzt er ja nicht nur die Macht, die Sündenschuld zu erlassen 9, 6, und die Gewalt der Rede, in welcher sich sein Recht widerspiegelt, so zu reden, wie er redet 7, 29, sondern auch die Macht über die Natur, welche er auch auf seine Apostel überträgt 10, 1. 8. Dies auszuschließen, gestattet das *πάντα* nicht; aber vermöge des Zusammenhangs will der Satz doch zunächst bezogen sein auf die Offenbarung, auf die Mitteilung der Heilserkenntnis. Diese Tätigkeit hat der Vater, welchem sie nach v. 25 f. zunächst zusteht, Jesu übertragen und zwar in ihrem ganzen Umfang. Jesus ist der Mittler der gesamten in Rede stehenden Offenbarung Gottes an die Menschen.[47] Dieser schon im ersten Satz von v. 27 (*πάντα-πατρός μου*) enthaltene Gedanke wird im dritten Satz genauer ausgeführt: „Niemand erkennt den Vater außer dem Sohn und wem es der Sohn enthüllen will“. Wie Jesus hier den, welchen er eben seinen Vater genannt hat, im zweiten und dritten Satz den Vater schlechthin nennt, was nicht mit der Anrede v. 25. 26 zu vergleichen ist (s. S. 438 A 40), so nennt er sich dreimal den Sohn schlechthin, um sich als den Einzigen zu bezeichnen, der im vollen Sinn dieses Namens zu Gott im Verhältnis des Sohnes zum Vater steht. Darauf beruht es, daß er der einzige Mensch ist, welcher eine wirkliche Erkenntnis Gottes besitzt, und daß alle, denen eine solche zu teil werden soll, sie nur von Jesus empfangen können, und daß es von dem Willen Jesu abhängt, wem er sie mitteilen will. Da sich von selbst versteht, daß der Sohn in der Ausübung des ihm übertragenen Berufs als Offenbarungsmittler nicht nach menschlicher Willkür, sondern nach Maßgabe des von ihm erkannten und soeben mit Lobpreisung Gottes ausgesprochenen Willens Gottes handelt, so ergibt sich, daß der Wille Jesu, welcher darüber entscheidet, wem die Erkenntnis Gottes zu teil werden soll, den gleichen Inhalt hat, wie der Ratschluß und das Handeln Gottes nach v. 25f. Es kann also keine Rede davon sein, daß Jesus aus der Masse der Menschen ohne anderen Grund als sein Belieben einige Menschen auswählte, denen er die Gotteserkenntnis mitteilt, während er die übrigen in Unkenntnis Gottes ließe. Wie der Ratschluß und das Handeln Gottes, so bezieht sich auch das Wollen und Offenbaren Jesu lediglich darauf, die Verkündigung der Heilswahrheit so einzurichten, daß sie den in ihrem Wissen Befriedigten verborgen bleibt und nur von den in ihrer Unwissenheit Unbefriedigten erkannt wird. Wie er 9, 12f. die Gerechten und Gesunden von seiner heilenden und rettenden Tätigkeit ausschließt, so und nur so hier die Wissenden. Während das Objekt der Offenbarung v. 25 durch *ταῦτα* als selbstverständlich nur angedeutet war, ist nun als solches die Erkenntnis des Vaters, d. h. Gottes als des Vaters genannt, was nicht deutlich über atl Gedanken hinausgeht.[48]) Um so weiter geht über solche hinaus, was voransteht: „Niemand erkennt den Sohn außer dem Vater.“ Der Sohn ist also nicht nur der Offenbarungsmittler, welcher den Empfänglichen die Erkenntnis Gottes mitteilt, sondern er ist selbst ein dem Menschen zunächst verschlossenes Geheimnis, das der Enthüllung bedarf. Der Sohn gehört mit zu den Gegenständen (*ταῦτα*), auf deren Erkenntnis es jetzt ankommt. Die Erkenntnis des Sohnes als des einzigen Sohnes Gottes im vollen Sinn des Wortes gehört mit der Erkenntnis Gottes als des Vaters Jesu und des Vaters derer, die es durch ihre Zugehörigkeit zu Jesus werden (s. zu 5, 16), untrennbar zusammen. Es ist aber bezeichnend, daß die Erkenntnis des Sohnes an erster Stelle genannt ist.[49]) Das ist das Neue, die gegenwärtige Offenbarung von aller früheren Unterscheidende, daß ein Mensch da ist, welchen zu erkennen der Weg ist, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Eben dadurch ist die jetzt zu gewinnende Gotteserkenntnis eine neue. Wir Modernen würden sagen: mit der Person Jesu ist eine neue Religion, das Christentum vorhanden. Während von der Erkenntnis des Vaters ausdrücklich gesagt wird, daß nur der Sohn sie mitteile, fehlt eine entsprechende Angabe in bezug auf die Erkenntnis des Sohnes. Es liegt aber auf der Hand, daß die Mitteilung auch dieser Erkenntnis nur von demjenigen ausgehen kann, von dem es heißt, daß er der einzige Inhaber derselben sei, von dem Vater (cf 16, 17). Der Vater offenbart den Sohn wie der Sohn den Vater. Da aber diese beiden Erkenntnisse nur zwei Seiten desselben, jetzt zur Offenbarung gelangenden Geheimnisses sind, so folgt, daß der Vater und der Sohn in Gemeinschaft mit einander sowohl Subjekt als Objekt der Offenbarung sind. — Wenn schon v. 27 voraussetzt, daß das lobpreisende Gebet vor den Ohren von Menschen gesprochen wurde, welchen das Gebetswort erläutert werden sollte, so wendet sich Jesus v. 28—30 geradezu mit einem einladenden Zuruf an Menschen bestimmter Art, was voraussetzt, daß mindestens Vertreter der von ihm charakterisirten Art von Menschen unter den Anwesenden sich befanden.[50]) Wenn wir durch Lc 10, 23 (s. oben S. 437 A 37) erfahren, daß Mt 11, 25—27 = Lc 10, 21—22 vor einem aus Jüngern und Volk zusammengesetzten Hörerkreis gesprochen wurden, so ist nicht unmöglich, daß auch die Sätze Mt 11, 28—30 im unmittelbaren Anschluß an das Vorige und vor demselben Hörerkreis gesprochen worden sind, obwohl Lc sie nicht aufgenommen hat. Möglich ist aber auch, daß erst Mt diese Sätze hieher gestellt hat, während sie ursprünglich einer Predigt an das Volk angehörten. Jedenfalls paßt der Zuruf *δεῦτε πρός με* cf 4, 19: 19, 21; Jo 7, 37 nicht auf Menschen, welche sich bereits als Jünger an Jesus angeschlossen hatten, sondern ist eine Einladung an bisher noch Fernerstehende. Alle, welche in ermüdender Arbeit stehen und mit Lasten beladen sind, lädt Jesus ein, zu ihm zu kommen, und lockt sie durch die Verheißung, daß er ihnen Ruhe, also Befreiung von der sie plagenden Mühe und der sie bedrückenden Last schaffen werde. Daß damit nicht die Last der Sündenschuld gemeint sei, ergibt sich aus dem Begriff von *κόπος*, *κοπιᾶν* und aus dem Gegensatz des Joches, welches Jesus auflegt. Durch letzteren ist auch der Gedanke an die dem Menschen seit Gen 3, 17—19 auferlegte Mühsal der irdischen Arbeit ausgeschlossen cf Sir 40, 1 oben S. 448 A 39. Es bleibt nur übrig die Last der gesetzlichen Anforderungen, welche die bisherigen Lehrer des Volks diesem auferlegten, und die anstrengende Arbeit, welche sie damit den unter ihrer Anleitung gewissenhaft nach der Gerechtigkeit strebenden Menschen zumuteten, während sie selbst es vielfach an der Erfüllung der wichtigsten Gebote des mosaischen Gesetzes fehlen ließen cf 23, 2—4. 23. Die Schriftgelehrten, auf welche v. 25 hingewiesen war, und die Pharisäer, welche wir 12, 1—14 als unerbittliche Wächter des Gesetzes Jesu gegenübertreten sehen, stützten sich mit ihren Anforderungen auf das Gesetz; aber erst durch ihre schon 5, 20ff., und wieder 15, 1—20; 23, 1—28 gegeißelte Art der Auslegung und Ausspinnung des Gesetzes haben sie das Gesetz, das eine wohltätige Gabe Gottes an sein Volk war, zu einem harten Joch und einer unerträglichen Last gemacht.[51])

---

[45] Zu *οὕτως* cf 9, 33; 18, 14; ähnlich auch Rm 1, 15, zu *ἔμπροσθεν* hier und 18, 14 cf *ἐνώπιον* ebenso gebraucht Lc 12, 6; 15, 10; Ap 16, 19, von Mt überhaupt nicht. Abgesehen von dem Unterschied zwischen Dank- und Bittgebet, wodurch bedingt ist, daß in jenem הָיָה ist, was in diesem יְהִי, haben wir hier die echt jüdische Redeweise vor uns wie Tosefta, Berach. 7, 17 (zweimal): יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ „es sei Wohlgefallen vor dir, Jahve mein Gott, daß du mich hineinführest in Frieden“. Auch abgekürzt l. l. § 7 יהי רצון „möge es (Gottes) Wille sein“, so auch aram. יְהֵי רַעֲוָא, Beispiele bei Levy, cf auch 1 Kr 16, 12 *οὐκ ἦν θέλημα*. Nur wenn *ἔμπροσθέν σου* fehlte und *ἡ εὐδοκία σου* dastünde, könnte der Sinn sein: „so wurde dein Wille verwirklicht“ cf 6, 10; denn רָצוֹן, welches LXX durch *εὐδοκία* oder *θέλημα* übersetzt, ist oft genug Objekt von עָשָׂה Ps 40, 9; 103, 21.

---

[46] Man möchte vermuten, daß Pl den Spruch im Sinn gehabt habe, als er in ähnlichem Zusammenhang 1 Kr 1, 21 schrieb *εὐδόκησεν ὁ θεὸς κτλ.*

[47] Wie der ganze Abschnitt nach Ton und Inhalt an das 4. Ev erinnert, so trifft v. 27 sehr nahe mit Jo 17, 2 f. zusammen.

---

[48]) Hosea 2, 22; 4, 1; 6, 3. 6; Jer 31, 34; 1 Reg 8, 43. 60.

[49]) Es ist sehr begreiflich, daß man früh das Bedürfnis fühlte, die für Mt wie Lc durch die griech. Hss und die Versionen gesicherte Folge der Sätze durch die natürlicher erscheinende zu ersetzen, wonach die Erkenntnis des Vaters vor der Erkenntnis des Sohnes genannt ist, und zwar nicht nur Ketzer, *qui peritiores apostolis volunt esse* (Iren. IV, 6, 2), wie die Markosier, Marcion und Tatian, sondern auch Justinus und gelegentlich Irenäus selbst cf Forsch I, 149; GK I, 555; II, 470.

---

[50]) Zurufe wie v. 20—24; Lc 6, 24ff. lassen sich nicht vergleichen.

[51]) Zu *ζυγός* und *βάρος* cf Mt 23, 4; Lc 11, 46; AG 15, 10. 28; Ap 2, 24;

Jesus setzt sich also nicht in Widerspruch mit 5, 17—19, wenn er denen, welche es sich sauer werden lassen, um nach Anweisung der „Weisen“ Gerechtigkeit zu erlangen, verspricht, daß er ihnen Ruhe von dieser Arbeit schaffen werde. Was er v. 28 durch ein betontes ich (κἀγώ) als seine eigene Tat hinstellt, beschreibt er v. 29 als eine Erfahrung, welche diejenigen machen werden, die seiner Einladung folgen und die damit verbundene Forderung erfüllen.[52] Auch er macht an die Menschen Ansprüche, welche man als ein Joch sich aufladen und als eine Last tragen muß. Aber an die Aufforderung, das Joch Jesu sich aufzuladen, kann sofort sich die andere anschließen, welche nur der Form nach ein Gebot, in der Tat vielmehr eine zu der Verheißung überleitende Zusicherung ist: „lernt von mir, daß ich sanftmütig und demütigen Herzens bin“.[53] Wer sich, unbekümmert um die törichten oder feindseligen Urteile der Leute über Jesus unter das Joch beugt, welches er den Hörern seiner Predigt auferlegt, wird erfahrungsmäßig erkennen, daß er nicht ein unbarmherziger und hochmütiger Meister ist, wie die Gesetzeslehrer seiner Zeit, und daß er auch dann, wenn er so hohe Dinge von sich sagt, wie v. 27, sich nicht selbst überhebt oder lästert, wie jene ihm schuld geben 9, 3. Ein solcher wird dann aber auch das Joch Jesu nicht als einen Zwang und eine Last empfinden, sondern um so mehr erleichtert aufatmen, je mehr er es sich vorher hat Mühe kosten lassen, das unerträgliche Joch der Gesetzeslehrer zu tragen; denn das Joch,

---

Didache 6, 2 und Bd V, 502—504. 543—545 A 28. 32. Das „Joch des Himmelreichs“ oder auch „Joch des Himmels“ (Tosefta, Baba k. 7, 5), von dem die Rabbinen redeten, entbehrte ursprünglich durchaus nicht des eschatologischen Sinnes (s. oben S. 127 A 22; S. 275 A 76), wurde aber immer mehr aufgefaßt als die Verpflichtung, das Gesetz nach rabbinischer Auffassung und Ausspinnung desselben genau zu beobachten. Gelegentlich wird jedoch durch Rabbinen einer vorgerückten Zeit (Mischna, Berachoth II, 2) „das Joch des Himmelreichs“ von dem „Joch der Gebote“ unterschieden.

[52] Die Worte καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν stimmen mit Jer 6, 16 überein. Der griech. Mt hat sich auch hier an LXX angelehnt, nur daß er מַרְגּוֹעַ (Targ. נייח), Ruhe oder Ruheplatz, richtiger übersetzt, als LXX durch ἁγνισμόν oder ἁγιασμόν.

[53] Cf das καὶ ἰδέ hinter ἔρχου Jo 1, 46 oder ἐραύνησον Jo 7, 52, nicht wesentlich verschieden von καί mit fut. Jo 1, 39 (wenn dort καὶ ὄψεσθε zu lesen ist). Da dieser Gebrauch des durch „und“ mit einem Imperativ verbundenen zweiten Imperativs im Sinn eines Folgesatzes nicht griechisch, im Hebr. aber häufig ist (z. B. Jes 45, 22; Jer 6, 16 s. vor. A), so sehe ich nicht ein, warum dies kein Hebraismus sein soll. An unserer Stelle, wie auch Jo 1, 46; 7, 52, ist er weniger auffällig, weil eine ernst gemeinte Aufforderung „lernt von mir (und nicht von anderen Leuten), was für ein Mann ich bin“ mit der Versicherung „so werdet ihr erfahren, daß ich sanftmütig und demütig bin“ in einem Satz zusammengefaßt ist. Der Sprachgebrauch (cf Mt 24, 32; Gl 3, 2; Hb 5, 8) gestattet es nicht, μάθετε ἀπ᾽ ἐμοῦ objektlos zu fassen im Sinn von „werdet meine Schüler“, wozu dann ὅτι (= denn) eine ermutigende Begründung hinzufügen würde. — Zu πραΰς und τῇ καρδίᾳ beim Adjektiv s. 5, 5 und 5, 8.

welches Jesus auferlegt, ist in der Tat für die, welche es sich wirklich aufladen, nur eine Wohltat, und die Last, die Jesus auflegt, ist für diese in der Tat leicht.[54]

4. Jesus als Sabbathschänder nach dem Urteil der Pharisäer 12, 1—14. Das Wort von den Weisen, denen das Geheimnis verborgen bleibt 11, 25, wies auf die Schriftgelehrten hin, das Wort an die unter dem Joch der Gesetzlichkeit vergeblich sich Abmühenden 11, 28 zugleich auf die enge mit dem Rabbinentum verwachsene Partei der Pharisäer s. oben S. 221. Wie Pharisäer und Schriftgelehrte sich zu Jesus stellten, wird im folgenden dargestellt 12, 2. 14. 24. 35. Dieser innere Zusammenhang schließt nicht aus, daß die Geschichte 12, 1—8, wie das hier wiederkehrende *ἐν ἐκ. τ. καιρῷ* sagt (cf 11, 25; 14, 1, nicht wesentlich verschieden von dem *τότε* 11, 20), sich ungefähr um dieselbe Zeit zugetragen hat, wie alles in c. 11 Berichtete. Da die Getreidekörner damals zur Stillung des Hungers geeignet waren, werden wir in die Zeit kurz vor der Ernte, also, wenn wir an Gerste zu denken haben, kurz vor einem Passafest, wenn es sich um Weizen handelt, bald nach diesem Fest versetzt.[55] Bis zum Tode Jesu (Mt 26, 2 ff.) sollte mindestens noch ein Jahr verstreichen. Andrerseits ging nach c. 11, 7—12, 14 das Verhältnis Jesu zu den verschiedensten Schichten der Bevölkerung Galiläas sichtlich einer Krisis entgegen. Daß die Jünger bei einer Wanderung durch die Getreidefelder Ähren abrissen und zur Stillung ihres Hungers die Körner aßen, war nichts gesetzwidriges cf Deut 23, 26, und nicht auf Aneignung fremden Eigentums lautete die Anklage, welche die Phar. gegen sie erhoben und an den für seine Schüler verantwortlichen Jesus richteten cf 9, 14, sondern lediglich auf Verletzung des Sabbathgesetzes durch ein Tun, welches die Phar. als Speisebereitung und somit als eine am Sabbath[56] verbotene Arbeit ansahen. Ohne sich in eine kasuistische Erörterung hierüber einzulassen, bestreitet Jesus das Recht der Anklage, selbst unter der Voraussetzung, daß eine Verletzung des Gesetzes vorliege. Dies zeigen die das Tun der Jünger rechtfertigenden Beispiele aus der Geschichte und dem Gesetz. Das erste v. 3 f. aus 1 Sam 21, 2—7 veranschaulicht in der urkundlichen Darstellung selbst die Be-

---

[54] *χρηστός* bei Mt nur hier, hat zum Gegensatz die Herbheit, Strenge Lc 5, 39; 6, 35; Rm 2, 4; 11, 22. Zur Sache cf 1 Jo 5, 3.

[55] Ex 23, 15 f.; Lev 23, 10 ff.; Deut 16, 9 f.; Jos. ant. III, 10, 5; Mischna Menach. 10, 2; Tos. Sukka 3, 18. Vogelstein, Landwirtschaft in Palästina S. 57. Von Gerstenbrot hören wir Jo 6, 9. 13.

[56] Unterschiedslos wechselt *τοῖς σάββασιν* v. 1. 5. 10—12 mit *ἐν σαββάτῳ* v. 2 cf *τὸ σάββατον* v. 5. 8. Der Plur. *τὰ σάββατα* (dat. *σάββασιν*, nur cod. B v. 1. 12 *σαββάτοις*) aus aram. Sing. שַׁבְּתָא gebildet, bezeichnet sowohl den einzelnen Sabbath 12, 1. 11; 28, 1; Mr 1, 21; Lc 13, 10 (wie bei Jo), als mehrere Sabbathe Lc 4, 31; AG 17, 2, so auch hier v. 5.

denken, welche der Hohepriester Ahimelech zu überwinden hatte, ehe er dem David auf seine Bitte um Brot für sich und sein Gefolge in Ermangelung gemeinen Brotes Schaubrote gab. Jesus spricht die Gesetzwidrigkeit dieser Handlung noch deutlicher aus. Es war dem David und seinem Gefolge nach dem Gesetz nicht gestattet, solche heilige Brote zu essen; nur den Priestern stand das zu, zu welchen weder David noch seine Begleiter gehörten.57) Die Rechtfertigung der formell illegalen Handlung lag für David und seine Begleiter, ebenso aber auch für Jesus und seine Jünger in dem dringenden Bedürfnis, dem Hunger (v. 1. 3 *ἐπείνασαν, -σεν*), und den Phar., welche die Jünger der Gesetzesverletzung beschuldigen, tritt der Hohepriester Ahimelech und die hl. Schrift, welche seine Handlung ohne Rüge berichtet, gegenüber. Jesus beruft sich hier noch nicht, wie v. 11, auf die eigene Theorie und Praxis der Phar., wonach im Fall der Lebensgefahr die pünktliche Beobachtung des Sabbathgesetzes ausgesetzt werden durfte. Denn daß die Jünger oder David bei strenger Beobachtung des Gesetzes hätten Hungers sterben müssen, wäre eine arge Übertreibung gewesen; und daß der Fromme im Vertrauen auf Gott auch die Furcht vor dem Hungertod zu überwinden habe, wo es gilt die Sünde zu meiden, steht nach Mt 4, 2—4 außer Zweifel. Um so deutlicher ist, was Jesus lehren will: die pharisäische Forderung pünktlicher Beobachtung des Gebots der Arbeitsruhe am Sabbath, welche zur Verurteilung von Handlungen führt, die gar keine Arbeit sind und dagegen einem natürlichen Bedürfnis des menschlichen Lebens abhelfen, hat das Zeugnis der atl Geschichte gegen sich. Das erste Beispiel, bei dem es sich nicht um das Sabbathgesetz, sondern um eine andere cerimoniale Ordnung handelte, bot nur die Möglichkeit eines Schlusses aus der Analogie. Das zweite Beispiel v. 5f. führt weiter, sofern es sich dabei erstens um die Heiligung des Sabbaths selbst handelt, und zweitens nicht einzelne Personen der hl. Geschichte, sondern die Anordnungen des Gesetzes selbst für eine Verletzung des Gesetzes die Verantwortung tragen. Da der tägliche priesterliche Dienst im Tempel am Sabbath nicht ausgesetzt, sondern sogar durch besondere Opfer gesteigert war (Num 28, 9f.), so waren die Priester durch das

---

57) Einer der häufigen Fälle, wo *εἰ* oder *ἐὰν μή* eine Ausnahme von einer Regel einführt, welche vorher nicht in der erforderlichen Allgemeinheit ausgesprochen ist cf Ap 9, 4; 21, 27; Jo 3, 13; 5, 19; Rm 14, 14; Gl 1, 19 cf Forsch VI, 357 A 2. Da unter den Begleitern Davids keine Priester waren, ist hinter *οὐδὲ τοῖς μετ᾽ αὐτοῦ* zu ergänzen „und überhaupt niemandem“. Daß im NT *εἰ μή* so häufig beinah den Sinn von „sondern vielmehr, sondern nur“ annimmt, wird auf das aram. אלא (= אִן לא, aber auch = *ἀλλά*) zurückgehen. — Das auf *τοὺς ἄρτους* bezügliche *ὅ* (B D Ferr., bff^{2}kq, von den Meisten in *οὓς* „verbessert“) ist ungeschickte Wiedergabe des aram. ד.

Gesetz zu allerlei Hantierung am Sabbath genötigt, welche zweifellos unter den Begriff der Handarbeit fiel. Daß sie darum keine Schuld treffe, war im Gesetz als selbstverständlich nicht ausdrücklich gesagt, aber nur um so sicherer aus den Kultusvorschriften des Gesetzes herauszulesen. Das positive Gebot, welches unablässigen Gottesdienst fordert, setzt das negative Gebot der Arbeitsenthaltung am Sabbath außer Kraft, und der höhere Zweck heiligt das an sich unheilige, ja das sonst formell verbotene Handeln, sofern es jenem Zweck als Mittel dient. Die Phar., welche eine Handlung, die nur eine entartete Kasuistik als Arbeit ansehen kann, als Sabbathbruch beurteilen, ohne zu fragen, ob sie nicht auch einem heiligen Zweck diene, sind gesetzlicher als das Gesetz selbst. Die Anwendung auf den strittigen Fall macht Jesus v. 6. Ohne sich selbst geradezu für das Gegenbild des Tempels zu erklären, wie es die jüngere LA *μείζων* statt *μεῖζον* erzwingen wollte (s. 11, 9), vergleicht Jesus doch die Teilnahme der Jünger an seinen Berufswegen, wodurch sie in die Lage gekommen waren, in ungewöhnlicher, angeblich gesetzwidriger Weise ihren Hunger zu stillen, mit dem priesterlichen Dienst im Tempel und stellt jene höher als diesen. Indem er aber diesen Gedanken in die Form faßt: „etwas größeres als der Tempel ist hier“, erklärt er doch sich und seine Umgebung in gegensätzlichem Vergleich mit dem Tempel für eine höhere und heiligere Stätte des Wohnens Gottes und des Gottesdienstes (cf 26, 61; 27, 40; Jo 2, 19—22; 1, 14). Wenn bei dem ersten Beispiel v. 3 eine entsprechende Applikation fehlt, welche nach Analogie von 12, 41 f. lauten müßte: „mehr als David ist hier“, und welche dem Davidssohn besonders nahe liegen mußte, so wird das darin seinen Grund haben, daß Jesus nichts zu der Verbreitung der Losung, wodurch er als Messias proklamirt wurde, beitragen wollte cf 9, 27—31. Eine Sonderstellung dem Gesetz gegenüber hat Jesus bis dahin für sich und seine Jünger nicht beansprucht und mit 5, 17—19 sich nicht in Widerspruch gesetzt, sondern an der Hand der hl. Geschichte und des Gesetzes selbst gezeigt, daß die Stellung der Phar. zum Gesetz mit dem AT im Widerspruch stehe, und daß ihr Urteil selbst dann ein irriges sein würde, wenn die Jünger eine im Gesetz verbotene Tat begangen hätten, was doch nicht der Fall war, und wenn es ein weltliches Geschäft (1 Sam 21, 6) gewesen wäre, was sie dazu veranlaßte. Daraus, daß dies vielmehr ein gottesdienstliches Geschäft war und zwar eines von größerer Bedeutung als der Tempeldienst, ergibt sich nur eine Steigerung der ohnehin unbestreitbaren, aus Gesetz und Propheten erwiesenen Berechtigung der Jünger zu ihrem Tun. Die Verurteilung der Unschuldigen seitens der Phar. zeugt aber nicht nur von Mangel an Schriftkenntnis (v. 3. 5 *οὐκ ἀνέγνωτε*), sondern auch von Mangel an der barmherzigen Liebe, welche das AT höher stellt, als die Beobachtung cerimonialer Ordnungen v. 7. Das schon 9, 13 citirte Wort aus Hosea 6, 6 ist auch hier sehr am Platz, da die pharisäische Überschätzung der cerimonialen Pünktlichkeit mit einem Mangel an liebevoller Würdigung der Veranlassung des Ährenraufens gepaart war. Nicht diesen Vorwurf, welchen Jesus den Phar. macht, sondern das in dem letzten Wort des Satzes *τοὺς ἀναιτίους* enthaltene freisprechende Urteil über seine Jünger begründet Jesus v. 8 durch den abschließenden Satz, daß ein Herr des Sabbaths der Menschensohn sei. Abgesehen von dem bisherigen Gang der Verteidigungsrede beweist die starke Betonung des Prädikats durch die Wortstellung, daß Jesus hiemit nicht etwa sich als dem Menschensohn oder gar als dem Messias im Gegensatz zu anderen Menschen oder Israeliten ein Sonderrecht zusprechen wollte. Der Ton liegt vielmehr darauf, daß er ein Herr und nicht ein Sklave des Sabbaths sei. Bedeutungslos ist gleichwohl auch hier nicht die gewählte Selbstbezeichnung, wenn man diese richtig versteht (oben S. 353 ff.). Was von dem Menschen seiner Idee nach gilt, daß er nicht dazu da ist, der cerimonialen Satzung als ein Sklave oder Werkzeug zu dienen, sondern umgekehrt, diese als ein Mittel zu dem in ihm selbst liegenden Zweck zu gebrauchen, wie der Herr sein Eigentum, das gilt von dem wahren Menschen Jesus in uneingeschränktem Maße.[58] Damit ist allerdings die Möglichkeit gesetzt, daß nicht nur in einzelnen Fällen, wie zu der Zeit, da Gesetz und Propheten allein maßgebend waren (11, 13), die Beobachtung der Satzung hinter höheren Zwecken zurückstehen dürfe und müsse, sondern daß der Menschensohn auch das Recht habe, das Verhältnis des Menschen zur Satzung überhaupt anders zu gestalten, als es in Israel seit Moses gewesen war. Aber weder mit der Tat, noch mit der Lehre hat Jesus dies getan. — Während in dem v. 1—8 berichteten Fall Jesus nicht wegen eigener Übertretung des Sabbathgebots, sondern nur als der das gesetzwidrige Tun seiner Jünger duldende Lehrer angegriffen wurde, handelt es sich v. 9—13 um sein eigenes Tun am Sabbath. Dazu kommt, daß er und seine Jünger dort unabsichtlich Anstoß erregt hatten, hier dagegen Jesus in vollem Bewußtsein der Anstößigkeit seines Tuns für die Phar. handelt. In der Synagoge,[59] die er besucht, befindet sich ein Mann mit einer abgezehrten, also wohl durch Paralyse und Atrophie unbrauchbar gewordenen Hand. Ohne daß er eine Bitte um Heilung an Jesus gerichtet hätte,[60] oder ehe er dazu kam, richten die Phar. an Jesus die Frage, ob es erlaubt sei, am Sabbath zu heilen. Die Bemerkung des Mt, daß sie dies taten, um ihn anklagen zu können, setzt erstens voraus, daß die Phar., durch die bei der vorigen Verhandlung ihnen widerfahrene Abfertigung gereizt, dieselbe Streitfrage in einer für sie günstigeren Position wieder aufwerfen wollen; zweitens daß sie von Jesus eine bejahende Antwort erwarten, und drittens daß ihnen selbst die Verneinung der Frage für den vorliegenden Fall außer Zweifel steht. Die rabbinischen Diskussionen über die Zulässigkeit ärztlicher Hilfeleistung am Sabbath haben den Satz zur Voraussetzung, daß eine ernstliche Lebensgefahr von der Sabbathpflicht entbinde.[61] Da aber ein chronisches Gebrechen wie Lähmung eines Gliedes eine solche nicht mit sich bringt, galt den Phar. die Heilung, die sie von Jesus erwarteten, als ein Verbrechen. Furchtlos tritt Jesus diesem ihrem Urteil und damit ihrer grundsätzlichen Behandlung des Sabbathgesetzes entgegen, indem er sich auf ihr eigenes Verhalten gegen ein am Sabbath in eine Grube gestürztes Schaf beruft. Ob sie aus menschlichem Erbarmen mit dem hilflosen Vieh[62] oder aus Eigennutz ein solches trotz des Sabbaths aus der Grube herausziehen, läßt Jesus ununtersucht und fordert dagegen von ihnen Anerkennung des Satzes, daß ein Mensch unvergleichlich wertvoller sei, als ein Schaf cf 10, 29—31; 6, 26—30. Die einfache Schlußfolgerung aus v. 11 und 12ª würde sein, daß nach der eigenen Praxis der Phar. in bezug auf das Vieh und nach einem auch für sie unanfechtbaren Urteil über den viel höheren Wert eines Menschen es erlaubt sein müsse, einem notleidenden Menschen am Sabbath Hilfe zu leisten. In der Tat lautet die Schlußfolgerung umfassender: „so ist es also erlaubt, am Sabbath gut zu handeln.“ 63) Damit ist wiederum ein Grundsatz aufgestellt, welcher über das hinausgeht, was die angeführten Beispiele unmittelbar beweisen. Wie nach v. 1—8 nicht nur Werke der Not und Handlungen, die sich äußerlich als Gottesdienst darstellen, so sind nach v. 9—12 nicht nur Werke der barmherzigen Liebe mit dem Sabbathgebot verträglich, sondern alles Tun, welches nicht selbstsüchtigen Zwecken, sondern der Erfüllung eines von Gott verliehenen und darum heiligen Berufs dient und dem Drang zum Guthandeln entspringt. Wie 9, 2 ff. läßt auch diesmal Jesus das heilende Wort der Rechtfertigung seines Handelns erst folgen v. 13. Die Phar., welche weder durch die Beweisführung Jesu in ihrer Auffassung des Sabbathgesetzes sich erschüttern, noch durch den Tatbeweis von der höheren *ἐξουσία* Jesu als des rechten Auslegers des Gesetzes sich überzeugen lassen, halten sofort nach Beendigung des Gottesdienstes 64) eine Beratung mit der Absicht, ihn zu verderben, und daher auch über die Art, wie sie dies ins Werk setzen sollen. Es wird ihnen fraglich gewesen sein, ob eine Anklage auf Sabbath-

---

[58] Der Mr 2, 27, aber nicht Lc 6, 5, dem mit Mt 12, 8 identischen Satz vorangestellte Gedanke erscheint als eine Ausdeutung von 12, 8, ist übrigens auch sonst nicht unerhört. Nach Mechilta zu Ex 31, 14 sagte Simeon ben Menasja „euch ist der Sabbath überliefert (anheimgegeben, מסורה), nicht ihr dem Sabbath". — Da sich bei Mr und Lc keine Parallele zu Mt 12, 5—7 findet, und da Mt 12, 7 bequemer an das Beispiel v. 3 f. sich anschließt, welches zeigt, wie der Hohepriester in barmherziger Rücksicht auf die Notlage Davids das Ungesetzliche gestattete, als an das Beispiel des priesterlichen Tempeldienstes, so ist überwiegend wahrscheinlich, daß Mt das zweite Beispiel mit der schon zu c. 5—7 und c. 10 nachgewiesenen Freiheit der Komposition hier eingefügt hat, wodurch die Echtheit des Redestücks nicht in Frage gestellt wird. Sehr ähnlich ist die Beweisführung Jo 7, 22—24, wie auch Jo 5 die gleiche principielle Stellung Jesu zum Sabbathgesetz erkennen läßt.

---

[59] Da *αὐτῶν* hinter *συναγωγήν* (anders hinter *ταῖς συναγωγαῖς* 4, 23; 9, 35) sich nur auf die vorher erwähnten Phar. beziehen kann, scheint gesagt zu sein, daß es sich um die Synagoge derselben Ortschaft handelt, in oder bei welcher der vorige Konflikt stattgefunden, und daß die Phar. hier und dort dieselben Personen waren. Der nächste Eindruck von v. 9 ist ferner der, daß der Konflikt in der Synagoge am gleichen Tage wie der vorige sich zutrug. Da aber Mr 3, 1 (*πάλιν* „ein andermal“) andeutet und Lc 6, 6 ausdrücklich sagt, daß dies an einem anderen Sabbath geschehen sei, als die auch bei Mr und Lc vorangehende Verhandlung über das Ährenausraufen, so darf man fragen, ob nicht auch in diesem Fall die Vorliebe des Übersetzers für den Gebrauch des Part. aor. mit Ind. aor. beim Übergang zu einer neuen Erzählung gegen die Absicht des Vf den Schein des unmittelbaren zeitlichen Anschlusses geschaffen hat.

[60] Nach Hier. z. St. legte das HE ihm die Worte in den Mund: „Ein Maurer (*caementarius*) war ich und erwarb mir mit meinen Händen den Lebensunterhalt; ich bitte dich, Jesu, daß du mir die Gesundheit wiedergebest, damit ich nicht schimpflich mir Nahrung erbetteln müsse“. Zu Mt 21, 42 p. 171 sagt Hier. *aedificatores id est caementarios.*

[61] Mischna, Joma VIII, 6: „Jede Lebensgefahr (wörtl. Zweifel der Seelen) vertreibt den Sabbath“. Weitere Materialien bei Lightfoot p. 343 ff.; Schoettgen I, 120—123; Wünsche, Beiträge S. 148—152.

[62] Prov 12, 10. — *ἄνθρωπος* ist v. 11 ebensowenig wie 7, 9 müßig.

Es wäre unmenschlich, sein Kind hungern oder sein Vieh elend zu grunde gehen zu lassen.

[63] Das objektlose *καλῶς ποιεῖν* oder *καλοποιεῖν* 2 Th 3, 13 oder *ἀγαθοποιεῖν* Mr 3, 4; Lc 6, 9 ist nicht wie dieselben Wörter mit Objekt Lc 6, 33 gleich *εὖ ποιεῖν* Mr 14, 7, *εὐποιΐα* Hb 13, 16, sondern umfaßt alle *ἔργα καλά* Mt 5, 16; 26, 10 s. oben S. 206 A 62.

[64] Die dem Stil des Mt sehr angemessene LA v. 14 *ἐξελθόντες δέ κτλ.* (ℵBCD etc.) wurde in *οἱ δὲ Φαρισαῖοι . . . κατ᾽ αὐτοῦ ἐξελθόντες* vielleicht darum geändert, um den Schein zu beseitigen, als ob die Phar. unmittelbar nach der Heilung, etwa vor Beendigung des Gottesdienstes die Synagoge verlassen hätten. — *ὅπως* ist hier und 22, 15; 26, 59 wohl nicht wie Lc 24, 20 indirektes Fragpronomen statt *πῶς* Mr 11, 18; 14, 1. 11; Mt 10, 19 oder *τὸ πῶς* Lc 22, 2. 4; AG 4, 21, berührt sich aber doch nahe mit diesem, sofern das finale *ὅπως* auf die Art und Weise, wie das Ziel zu erreichen sei, hinweist s. zu 2, 23. So hat Lc 6, 11 die Erzählung verstanden. — *συμβούλιον λαμβάνειν* nur bei Mt fünfmal, dafür *ποιεῖν* Mr 3, 6 (jedoch BD *διδόναι*); 15, 1 (v. l. *ἑτοιμάζειν*). Wenn das Subst. Übersetzung von *consilium* ist s. Plutarch, Romul. 14 und Mommsen bei Deißmann, N. Bibelst. 65, so wäre *λαμβάνειν* = *capere* (Fritzsche), also nicht Beratung anstellen, sondern Beschluß fassen. So *συμβ. ποιεῖν* Theoph. ad Autol. II, 31. — Über die Form *ἀπεκατεστάθη* v. 13; Mr 3, 5; Lc 6, 10 cf Winer-Schmiedel § 12, 7; auch Ign. Smyrn. 11, 2.

schändung zu einem Todesurteil und somit zur Steinigung Jesu führen werde;[65] denn die Vorsätzlichkeit der Übertretung konnte durch den wunderbaren Erfolg der ungesetzlichen Handlung ausgeglichen scheinen cf Jo 9, 16. 28—34. Die Absicht eines Meuchelmordes ist den Phar. nach ihren von den Zeloten und Sikariern sie unterscheidenden Grundsätzen nicht beizumessen. Der tötliche Haß, der sie erfüllte, mußte auf Ansammlung neuen Anklagestoffs bedacht sein und günstigere Gelegenheit abwarten.

5. **Der still fortarbeitende Knecht Gottes** v. 15—21. Da Jesus die Beratungen und Absichten der Phar. erfuhr,[66] zog er sich von dem Ort der letzten Handlungen zurück, um den Streit nicht zu schüren, und setzte zwar seine Heiltätigkeit an den ihm nachziehenden Kranken fort,[67] schärfte aber den Geheilten ein, ihn selbst, seine Heiltätigkeit und seine wechselnden Aufenthaltsorte nicht noch mehr bekannt zu machen, als ohnehin geschah cf 8, 4; 9, 30. Er wollte seinerseits nichts dazu tun, daß der Andrang der Heilung suchenden Kranken noch mehr anwachse und er verschmähte es, durch eine dann unvermeidliche Steigerung seiner Wundertätigkeit, also durch eine noch großartigere Entfaltung seiner Macht im Kampf mit seinen Gegnern, die bereits auf Gewaltmittel sannen, den Sieg an sich zu reißen. Daß Mt seine Angaben in v. 15. 16 so verstanden haben wollte, beweist der hier eingefügte Nachweis der Erfüllung der Weissagung Jes 42, 1—4. Es ist wieder wie bei dem letzten derartigen Nachweis 8, 17 das Bild des Knechtes Jahves aus dem zweiten Jesajabuch, welches Mt in der Berufstätigkeit Jesu sich verwirklichen sieht. Er folgt darin der Lehre Jesu selbst 11, 5. Je freier das Citat gestaltet ist und zwar nicht erst vom Übersetzer, sondern vom Vf,[68] um so sicherer darf es als Ausdruck der Gedanken des

---

[65] Num 15, 32—36; Ex 31, 14; Mischna, Sanhedr. VII, 4; Jo 5, 18.

[66] Weder mit *ἰδών* 9, 2. 4, noch mit *εἰδώς* 12, 25; Jo 6, 61 gleichbedeutend, sagt *γνούς* nichts darüber, ob Jesus dies aus den Mienen (16, 8) oder aus halblauten Reden (26, 10) oder vermöge eindringenden Verständnisses lauter Äußerungen (22, 18) der Pharisäer oder durch Mitteilungen anderer Personen (9, 11 f.) erkannt hat.

[67] Mit ℵB, ScSs, kabff^2 ist *πολλοί* um so mehr ohne *ὄχλοι* dahinter zu lesen, als die schwankende Stellung teils vor, teils hinter *πολλοί* dieses verdächtig macht. Weniger sicher ist, ob mit D, abck statt des gewöhnlichen *πάντας καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς κτλ.* zu lesen sei *πάντας δὲ οὓς ἐθεράπευσεν, ἐπετίμησεν αὐτοῖς*, was wegen seiner Breite und seiner grammatischen Unbehilflichkeit zur Emendation reizen mußte.

[68] Der von Mt angeführte Abschnitt, in dessen Anfang LXX ihre Deutung auf Israel (*Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ, Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου*), Targ. seine Deutung auf den Messias (הָא עַבְדִּי מְשִׁיחָא) eingetragen haben, lautet nach dem mas. Text: „1 Siehe da mein Knecht, den ich aufrecht halte, mein Auserlesener, an dem ich Gefallen gefunden habe; meinen Geist habe ich auf ihn gegeben, das Recht wird er für die Völker hervorgehn lassen. 2 Nicht wird er schreien und nicht erheben und hören lassen

Mt gelten. Auf Jesus weist Gott durch den Propheten mit dem Finger hin, als auf seinen Diener (*παῖς* = עֶבֶד s. zu 8, 6), den er erwählt hat, und als seinen einzigen Sohn (s. zu 3, 17), den er erkoren hat; und an Jesus ist erfüllt und wird sich weiter erfüllen, was dort dem Knechte Gottes geweissagt ist. Erfüllt ist zunächst, daß Gott auf seinen Knecht seinen Geist legen wollte (3, 16), und dies zeigt sich in der Übereinstimmung des Gebahrens Jesu mit der Beschreibung des Verhaltens des Knechtes Jahves, welches Jesaja in lauter verneinenden Sätzen gibt. Was mit dem Geist Gottes unverträglich ist, findet sich nicht bei dem Knecht Jahves und nicht bei Jesus. Dem, daß jener nicht zankt und

---

auf der Gasse seine Stimme. 3 Geknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen, glimmenden Docht wird er nicht auslöschen. Nach Wahrheit wird er das Recht hervorgehn lassen (ans Licht bringen). 4 Nicht wird er verlöschen und nicht zerknickt werden, bis er auf der Erde das Recht herstellt, und auf seine Weisung die Inseln harren". Während gleich zu Anfang die Unabhängigkeit des Citats von LXX am Tage liegt und bis zum Ende von v. 20 (= Jes v. 3) durch nichts verdunkelt wird, stimmt der Schlußsatz v. 21 gegen den mas. Text wörtlich mit LXX, nur daß dort *ἐπί* vor *τῷ ὀ.* sicher, für Mt sehr dürftig und für diesen auch *ἐν* (D) unzureichend bezeugt ist. Aber auch dem mas. T. gegenüber bewegt sich Mt von anfang an so frei, daß man nach der bis dahin beobachteten Treue des griech. Mt gegen sein Original annehmen muß, er habe in diesem eine sehr freie Umgestaltung des Urtextes vorgefunden. In v. 18 ist *ὃν ᾑρέτισα* Übersetzung nicht des hebr. Textwortes, sondern nach dem Sprachgebrauch der LXX von אשר בחרתי בו, welchen ich erwählte. Daher konnte im nächsten Satzglied nicht wohl בחיר beibehalten werden, zumal das hievon abhängige *εἰς ὃν ηὐδόκησεν ἡ ψυχή μου* den Gedanken der Erwählung zum dritten Mal bringen würde (s. oben zu 3, 17), sondern wurde durch יָחִיד ersetzt, welches auch ohne hinzutretendes בן den einzigen Sohn bezeichnet Amos 8, 10; Sach 12, 10; Jer. 6, 26, an diesen Stellen und sonst in LXX *ἀγαπητός*, seltener *μονογενής* Jud 11, 34; Ps 25, 16. Vielleicht wirkte dazu die Erinnerung an Mt 3, 17 mit. Weiterhin ist das hebr. Perf. den folgenden Verbalformen entsprechend durch das Fut. *θήσω* ersetzt und יוציא ähnlich frei wie im Targ. (יגלי) durch *ἀπαγγελεῖ* übersetzt. In v. 19 entspricht von den 3 Verben *ἐρίσει* keinem der 3 Verben im Hebr., *κραυγάσει* dem ersten dort, während das zweite dort hier unübersetzt bleibt. Der letzte Satz wird sinngetreu, aber frei wiedergegeben. V. 20^a ist eine gute Übersetzung; dagegen zeigt v. 20^b folgende Abweichungen: 1) Jes v. 4^a ist fortgelassen, was nicht nach Hier. p. 121, 2 ad Alg. daraus erklärt werden kann, daß das Auge des ersten Schreibers oder des Mt von dem *κρίσιν* in v. 3 zu dem *κρίσιν* in v. 4 abirrte; denn 2) das *ἕως ἄν*, welches Mt ohne Anhalt im Hebr. oder LXX aus Jes 4 in Jes 3 einträgt, beweist, daß er entweder absichtlich oder vermöge ungenauer Erinnerung diese beiden Sätze zusammengezogen hat. 3) Das *εἰς νῖκος* entspricht nicht dem לֶאֱמֶת (LXX *εἰς ἀλήθειαν*, Targ. לקושטא), sondern setzt hebr. לָנֶצַח oder aram. לנצחנא voraus; denn entsprechend dem junghebr. und aram. Gebrauch von נצח wird לנצח von LXX häufig (2 Sam 2, 26; Amos 1, 11 [ohne ל]; 8, 7; Jer 3, 5; Thren 5, 20; Job 36, 7) und von Paulus 1 Kr 15, 54 (= Jes 25, 8) durch *εἰς νῖκος* (= *εἰς νίκην*) übersetzt. Wahrscheinlich hat eine Erinnerung an Hab 1, 4, wo משפט יצא mit לנצח verbunden vorkommt, diese Änderung veranlaßt, die aber dem Zweck des Citats vorzüglich entspricht.

schreit, entspricht es, daß Jesus vor den Angriffen der Phar. sich zurückzieht v. 15, anstatt den nutzlosen Streit fortzusetzen, in welchem er nicht überwunden ist, aber auch die Gegner nicht überzeugt hat, und anstatt, ihrem Beispiel folgend, den Kampf der Geister und der Gedanken auf das Gebiet der Macht und der Gewalt zu übertragen. Daß ihm wie dem Knecht der Weissagung jede Marktschreierei und jedes Verlangen nach dem Ruhm der Gasse ferne liegt, zeigt sein Verbot an den Geheilten v. 16. Daß er dagegen die Menschen, welche einem geknickten Rohr und einem glimmenden Docht gleichen, mit schonender Liebe behandelt, beweisen Worte wie 11, 28—30, die Leutseligkeit gegen die Zöllner und Sünder 9, 11, das Erbarmen mit dem verwahrlosten Volk 9, 36, die individuelle Behandlung der Leiden aller Art, die rücksichtsvolle Antwort an den zweifelnden Johannes und nicht zum wenigsten das Ev, welches er den Armen predigt. Und gerade diesem geräuschlosen, auf raschen Erfolg und sofortigen Sieg im Streit verzichtenden Wirken des Knechtes und Sohnes ist der größte Erfolg und der glänzendste Sieg verheißen, eine Verheißung, die auch zu der Zeit, deren Bild Mt bis dahin vor seinen Lesern entrollt hat, noch der Erfüllung harrte. Es ist ein Grundgedanke des 2. Jesajabuchs, daß der Knecht Gottes nicht nur das verwahrloste und herabgekommene Israel wieder zurechtbringen (cf Mt 1, 21; 10, 6; 15, 24), sondern auch die Heidenvölker erleuchten soll (42, 6 ff.; 48, 6 f.; 51, 5; 52, 15 cf Mt 2, 1—12; 5, 14; 8, 11; 28, 19). Auch in den von Mt hier citirten Sätzen v. 18 a. E., v. 20 a. E. und 21 ist er enthalten. Unter *κρίσις*, womit Mt wie LXX hier zweimal מִשְׁפָּט übersetzt, ist nicht der Akt des Richtens zu verstehen, sondern das verwirklichte Recht, ein Stand der Dinge, in welchem das Recht zur Herrschaft gelangt ist.[69]) Einen solchen wird der Knecht Gottes auch für die Heiden herstellen oder, wie das zweimalige יוֹצִיא (LXX *ἐξοίσει*) sagt, hervorbringen, ans Tageslicht kommen lassen. An der ersten Stelle gibt Mt dies durch *ἀπαγγελεῖ* wieder, weil die Predigt von dem in Israel vollbrachten Werk der Rechtsherstellung die erste Form ist, in welcher dieses den Heiden zu teil werden sollte; an der zweiten Stelle durch (*ἕως ἄν*) *ἐκβάλῃ* (*εἰς νῖκος* s. A 68), um die Kraftanstrengung zu vergegenwärtigen, welche es dem mit feindlichen Gewalten kämpfenden Knechte Gottes kostet, das verborgene und unterdrückte Recht ans Licht zu bringen und ihm zum Siege zu verhelfen. Dieser Kampf und Sieg wird aber auch den Heiden zu gute kommen v. 21. Statt der Lehre des Knechtes (לְתוֹרָתוֹ), welche die Heiden nicht aus dem Munde Jesu selbst hören werden, wie Israel, nennt Mt nach LXX seinen Namen als das, worauf die Heiden ihre Hoffnung setzen werden cf 7, 22; 10, 22; 18, 20. Nicht der lehrende, sondern der gepredigte Christus ist es, dem die Heiden als der Erfüllung ihres sehnsüchtigen Harrens sich zuwenden werden. Als Mt dies schrieb, war auch diese Weissagung erfüllt. Auf den Inseln, von welchen der Grundtext sagt, d. h. in allen Küstenländern des Mittelmeers gab es aus den Heiden gesammelte Gemeinden, welche an den Namen des Knechtes, der nun ein Herr geworden war, glaubten (Jo 1, 12; 3, 18; AG 9, 15) und diesen Namen anriefen (1 Kr 1, 2; Rm 10, 12; AG 9, 14; Mt 18, 20).

---

[69]) Cf 23, 23; Jes 11, 4 (= צֶדֶק). Mt gebraucht nie *δικαίωμα*, auch wo es sehr am Platze gewesen wäre z. B. 3, 15 cf auch Einl II, 318 A 10.

6. **Die Lästerung des Menschensohnes** v. 22—37 Obwohl das zeitliche Verhältnis zu v. 1—14 durch *τότε*, zumal nach v. 15, wo kein einzelnes Ereignis berichtet war, und nach dem ausführlichen Citat v. 16—21 sehr unbestimmt ausgedrückt ist, setzt sich doch die Beschreibung des Kampfes zwischen dem Phar. und Jesus fort, und zwar so, daß gegenüber der gesteigerten Feindseligkeit jener die überlegene Ruhe Jesu in eindringender Beweisführung und ernster Warnung sich darstellt. Anlaß zu einem neuen Angriff der Phar. bot die Heilung eines Besessenen, welcher blind und stumm oder gar taubstumm zugleich war.[70] Die Meinung, daß das Ereignis mit demjenigen in 9, 32 ff. identisch sei, daß aber Mt, um dasselbe noch einmal als ein verschiedenes erzählen und weiteres anknüpfen zu können, hier die Blindheit zugedichtet habe, ist in jeder Hinsicht unhaltbar. Mr, dessen Ev man sonst so oft die Vorlage des Mt sein läßt, könnte den Mt zu einer so frivolen Erfindung nicht verleitet haben, da er 3, 20 ff. die folgende Streitrede überhaupt nicht an eine Heilung anknüpft. Lc aber, der dies tut, weicht im Ausdruck und in der Anordnung der historischen Einleitung (11, 14—16) zu der Streitrede so stark von Mt ab, daß von einem dem Mt und dem Lc zu grunde liegenden Quellenbericht keine glaubliche Vorstellung zu gewinnen wäre. Hat Jesus viele Blinde und viele Taubstumme geheilt (11, 5), so bedürfte die Annahme der Identität eines einzelnen Stummen, dessen Heilung berichtet wird, mit einem Stummen, der außerdem auch blind war, und dessen Heilung derselbe Autor in anderem Zusammenhang berichtet, sehr starker sonstiger Beweisgründe. Ist 9, 34, wie gezeigt, wahrscheinlich zu streichen, so kommt die einzige Ähnlichkeit der beiden Fälle außer der gemeinsamen Stummheit der beiden Geheilten in Wegfall. Die Äußerung des Volks

---

[70] Über *κωφός* s. zu 9, 32. Daß der Kranke blind und stumm war, ist nach aller Überlieferung durch *λαλεῖν καὶ βλέπειν* gesichert, wozu Sc Ss, b in der Meinung, daß er taubstumm gewesen, noch *καὶ ἀκούειν* hinzufügen. Nach ℵ B D, Sc Ss (trotz unvollständiger Erhaltung), Kop, k ff^1 g^1 wird er in diesem Folgesatz nur durch *τὸν κωφόν* bezeichnet; das vielfach teils vorher, teils nachher auch hier beigefügte *τυφλόν* ist schon durch seine schwankende Stellung als eine pedantische Verbesserung gekennzeichnet.

aber 9, 33 ist von derjenigen in 12, 23 grundverschieden. Dort gibt sie den Eindruck wieder, welchen eine ganze Reihe mannigfaltiger Taten Jesu auf das Volk machte. Hier ist es die einzelne Heilung eines besonders schweren Krankheitsfalles, welche die ganze Bevölkerung in Aufregung setzt. Wie *ἐξίσταντο* im Vergleich mit *ἐθαύμασαν*, so bezeichnet das *πάντες* vor *οἱ ὄχλοι* eine Steigerung über das 9, 33 Erzählte. Die Äußerung selbst lautet hier ganz anders wie dort, und gerade an die hier vorliegende Äußerung der Volksstimmung schließt sich das Weitere an. Hier handelt es sich nicht wie 9, 27 um den Hilferuf eines Kranken, der vielleicht durch Anwendung eines schmeichelhaften Titels den Wunderarzt zur Hilfe bewegen wollte; sondern unter den Volksmassen wird ganz allgemein die Frage erörtert, ob nicht etwa Jesus der verheißene Davidssohn sei cf Jo 7, 26. 31. 41; 6, 14 f. Solchen unter dem Volk sich verbreitenden Reden treten die Phar., denen sie zu Ohren gekommen,[71]) mit der Erklärung entgegen: „Dieser treibt die Dämonen nur vermöge Beelzebuls, eines Fürsten [72]) der Dämonen, aus.“ Ein geordnetes System der Dämonologie hatten die Phar nicht. Unter den bösen wie den guten Geistern gibt es Herrschende und Dienende. Nur einer der Namen der *ἄρχοντες τῶν δαιμονίων* neben anderen, wie Aschmedaj, Sammaël, und zwar ein in der jüdischen Literatur sonst nicht nachgewiesener, also wohl nicht sehr gebräuchlicher, ist Beelzebul. Es ist daher wenig wahrscheinlich, daß die Phar. hierunter das eine Oberhaupt des bösen Geisterreichs, den Satan verstanden. Dazu würde es auch schlecht passen, daß sie nach Mr 3, 22. 30 cf Mt 11, 18; Jo 8, 48 f.; 10, 20 f. den bösen Geist, von welchem sie Jesus besessen glaubten, Beelzebul nannten und diesen Namen weiterhin als Schimpfnamen auf Jesus selbst übertragen Mt 10, 25. Sie nannten ihn damit einen Satan, nicht den Satan, ähnlich wie Jesus selbst Mt 16, 23; Jo 6, 70 gelegentlich letzteren Namen verwendet. So versuchen sie hier, die alle sonstige Erfahrung überragende Macht, welche Jesus auch den schwersten Fällen dämonischer Besessenheit gegenüber bewies, daraus zu erklären, daß er mit einem mächtigen Herrscher des bösen Geisterreichs im Bunde stehe. In der durch diese Anklage veranlaßten Gegenrede [73]) nimmt Jesus nur da, wo er die Behauptung der Gegner wiedergibt, den Namen Beelzebul in den Mund v. 27 cf 10, 25. Wo er seinen eigenen Gedanken ausspricht v. 26, sagt er dafür *ὁ σατανᾶς*, bezeichnet aber auch die Dämonen, die er antreibt, durch *τὸν σατανᾶν*. Im Unterschied von den ziemlich verworrenen dämonologischen Vorstellungen der Zeitgenossen spricht Jesus überall mit großer Bestimmtheit von dem einen Satan, dem Versucher, dem Bösen, dem Herrn dieser Welt, dem Feinde Gottes und der Frommen.[74] Satan hat sogut wie Gott ein Heer ihm gleichartiger Geister als seine Diener zur Verfügung 25, 41. Hinter dem, was die Dämonen wirken, steht als letzte gebietende Macht und wirkende Kraft Satan cf Lc 13, 11. 16; AG 10, 38. Die Austreibung einzelner Dämonen aus den Besessenen ist eine partielle Verbannung Satans aus einem bis dahin von ihm beherrschten Gebiet und ein Vorspiel der schließlichen totalen Verbannung Satans und seiner Geister aus dem Bereich des Lebendigen 8, 29; 25, 41. Die Vorstellung von einem organisirten Gemeinwesen der bösen Geister fehlte auch den Phar. nicht gänzlich, da sie von *ἄρχοντες τ. δαιμ.* redeten. Jesus kann im Streit mit ihnen hierauf fußen; aber er macht damit Ernst. Indem er die Gesamtheit der bösen Geister mit einem Königreich, einer Stadt oder auch einem Hauswesen vergleicht, sagt er auch, daß sie nicht eine ungeordnete Vielheit von Kräften seien, welche alle nur von dem selbstischen Triebe nach Macht und Besitz geleitet, sich in das Leben der Menschen hineindrängen und sich gelegentlich gegenseitig verdrängen, sondern daß sie im Dienst eines gemeinsamen Zwecks und unter der Herrschaft eines einzigen Willens, nämlich Satans, stehen und wirken. Da jedes Königreich und überhaupt jedes geordnete Gemeinwesen, um seinen guten Zustand[75] und sogar um seine Existenz gebracht wird, sowie es dermaßen in sich

---

[71]) Das Objekt zu *ἀκούσαντες* kann nicht aus v. 22, sondern nur aus v. 23 entnommen werden.

[72]) Über *Βεελζεβούλ* s. zu 10, 25. Das artikellose *ἄρχοντι* ist schwerlich ganz gleich *τῷ ἄρχοντι* Lc 11, 15, zumal in Verbindung mit determinirtem Genitiv (anders *γῆ, οἶκος, βασιλεὺς Ἰσραήλ* Mt 27, 42 neben *ὁ β. τῶν Ἰουδαίων* 27, 11. 37; Jo 18, 33). Es soll vielmehr die Unbestimmtheit der Vorstellungen der Phar. dadurch ausgedrückt werden, was in dem interpolirten Satz 9, 34 sowie Mr 3, 22; Lc 11, 15 verwischt ist. Cf auch Jo 3, 1 *ἄρχων*, Ap 1, 5 *ὁ ἄρχων*.

[73]) Da v. 24 nicht gesagt ist, daß die Phar. dies im Beisein Jesu und in Anrede an Jesus gesagt haben, wird *εἰδὼς κτλ.* v. 25 auch nicht bedeuten,

---

daß Jesus den tieferen Sinn der Anklage begriffen habe, aber auch nicht, daß er vermöge wunderbaren Seherblicks Kenntnis von der Anklage selbst erhalten habe, sondern nur, daß er die ihm gegenüber nicht direkt ausgesrpochenen Gedanken der Phar. und diese bestimmte Anklage kannte, gleichviel wie sie ihm bekannt geworden waren cf S. 451 A 66. Die LA *ἰδών* D, Sc Ss, k u. a. scheint eine Emendation nach 9, 4 zu sein.

[74] Bei Mt im Munde Jesu 4, 10; 12, 26; 16, 23 *σατανᾶς* (so stets bei Mr), aber auch *διάβολος* 13, 39; 25, 41, so in der Erzählung 4, 1—11, daneben *ὁ πειράζων* 4, 3, *ὁ πονηρός* 13, 19 (nicht 5, 37. 39; 6, 13), im Gleichnis *ἐχθρός* 13, 25. 28. 39. Die Vorstellung von *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* Jo 12, 31; 14, 30; 16, 11 cf Eph 2, 2; 6, 11 f.; Kl 1, 13 und sogar *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* 2 Kr 4, 4 liegt auch Mt 4, 8 f. vor.

[75] *ἐρημοῦν* heißt nicht zerstören, sondern einsam oder (einen Wohnort) menschenleer machen, daher von einem Heiligtum: es entweihen, so daß die Anbeter es nicht mehr besuchen können oder mögen Dan 8, 11. 13; 1 Makk 1, 39; 2, 12; 4, 38; Test. XII patr. Levi 15. 16, dann aber überhaupt wie *ἀφανίζειν* sowohl etwas um seine Güte oder sein Ansehn bringen (z. B. Jud 16, 7 cod. A; Ap 17, 16), als es gänzlich vernichten (*πλοῦτον* Sir 21, 4; Ap 18, 17; einen Menschen Test. Benj. 7). Nur eine dieser beiden letzten Bedeutungen paßt hier.

selbst gespalten wird, daß eine Partei mit der andern Krieg führt,[76]) so ist in der Anklage der Phar. v. 24 die absurde Behauptung enthalten, daß Satan, indem er durch Jesus die ihm untergebenen Dämonen austreibe, auf eine Zerstörung seiner eigenen Herrschaft hinarbeite. Das gegen die Triftigkeit dieses Urteils erhobene Bedenken, daß es zum Wesen des Bösen gehöre, sich selbst zu verneinen und sein eigenes Werk zu zerstören, oder daß die Bösen sehr oft das Gegenteil von dem bewirken, was sie bezwecken, trifft nicht zu. Denn dies widerfährt den Bösen nur, weil sie zur Erreichung ihrer Zwecke Mittel anwenden, welche wider ihren Willen und ohne ihr Wissen anderen Zwecken dienen und daher die Verwirklichung ihrer eigenen Zwecke vereiteln oder wieder zerstören. Hier aber fragt es sich um ein dem Willen und Wissen Jesu, also auch seines angeblichen Oberherrn, völlig entsprechendes und regelmäßiges Handeln Jesu, welches das gerade Gegenteil des Willens Satans ist. Dieser will die Menschen und die Welt beherrschen, Jesus befreit die Menschen von seiner Herrschaft. Wenn also Satan ihn dazu anstachelt und ihm die Macht dazu leiht, so zerstört Satan systematisch seine eigene Herrschaft, was zu denken absurd ist. Einen zweiten Grund gegen das Urteil der Phar. entnimmt Jesus ihrer eigenen Praxis in bezug auf die Heilung Besessener im Vergleich mit der seinigen. Weil nicht von vornherein angenommen werden konnte, daß gerade die anwesenden Phar. sich damit zu befassen pflegten, wohl aber bekannt war, daß auch Glieder dieser Partei dies taten, sagt Jesus *οἱ υἱοὶ ὑμῶν* statt *ὑμεῖς*.[87]) Die Juden jener Zeit glaubten, Besessene von den bösen Geistern befreien zu können, sowohl durch Mittel, die in das Gebiet der „Sympathie“ fielen, als durch Beschwörungsformeln, in denen Namen böser Geister genannt und solche wohl auch als Bundesgenossen gegen ihresgleichen angerufen wurden.[78]) Mochten die anwesenden Phar. dieses Heilverfahren mißbilligen; es galt, wie Josephus sagt, viel bei den Juden (ant. VIII, 2, 5); es wurde geduldet. Ohne auf die Frage, durch welche Macht die Phar., die sich mit Heilung Besessener abgeben, ihre Heilungen vollbringen, eine Antwort abzuwarten oder selbst eine Antwort zu geben, konnte Jesus sagen: darum d. h. weil jene bekanntlich ein Heilverfahren anwenden, welches in der Tat als ein Austreiben von Dämonen durch Beihilfe dämonischer Mächte sich darstellt, werden sie die Richter der Phar. sein, welche ohne jeden Anhalt in dem Verfahren Jesu diesem den Vorwurf machen, daß er durch Beelzebul die Dämonen austreibe. Von solchen Richtern müssen die Ankläger Jesu verurteilt werden. Da aber die Unterscheidung zwischen den anwesenden Phar. und anderen Genossen ihrer Partei unwesentlich ist, so läuft die Beweisführung Jesu auf das Urteil hinaus, daß die Phar. durch ihr Urteil über Jesus im Zusammenhalt mit der von ihnen selbst geübten oder doch geduldeten Behandlung Besessener sich selbst verurteilen (Rm 2, 1). Es war ein unüberlegter Fechterstreich, wodurch sie den Gegner in den Augen des Volks zu vernichten meinten, sich selbst aber ins Fleisch schnitten. Wie Jesus auf das gewöhnliche Heilverfahren bei den Juden als etwas bekanntes nur hinzudeuten brauchte, ohne auszusprechen, daß dabei finsterer Aberglaube zum Ausdruck komme, und eine bedenkliche Annäherung an das Reich der bösen Geister stattfinde, so konnte er sich auch als auf eine zweifellose Tatsache darauf berufen, daß er durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe. Während die jüdischen Exorcisten allerlei materielle Mittel, Wurzeln, Kräuter, Rauch und Wasser anwenden, heilt er (ἐγώ) alle Krankheiten und so auch die Besessenheit durch das bloße Wort (8, 3. 8. 13. 16. 32; 9, 6. 29), welches der unmittelbarste Ausdruck des Geistes ist, und zwar nicht durch Zauberformeln, deren Wortlaut eine magische Kraft zugeschrieben wird, sondern durch den schlichtesten Ausdruck seines Willens, daß die Heilung geschehe, und seines Glaubens, daß Gott sein Wort ins Werk setze. Können die Gegner dies nicht leugnen und müssen sie zugestehen, was er ihnen v. 25—26 bewiesen hat, daß ihre Erklärung seiner Taten aus Mitwirkung Beelzebuls absurd sei, daß also die geistige Kraft, in welcher er handelt, nur eine von Gott ihm verliehene, also Gottes Geist sein könne, so sollten sie auch erkennen, daß die Königsherrschaft Gottes bei ihnen angelangt ist.⁷⁹) Die lange er-

---

[76]) So etwa ist das zweimalige *μεϱισϑεῖσα καϑ᾽ ἑαυτῆς* v. 25, wofür v. 26 *ἐφ᾽ ἑαυτὸν ἐμεϱίσϑη*, aufzulösen. Das Verbum wird vom Ganzen ausgesagt, das *κατά* oder *ἐπί* bezeichnet das dadurch entstehende feindliche gegenseitige Verhältnis der Teile cf 10, 35.

[77]) Ganz abgesehen von ererbter Zugehörigkeit zur Partei, die nicht selten vorkam (AG 23, 6), sind Söhne der Phar. alle Genossen der Partei, wie „Söhne der Propheten“ weder leibliche Kinder noch Schüler von Propheten, sondern alle Genossen dieser Zunft 1 Reg 20, 35, s. oben S. 351 A 14.

[78]) Jochanan, der Zeitgenosse Jesu, läßt sich, ohne Kritik daran zu üben, von einem Heiden sagen, daß man Besessene durch Wurzeln, Räucherungen und Wassersprengungen heile, Midr. r. zu Num. übers. von Wünsche S. 465, cf Schöttgen I, 125; Schlatter, Jochanan S. 41 f., auch was Jos. bell. VII, 6, 3 von der Wurzel Baaras erzählt. Dazu kamen Zauberformeln, als deren Erfinder Salomo galt Jos. ant. VIII, 2, 5, welcher sogar zur Erbauung des Tempels die bösen Geister und deren König Aschmedaj zu Hilfe genommen haben soll bab. Gittin 68$^{a.\,b}$. Trotz aller Verurteilung der Zauberei wurde sie von Rabbinen, angeblich um als Richter darüber befinden zu

---

können, erlernt, aber auch ausgeübt. Cf auch AG 19, 13f., im allgemeinen Weber S. 258; Hamburger REnc. I, 17. 1067ff. II, 74. 282f.

⁷⁹) Die urspr. Bedeutung von φθάνειν „erreichen, einholen, an dem angestrebten Ziel anlangen“, welche sonst meist durch die Bedeutung „überholen, zuvorkommen“ (so nur 1 Th 4, 15) verdrängt ist, herrscht in der Bibel vor, mit ἐπί τινα LXX cod. B Jud 20, 34. 42; Koh 8, 14; Theod.

sehnte *βασιλεία*, von der seit einiger Zeit gepredigt war, daß sie bald eintreten werde (3, 2; 4, 17; 10, 7), von der Jesus aber auch gelegentlich redete als von einer seit dem Auftreten des Täufers mit Gewalt in die gegenwärtige Welt hereinbrechenden Macht und von einem Gut, daß man erringen muß 11, 12, ist bei den Zeitgenossen Jesu eingetroffen. In dem Wirken Jesu, insbesondre darin, daß und wie er die Besessenen heilt, und in seiner gesamten, in Israel unerhörten Heilstätigkeit (8, 16f.; 9, 33; 11, 5) stellt die *βασ. τοῦ θεοῦ*, wie es diesmal statt des gewöhnlichen *βασ. τῶν οὐρανῶν* heißt, sich dar. Indem Jesus so wirkt, handelt Gott und beweist, daß er angefangen hat, in Israel als König zu herrschen. Die Richtigkeit dieser Schlußfolgerung bekräftigt Jesus[80] durch das Gleichnis v. 29. Die Wortbedeutung von Beelzebul (zu 10, 25), welche schon mit *ἡ οἰκία* v. 25 gestreift war, veranlaßt die Vergleichung Satans im Verhältnis zu den Besessenen mit einem Hausherrn im Verhältnis zu seinen Hausgeräten.[81] Von dem Schaden und der Qual, welche die Besessenen durch die Dämonen und ihr Oberhaupt erleiden, wird dabei abgesehen. Der Vergleichungspunkt liegt darin, daß die Besessenen willenlose Werkzeuge der Dämonen und somit Satans sind, welche als solche zu besitzen und zu verwenden, auch abgesehen von dem Schaden, welchen sie durch dieselben gelegentlich anrichten (8, 28; AG 19, 16), die Lust der bösen Geister ist. Unter der Voraussetzung, welche die Phar. mit ihm teilen, daß Satan ein starker Geist sei, fordert Jesus Anerkennung für den Satz, daß es für jedermann ein Ding der Unmöglichkeit sei, in das Haus des Starken[82] einzudringen und sein

---

Dan 4, 21. 25; Mt 12, 28; Lc 11, 20; 1 Th 2, 16; mit *εἰς, ἕως, ἄχρις,* aber auch absolut Esra 3, 1; Dan 7, 22 in ähnlicher Verbindung wie hier.

[80] Die Anknüpfung durch *ἢ πῶς* (fehlt Mr 3, 27; Lc 11, 21), vergleichbar dem *ἢ οὐκ οἴδατε* Rm 11, 2; 1 Kr 6, 16. 19, ist ein zum Beweise für die letzte Behauptung dienender Appell an eine unbestreitbare Wahrheit, cf Mt 7, 4, ähnlich *πῶς γάρ* AG 8, 31.

[81] Zur bildlichen Bezeichnung von Menschen als Werkzeugen einer höheren Macht cf Rm 9, 20—24; 2 Tm 2, 20f.; AG 9, 15; speziell vom Sünder als einem *ἴδιον σκεῦος* des Teufels Test. XII patr. Naphtali 8, 6. Im Unterschied von Mt und Mr hat Lc 11, 21f. an Stelle des Hausbesitzers einen Burgherrn gesetzt, der mit Panzer und Waffen ausgerüstet seinen Herrensitz (*αὐλή* = *practorium* Mr 15, 16) gegen Angriffe bewacht, wenn er sich aber herauswagt und von einem stärkeren Feinde im Kampf besiegt ist, von diesem seiner Waffenrüstung beraubt wird und es mit ansehen muß, daß der Sieger die Beutestücke, welche der Besiegte in seiner Burg aufgehängt hatte, unter seine Kampfgenossen verteilt. Nur in dieser Fassung erinnert die Bildrede deutlich an Jes 49, 24f., wo die schließliche Erlösung der verbannten Israeliten als Befreiung von Kriegsgefangenen und Kriegsbeute aus der Gewalt eines Helden (גִּבּוֹר) und eines Tyrannen (עָרִיץ) beschrieben wird. Dagegen ist bei Lc die Beziehung auf den Wortsinn von Beelzebul = *οἰκοδεσπότης* verdunkelt. Darum bleibt zweifelhaft, ob Lc oder Mt-Mr die ursprünglichere Fassung bewahrt haben.

[82] Der Artikel bei *ἰσχυροῦ* kann nicht zur Bezeichung der Gattung

Hausgeräte zu rauben oder das Haus zu plündern, wenn er nicht vorher den Starken gebunden, also bezwungen und wehrlos gemacht hat. Durch den an sich entbehrlichen Satz *καὶ τότε κτλ.* (cf 5, 24; 7, 5) wird noch stärker als durch das entsprechende *πρῶτον* betont, daß ein einmaliger im Kampf mit dem starken Gegner errungener Sieg die unerläßliche Voraussetzung der früher unmöglichen, nun aber ganz natürlichen und leichten Plünderung seines Hauses bilde und dieser also zeitlich vorangegangen sein müsse. In der Anwendung auf die vorliegende Streitfrage ergibt sich hieraus der Satz: Daraus, daß Jesus durch Geist, durchs bloße Wort, ohne künstliche Mittel und ohne Widerstand zu finden, die Dämonen austreibt, muß man schließen, daß er vor Beginn seiner gesamten Heiltätigkeit das mächtige Oberhaupt der bösen Geister, den Satan, in einem einmaligen für immer entscheidenden Kampf besiegt und wehrlos gemacht hat. Daß hiemit auf den 4, 1—11 geschilderten Kampf und Sieg Jesu hingewiesen ist, liegt auf der Hand. Dagegen spricht keineswegs, daß es sich dort um einen moralischen Kampf und Sieg handelt, bei der Heilung der Besessenen dagegen um eine Beseitigung der physischen Obmacht Satans über die Kranken; denn auch im Gleichnis ist die vorangehende Überwältigung des Starken ein ganz andersartiges Tun, als das dadurch ermöglichte, mühelose Wegnehmen seines Hausrats. Weil die Macht Satans auf dem physischen Gebiet nur eine Folge der Herrschaft ist, welche er auf dem moralischen Gebiet über die Menschen gewonnen hat, darum mußte auch zuerst auf letzterem Gebiet seine Macht gebrochen werden, wenn seiner Herrschaft auf Erden überhaupt ein Ende gemacht werden sollte. Seitdem der Starke einen Stärkeren gefunden hat, einen Menschen, welcher alle von ihm ausgehende Versuchung zur Sünde siegreich abwies, ist er diesem seinem Bezwinger gegenüber wehrlos. Das *ὕπαγε σατανᾶ* 4, 10 setzt sich fort in jedem Wort, wodurch Jesus einen Besessenen heilt. Satan selbst weiß es und die ihm untergeordneten Diener bekennen es, daß sie nur insoweit, als es Jesus noch zuläßt, im Reich des Lebendigen ihr Wesen treiben können (8, 29). In dem einzigen Menschen, welcher aus der Versuchung als Sieger hervorging, ist ein fester Punkt in der Welt gewonnen, über welchen Satan keine Macht mehr hat, und von wo aus er, ohne erfolgreichen Widerstand leisten zu können, aus allen Sitzen seiner Herrschaft vertrieben wird. Die Zerstörung der Herrschaft Satans ist aber eins mit der Aufrichtung der Herrschaft Gottes. Also

---

dienen wie in allgemeinen Sätzen z. B. v. 35; Rm 1, 17, sondern erklärt sich eher aus dem in dieser Beziehung zweideutigen aram. Original (etwa גִבָּרָא wie Targ. Jes. 49, 24) und aus Einmengung der parabolisch dargestellten Wirklichkeit in die Parabel seitens der Übersetzer. Anderwärts haben sie in analogem Fall und selbst in allgemeinen Sätzen den Artikel gemieden Mt 10, 24; 19, 6.

ist in Jesus und seinem Wirken die *βασ. τοῦ θεοῦ* zu den Zeitgenossen gekommen (v. 28), *quod erat demonstrandum.* Hiemit ist die sachliche Widerlegung des Urteils der Phar. abgeschlossen. In einem selbständigen zweiten Teil der Rede v. 30—37 greift Jesus ihre persönliche Stellung zu ihm an. Nur eine unzeitige Vergleichung des nach Anlaß und Inhalt sehr andersartigen Spruchs Lc 9, 50 = Mr 9, 40 konnte den Glauben erzeugen, daß v. 30 sich auf die Exorcisten unter den Phar. v. 27 beziehe. Aber auch eine weitere Widerlegung der Anklage, daß Jesus im Bunde mit Beelzebul die Besessenen heile, könnte nur etwa der umgekehrte Satz bringen: „wer gegen mich ist, ist nicht mit mir“ oder vielmehr „der, gegen welchen ich so beharrlich und mit so sichtlichem Erfolg streite, kann nicht mein Bundesgenosse sein“, obwohl auch solch' ein Satz nach den viel stärkeren Beweisen in v. 25—29 lahm und matt erscheinen würde. Es gilt vielmehr von den Phar., daß sie, wenn sie in dem Kampf gegen Satan nicht auf die Seite Jesu treten, seine Feinde werden, und wenn sie ihn nicht in seiner Arbeit unterstützen, die wohl im Anschluß an das Bild von der versprengten und hirtenlosen Herde ein Sammeln genannt wird,[83]) eben damit den heillosen Zustand des Volks, dem Jesus abhelfen will, verschlimmern. Wenn es überflüssig scheinen möchte, daß den Phar., welche sich schon feindselig genug gezeigt und eben erst durch eine gehässige Deutung das Volk von Jesus abwendig zu machen versucht hatten, die Unhaltbarkeit einer neutralen Stellung vorgehalten werde, so ist doch eben dies der Grundgedanke von v. 30—37. Was nach der bisherigen Darstellung des Mt von jener Seite gegen Jesus vorgebracht war, waren sehr begreifliche kritische Bedenken 9, 3. 11; 12, 2. 10, meist in Frageform vorgetragen; die steigende Erbitterung hatte sich nicht in heftigen Gegenreden Luft gemacht; die Beratungen 12, 14 waren heimlich. Das Wort von Beelzebul 12, 24 war eine häßliche Schmähung, aber nicht an Jesus selbst war sie gerichtet und lautete nicht so schlimm, wie sie uns klingt; denn sogar einem Abraham und einem Salomo wurde Verkehr mit den bösen Geistern und Ausübung von Zauberkünsten nachgesagt, und Jesus selbst erinnert daran, daß auch in den Kreisen der Phar. ähnliches vorkam. Sie war mindestens ebensosehr eine Ausflucht der Verlegenheit, als eine Äußerung des Hasses. Zweck und Erfolg der Heiltätigkeit Jesu haben die Phar. bis dahin nicht zu tadeln gewagt, und auch noch die Aufforderung v. 38 hält sich formell streng auf der Linie einer aufmerksamen Neutralität. Darum sagt ihnen Jesus, der „ihre

---

[83]) Cf 9, 36; 10, 6; 15, 24; 18, 12; 23, 37; Lc 19, 10. Da das Volk sich geneigt zeigte, sich um Jesus als den Messias, den verheißenen guten Hirten zu scharen v. 23 cf Ez 34, 5. 11, 13. 16. 23; 37, 24; Jo 10, 1—16, so liegt dieses Bild näher, als das von der Getreideernte (Mt 3, 12; 9, 37f.; 13, 39f.; Jo 4, 35—38) oder vom Fischfang (Mt 4, 19; 13, 47).

Gedanken kannte“ (v. 25), daß ihre scheinbare Neutralität bereits Feindschaft sei; und eben darum, weil es so mit ihrem Verhältnis zu Jesus steht, muß er sie vor der Sünde warnen, für welche es keine Vergebung gibt.[84] Den Zweck einer Warnung könnte v. 31 f. allerdings nicht haben, wenn Jesus sagen wollte, daß die Phar. durch das Wort von Beelzebul bereits den hl. Geist gelästert haben. Es wäre dann aber auch das Kausalverhältnis zu v. 30 undurchsichtig; denn aus dem Satz, daß Verweigerung der Mitwirkung mit Jesus Feindschaft gegen ihn sei, würde ja keineswegs folgen, daß den Phar., auf welche dieser allgemeine Satz paßt, darum Lästerung des hl. Geistes schuld gegeben werden müsse. Auch wäre die scharfe Unterscheidung der Lästerung des Menschensohnes und der Lästerung des hl. Geistes zwecklos, wenn die Beschuldigung der Phar. bereits unter den Begriff der Sünde fiele, für welche es keine Vergebung mehr gibt. Jesus hätte vielmehr sagen müssen: was äußerlich betrachtet nur wie Schmähung eines Menschen aussieht, ist in der Tat eine Lästerung des hl. Geistes cf AG 5, 4. Allerdings haben die Phar. als die Kraft, mit welcher Jesus die Besessenen heilt, einen bösen Geist genannt, während in der Tat Gottes Geist jene Kraft ist, aber sie haben nicht diesen gelästert; denn sie haben ihn nicht als die durch Jesus wirkende Kraft erkannt. Sie haben vielmehr aus dem nach ihrem Urteil gottlosen, gesetzwidrigen und unsittlichen Verhalten Jesu (9, 3. 11; 12, 2. 10) geschlossen, daß dieser Mensch nur mit Hilfe böser Geister seine an sich heilsamen und löblichen Wundertaten verrichte, und haben damit den Menschensohn gelästert. Diese Lästerung wird aber zu einer Lästerung des hl. Geistes, wenn sie dabei beharren, nachdem Jesus ihnen die Widersinnigkeit ihrer Schlußfolgerung nachgewiesen hat. Wenn und in dem Maße, als sie anerkennen müssen, daß die Kraft, durch welche Jesus heilt, eine heilige sei, wird jedes feindselige Wort gegen ihn zu einer Versündigung an dem hl. Geist. Wenn Jesus, um sie vor dieser Steigerung ihrer Sünde zu warnen, zunächst erklärt, daß jede Sünde und jede Lästerung den Menschen werde vergeben werden, und daß auch der, welcher ein Wort gegen den Menschensohn redet, Vergebung finden werde (31^a. 32^a), so dient das allerdings zur Vorbereitung der gegensätzlichen Erklärung, auf die es eigentlich abgesehen ist, daß die Lästerung des Geistes nicht werde vergeben werden, und daß der, welcher gegen den hl. Geist redet, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt Vergebung erlangen werde (31^b. 32^b). Daß trotzdem den vorderen, positiven Sätzen eine selbständige Bedeutung zukommt und daß sie nicht bloß dem Zweck rhetorischer Hervorhebung der folgenden negativen Sätze dienen und nicht nur an Selbstverständliches erinnern sollen, zeigt ihre, in Mr 3, 28 noch gesteigerte, breite Ausführung und ihr keineswegs selbstverständlicher Inhalt. Von aller und jeder Sünde außer der einen, welche er ausnimmt, um durch den Hinweis auf ihre schreckliche Folge vor ihr zu warnen, versichert Jesus unbedingt, daß sie Vergebung finden werde. Es versteht sich freilich von selbst, daß Gott nicht dem trotzigen Frevler, sondern nur dem reumütigen Sünder seine Schuld erlassen kann. Indem aber Jesus diese Bedingung der Sündenvergebung auszusprechen unterläßt, lehrt er, daß alle anderen Sünden außer der einen die Buße des Sünders zur Folge haben, aber auch Verzeihung finden werden. Und indem er v. 32ª ausdrücklich jeden, welcher Feindseliges gegen den Menschensohn redet, wie es die Phar. getan haben, in diese Verheißung einbezieht, bezeugt er erstens, daß ihm jeder Gedanke an Rache für die Beleidigung seiner Ehre fern liege (Jo 5, 45; 8, 49 f.); und zweitens erkennt er an, daß man ihn wenigstens zeitweilig verkennen kann, ohne darum schon ein unverbesserlicher Feind des Heiligen zu sein (Lc 22, 34). Auch hier ist die Selbstbezeichnung Jesu nicht ohne Bedeutung gebraucht. Zu dem körperlich lebenden Menschensohn bildet schon der Geist an sich (τὸ πν. v. 31 ohne Zusatz) einen Gegensatz. Weil er ein Menschenkind ist, kann man das Göttliche in ihm verkennen, obwohl er als der Menschensohn das vollkommenste Organ Gottes auf Erden ist. Eine Sünde ist das gegen ihn gerichtete Wort in noch höherem Grade, als jedes lieblose Wort über einen Mitmenschen (5, 22), aber eine Sünde, welche Vergebung nicht nur finden kann, sondern auch finden wird, wenn sie sich nicht steigert zu der einzigen Sünde, für die es keine Vergebung gibt. Diese wird, dem Anlaß der Streitrede entsprechend, βλασφημία τ. πν. genannt und als ein feindseliges Reden gegen den Geist beschrieben. Wie aber v. 31ª βλασφημία nur als ein Beispiel neben den allgemeineren Begriff der Sünde gestellt ist, und wie Jesus alle Regungen und Äußerungen feindseliger Gesinnung vom Zorn bis zur Mordtat einander gleichstellt 5, 21 f., so haben wir auch hier unter dem einen Beispiel, das genannt ist, der sündigen Rede, alle Gedanken, Worte und Handlungen zu verstehen, in welchen die in Rede stehende Sünde sich darstellt, deren Charakteristicum die Feindschaft gegen den Geist Gottes ist. Eine genauere Bestimmung ihres Begriffs ergibt sich jedoch erst aus dem Gegensatz zur Lästerung des Menschensohnes und aus dem Verhältnis aller menschlichen Sünde zum Geist Gottes. Daß Geist und Fleisch wider einander sind, und daß alle menschliche Sünde ein Widerstreben gegen den Geist und eine Beleidigung des Geistes ist, hat nicht erst das Ev gelehrt.[85]) Ein wesentlicher Unterschied von aller anderen Sünde ergibt sich daher nur dann, wenn wir unter *ἡ βλασφημία τ. πν.* die Lästerung des Geistes Gottes als solchen verstehen und somit, da die gottlose Rede nur als Beispiel für alle möglichen Gestalten der Sünde dient, diejenige Willensrichtung, welche den hl. Geist, den man als dies erkannt hat, nicht mehr als heilig gelten läßt. Indem Jesus sagt, daß diese Sünde weder in diesem, noch im zukünftigen Äon[86]) werde vergeben werden, sagt er auch, daß diese Sünde jede Möglichkeit nachfolgender Buße, sei es in diesem, sei es nach diesem Leben ausschließe; denn die Verneinung der Sünde, welche in der Buße sich vollzieht, und die Verneinung der Heiligkeit des Heiligen schließen sich gegenseitig aus. Diese Sünde begründet nicht nur einen *character indelebilis*, sondern ist selbst ein solcher, und im diesseitigen Leben kann er zur Ausprägung kommen. Das sind die Gedanken, welche wir 1 Joh 5, 16f., gewiß nicht ohne Zusammenhang mit dem vorliegenden Wort Jesu, kurz angedeutet und Hb 6, 4—8; 10, 26—31 cf 12, 17 ausgeführt finden. Aber dort so wenig wie in den Evv wird aus dem zweiteiligen Urteil Jesu ausdrücklich die Folgerung gezogen, welche sich mit Notwendigkeit ergibt. Wenn wirklich alle menschliche Sünde außer der einen über kurz oder lang Vergebung finden wird, so müssen alle Menschen zu der Entscheidung gedrängt werden, daß sie entweder ihre Sünde in Buße verneinen und bei dem Richter die Gnade finden, die sie begehrt haben, oder ihre Sünde steigern zu der beharrlichen Verneinung der Heiligkeit des Geistes, den sie als heilig erkannt und erfahren haben. Diese Entscheidung herbeizuführen, gehört zum Beruf Jesu cf Jo 9, 39—41. In Ausübung desselben hat er schon v. 31 f. gesprochen und fordert er nun v. 33 die Phar. auf, entweder den Baum, dann aber auch dessen Frucht für gut, oder Baum und Frucht zugleich für faul zu erklären. Unmöglich kann Jesus hiemit die Phar. auffordern, sich selbst entweder zu guten oder zu faulen Bäumen zu machen, dann aber auch entweder gute oder faule Früchte zu tragen; denn erstens steht es nicht in des Menschen Macht, sich gut oder bös zu machen, ebensowenig wie ein fauler Baum sich in einen gesunden verwandeln kann. Zweitens ließen die Phar. an Entschiedenheit in der Bosheit kaum etwas zu wünschen übrig cf v. 34. Die Meinung kann aber auch nicht sein, daß sie ihr äußeres Verhalten mit ihrer inneren Gesinnung in Einklang bringen sollen; denn sie haben sich in ihrem Verhalten gegen Jesus keiner Heuchelei schuldig gemacht. Nur zu gut entsprechen ihre boshaften Worte ihrer bösartigen Gesinnung, wie wiederum v. 34 aufs deutlichste sagt. Auch paßt weder zu der einen noch der anderen Deutung die Begründung durch den schon 7, 16. 20 zu grunde gelegten Satz: an der Frucht erkennt man den Baum. Dieser zeigt vielmehr, daß es sich darum handelt, den sittlichen Charakter eines Menschen nach den, mit den Früchten eines Baumes vergleichbaren wesentlichen Lebensäußerungen desselben zu beurteilen. Hieran lassen es die Phar. Jesu gegenüber fehlen. Sie können nicht leugnen, daß seine Wundertaten lauter gute Werke, Wohltaten an leidenden Menschen und Zerstörung von Wirkungen Satans sind (12, 22. 29), und dennoch erklären sie den Mann, der solches tut, für einen Bundesgenossen Beelzebuls. Diese widerspruchsvolle Haltung müssen sie aufgeben. Entweder sollen sie ihr lästerliches Urteil widerrufen und aus der Güte der Werke Jesu auf die sittliche Güte seiner Person schließen, oder sie sollen den Mut haben, seine Guttaten an den Leidenden für Missetaten zu erklären.(87) Das religiöse Urteil über Jesus ist im letzten Grunde ein sittliches. Von wie wenig Hoffnung auf eine richtige Entscheidung der Phar. Jesus bei den Worten v. 30—33 erfüllt ist, zeigt v. 34f. Wie der Täufer 3, 7 redet er sie als Schlangenbrut an. Ihre gottwidrige Gesinnung ist bereits zur anderen Natur geworden; als die Bösen können sie nur böses reden; denn was der Mund sagt, ist nur ein Ausströmen dessen, was das Herz erfüllt. Einer Schatzkammer gleicht das Herz des bösen wie des guten Menschen, und dem darin angesammelten Vorrat böser oder guter Gedanken und Wünsche entsprechen die Äußerungen des Einen wie des Andern. Damit aber die Phar. sich dem Ernst aller dieser Vorhaltungen nicht durch die Ausrede entziehen, ihre Rede von Beelzebul sei nicht der überlegte Ausdruck ihrer Gesinnung gegen Jesus und ihres endgiltigen Urteils über ihn, sondern ein leicht hingeworfenes Wort, gibt Jesus ihnen zu bedenken, daß die Menschen von jedem müßigen Wort, daß sie etwa sagen,[88] am Gerichtstag werden Rechenschaft geben müssen v. 36. Damit ist nicht das Aussprechen eines *ῥῆμα ἀργόν*[89] als eine Sünde bezeichnet, welche im Gericht ihre Verurteilung finden werde, sondern im Gegensatz zu der Meinung, daß nur die mit voller Überlegung und entschiedener Absicht gesprochenen Worte oder gar nur die Handlungen der Menschen im letzten Gericht Gegenstand der Untersuchung und Beurteilung sein werden, wird dies auch von den unbedachten Worten behauptet. Daß es aber überhaupt mit den Worten so genau genommen werden wird, bestätigt der Satz, daß das freisprechende wie das verdammende Urteil des Richters den Worten des zu Richtenden werde entnommen werden v. 37 cf Lc 19, 22. Gerade den Worten kommt eine besondere Bedeutung für das Gericht zu, weil sie als der natürliche Ausfluß des Herzens (v. 34^b) die Gesinnung, von deren Richtung, und die Erkenntnis, von deren Maß Schuld oder Unschuld wesentlich abhängt, am unmittelbarsten offenbaren. Dadurch, daß die bis dahin pluralische Anrede mit diesem letzten Satz in den Singular übergeht, tritt die Absicht um so kräftiger hervor, dem einzelnen Hörer ins Gewissen zu reden. Jesus behandelt die Phar. hier noch nicht als solche, welche die Sünde gegen den hl. Geist bereits be-

---

[84] Die Anknüpfung durch *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν* (weniger deutlich Mr 3, 28 *ἀμὴν λ. ὑ. ὅτι*) bestätigt die Auslegung von v. 30. Lc hat den Spruch abgekürzt 12, 10, einer Anrede an die Jünger einverleibt (12, 1) und ihn neben andere Warnungen gestellt, deren auch die Gläubigen bedürfen.

---

[85]) Gen 6, 3; Jes 63, 10 cf Ez 18, 31; 36, 26f.; AG 7, 51; Rm 8, 6; Gl 5, 17; Eph 4, 30; Hb 10, 29.

[86]) Das hier zuerst bei Mt vorkommende *αἰών*, hebr. עוֹלָם. aram. עָלְמָא ist ein Zeitbegriff und behauptet im NT durchweg diese Bedeutung. Auch wo es mit *κόσμος* synonym gebraucht wird (cf 1 Kr 1, 20^{a}; 2, 6; Rm 12, 2 einerseits, 1 Kr 1, 20^{b}. 21. 27f.; 3, 19 andrerseits und die Verbindung beider Begriffe Eph 2, 2, in den joh. Schriften nie so), bezeichnet es den Weltlauf, die Gesamtheit der Bewegungen des Weltlebens in ihrem zeitlichen Verlauf, *κόσμος* die Gesamtheit der Dinge in ihrer räumlichen Ausdehnung. Ganz aufgegeben ist der Unterschied auch Hb 1, 2; 11, 3 nicht. Ohne jede Näherbestimmung (Mt 13, 22. 39. 40. 49; 24, 3; 28, 20; Mr 4, 19; bei Paulus so nur im Plural 1 Kr 10, 11; 1 Tm 1, 17) bezeichnet es, nur eben ohne den Ausdruck des Gegensatzes, dasselbe wie *οὗτος ὁ αἰών* (Mt 12, 32; Lc 16, 8; 20, 34; Rm 12, 2; 2 Kr 4, 4; Eph 1, 21, oder *ὁ νῦν* 1 Tm 6, 17 oder *ὁ ἐνεστώς* Gl 1, 4) im Gegensatz zu *ὁ μέλλων* (Mt 12, 32; Eph 1, 21; Hb 6, 5), *ὁ ἐρχόμενος* (Lc 18, 30), *ἐκεῖνος* (Lc 20, 35), den gegenwärtigen Weltlauf, die Welt in ihrem zeitlichen Verlauf, wie sie den Menschen erfahrungsgemäß bekannt ist. Die bei den Juden verschieden beantwortete Frage, ob „die Tage des Messias“ zu dem gegenwärtigen oder zukünftigen Äon zu rechnen seien, kommt für das NT kaum in Betracht. Die Wiederkunft des Menschensohnes zum Zweck der Aufrichtung seiner *βασιλεία*, worin die völlige Erlösung der Gemeinde und das Gericht über seine Feinde inbegriffen ist, macht diesem Weltlauf ein Ende Mt 19, 28; 24, 3; aber diese Grenze ist insofern eine fließende, als die zukünftige Welt oder die *βασιλεία* in die gegenwärtige Welt, welche noch fortbesteht, hineinragt Mt 12, 28; Lc 17, 21, und andrerseits die Parusie nicht jede weitere Entwicklung der Weltverhältnisse ausschließt. Daß auch die Entwicklung der einzelnen Persönlichkeit nicht in jedem Fall mit dem Tode abgeschlossen ist, bildet die Voraussetzung von v. 32. Das *οὔτε — οὔτε* wäre inhaltlos, wenn Jesus nicht die Möglichkeit setzte, daß ein Mensch, solange er diesem Äon angehört, keine Vergebung finde, was voraussetzt, daß er sich im diesseitigen Leben nicht von einer Sünde bekehrt hat, und daß er dagegen in dem zukünftigen Äon Gnade finde, was voraussetzt, daß er sie nach Ablauf seines irdischen Lebens gesucht hat. Diese Möglichkeit und Hoffnung schneidet er nur denjenigen ab, welche den Geist lästern.

---

(87) Für diesen gutgriechischen Gebrauch von ποιεῖν cf Jo 5, 18; 8, 53; 10, 33; 1 Jo 1, 10; 5, 10; es ist synonym mit ἡγεῖσθαι Hb 10, 29.

---

[88] Das durch ℵB, Lat, indirekt auch durch C (*ἐάν*, aber Fut.) und D (*λαλοῦσιν*) gesicherte *ὃ λαλήλουσιν* ist gleichbedeutend mit dem *ὃ ἐὰν λαλήσωσιν* der übrigen cf 5, 41; 10, 32 (cf 33); 18, 4; Blaß Gr. § 65, 7.

[89] *ἀργός = ἀεργός* vom Menschen, der keine Arbeit hat oder tut Mt 20, 3. 6; 1 Tm 5, 13, vom brachliegenden Acker Jos. ant. XII, 9, 5 cf 2 Pt 1, 8, von arbeitsfreien Zeiten Jos. bell. IV, 2, 3 cf. I, 2. 4; auch auf Worte übertragen, welche ohne ernsten Zweck und beabsichtigte Wirkung gesprochen werden. Gut ScS^1 מלא בטלא (Ss בטלתא) s. oben zu 6, 7; besser als *verbum vacuum* (k, Cypr. test. III, 13) übersetzen a b g^1 ff^2 Vulg. *v. otiosum*, cf Hier. z. St. *quod sine utilitate loquentis dicitur et audientis.* Cf den Spruch des Pythagoras *αἱρετώτερόν σοι ἔστω λίθον εἰκῇ βαλεῖν ἢ λόγον ἀργόν* (Stob. ecl. III, 34, 11 ed. Wachsmuth u. Hense III. 684). Dazu wäre auch Mt 5, 22 zu citiren, wenn dort *εἰκῇ* echt wäre.

gangen haben, sondern als solche, die vor diesem äußersten Schritt, welchen sie zu tun im Begriff stehen, noch gewarnt werden sollen.

7. Das immer tiefer sinkende Geschlecht v. 38—45. Nicht nur Lc,[1]) sondern auch Mt verknüpft das Folgende enge mit dem Vorigen; denn *ἀποκρίνεσθαι* kann hier nicht wie 11, 25 lediglich den Anfang einer bedeutungsvollen Rede bezeichnen, sondern sagt, daß aus Anlaß der an die Phar. gerichteten Rede v. 25—37 zwar nicht dieselben Personen, aber doch einige zu der gleichen Partei und überdies zur Zunft der Rabbinen gehörige Individuen an Jesus mit der Forderung herantreten, daß er sie ein Zeichen sehen lasse. Der Leser soll verstehen, daß die Phar., mit welchen es Jesus v. 24—37 zu tun hatte, und welche ihm die Antwort schuldig bleiben mußten, sich darüber mit ihren Parteigenossen beraten haben und nun einige schriftkundige Genossen (cf Mr 2, 16) vorschicken, welche bei passender Gelegenheit Jesus zu einer entschiedenen Kundgebung herausfordern sollen, wie er sie zu entschiedener Stellungnahme herausgefordert hatte. Erst aus v. 46 sehen wir, daß die Begegnung in einem Hause und im Beisein einer Volksmenge stattfand cf Lc 11, 29. Scheinbar respektvoll reden die Lehrer Jesum als ihresgleichen an cf 8, 19, sprechen aber ihren Wunsch im Ton einer berechtigten Forderung aus (*θέλομεν* cf Mr 10, 35). Mt, welcher als Erzähler ebenso wie Mr und Lc und im Unterschied von Jo die Wundertaten Jesu niemals *σημεῖα* nennt, dagegen aber hier und 16, 1 dieses Wort den Rabbinen in den Mund legt und an beiden Stellen Jesus selbst daraufhin es wiederholt gebrauchen läßt, konnte bei seinen jüdischen Lesern auf sofortiges Verständnis rechnen.[2]) Nach Form und Inhalt war es eine echt jüdische Forderung (1 Kr 1, 22; Jo 2, 18), wenn die Rabbinen von Jesus ein Omen verlangten, eine auf das Geheiß

---

[1]) Dieser stellt 11, 15f. den Vorwurf des Bundes mit Beelzebul und die Zeichenforderung (= Mt 12, 24. 38) als zwei durch die Heilung des stummen Besessenen veranlaßte Äußerungen verschiedener Personen aus dem Volk zusammen und läßt zwei durch eine kleine Zwischenscene (11, 27f.) getrennte Reden Jesu folgen, welche jenen beiden Äußerungen als Antworten entsprechen (17—26; 29—32) und sich wesentlich mit den beiden Reden Mt 12, 25—37 und 38—45 decken. Mr, der in anderem Zusammenhang eine ähnliche Zeichenforderung berichtet (8, 11f. = M. 16, 1ff.), läßt sie hier, hinter Mr 3, 30 fort.

[2]) Lc 23, 8 bezeichnet den Übergang zu der Ausdrucksweise des Jo. Auch Mr 16, 20 cf v. 18 nimmt noch eine Mittelstellung ein. Bei Mt heißen die Wundertaten Jesu und seiner Jünger, wo sie nicht unter den weiteren Begriff der *ἔργα* befaßt werden (11, 2. 19), *δυνάμεις* 7, 22; 11, 20—23; 13, 54. 58 (14, 2) cf Gl 3, 5; 1 Kr 12, 10. 28; 2 Kr 12, 12, cf hebr. גְּבוּרָה, aram. גְּבוּרְתָא Krafttat. Daneben ist נֵס, נִסָּא = *τέρας*, סֵימָן, סֵימָנָא aber ist nicht nur der Bedeutung nach = *σημεῖον*, sondern auch sprachlich nichts anderes als dieses bei den Juden eingebürgerte griech. Wort selbst cf Krauß, Lehnwörter II, 386ff.; Schlatter, Sprache u. Heimat des 4. Ev S. 37. 38. Sicherlich haben die Phar. und Jesus das griech. Fremdwort gebraucht.

Jesu erfolgende unzweideutige Kundgebung Gottes welche ihn in bezug auf seine auffallende Predigt und seine vielfach anstößige Handlungsweise legitimire und zugleich als sicheres Vorzeichen der Aufrichtung der Gottesherrschaft gelten könne. Die Predigt und die Wundertaten Jesu, welche dieser selbst 11, 4 f. als ausreichende Zeichen vom Anbruch des Gottesreichs geltend gemacht hatte, ohne sie jedoch so zu nennen, ließen sie nicht als ein Zeichen in ihrem Sinne gelten, weil diese vielmehr der strittige Gegenstand widersprechender Beurteilung waren. Jesus würdigt die Fragenden keiner direkten Antwort, sondern spricht zu den sonst Anwesenden (cf v. 46) über den Zustand des ganzen zeitgenössischen jüdischen Volks, wie er sich ihm in der Zeichenforderung der Phar. darstellt. Die Artikellosigkeit des Subjeks *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς* (cf 16, 4; anders Lc 11, 29; Mr 8, 12) drückt aus, daß diese Generation als eine böse und ehebrecherische d. h. von dem Bunde Gottes abgewichene [3]) sich eben darin zeigt, daß sie, statt der Bezeugung Jesu in Wort und Tat zu glauben, ein Zeichen begehrt, welches das Glauben überflüssig machen würde. Ein solches wird ihr weder jetzt durch Jesus, noch später durch andere gegeben werden; denn das einzige Zeichen, welches ihr in Zukunft allerdings wird gegeben werden, das Zeichen des Jona ist nicht ein solches wie sie eines begehrt, sondern fordert wiederum Glauben, sogut wie die Selbstbezeugung Jesu. Das Zeichen des Propheten Jona ist schon dadurch, daß der kurze Ausdruck determinirt auftritt, als etwas bekanntes eingeführt. Was damit gemeint sei, war für jeden, der das Buch Jona kannte, so selbstverständlich, daß es 16, 4 ohne Erläuterung bleiben konnte und auch Lc 11, 30 eine leise Andeutung ausreichend gefunden wurde. Mt gibt v. 40 eine Deutung der als Parabel dienenden Geschichte Jonas, welche vielleicht unvollständig, aber unzweideutig und richtig ist. Der sehr beliebt gewordene Einfall,[4]) daß unter dem Zeichen des Jona dessen Predigt in Ninive zu verstehen sei, verträgt sich erstens nicht mit dem Ausdruck *τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ*, denn dies kann doch nur entweder ein Zeichen sein, welches Jona tat (Ex 7, 3; 10, 2), oder ein solches, das er erlebte (Ps 74, 9), oder das an ihm geschah (Ps 86, 17) und ihn in irgend einer Eigenschaft, etwa als Prophet legitimirte (2 Kr 12, 12). Da nun von einem Zeichen, einer bedeutsamen und wunderbaren Handlung Jonas nichts bekannt ist, und da das Zeichen, welches ihn Gott zu seiner Zurechtweisung an dem Ricinusbaum erleben ließ (Jona 4, 5—11), auf Jesus ganz unanwendbar ist, so ergibt sich, daß nur die wunderbare Errettung gemeint sein kann, welche seiner Predigt in Ninive voranging (Jona 1, 15—2, 11). Dieses Verständnis ist Lc 11, 30 deutlich ausgedrückt; Jona in Person ist den Niniviten ein Zeichen gewesen, weil er als der wunderbar aus dem Tod Errettete und von Gott zur Ausrichtung seines Berufs Gezwungene zu ihnen kam cf Jes 8, 18; 20, 3; Ez 12, 6; Lc 2, 34. Auch nach Mt v. 41 wie nach Lc 11, 31 vergleicht Jesus nicht seine Predigt mit derjenigen Jonas, sondern sich als Person und Prediger mit jenem Propheten cf 11, 14. Zweitens hatte die Predigt des Jona nichts an sich, was als Zeichen von etwas anderem, als Beweis für etwas anderes betrachtet werden könnte. Drittens ergibt sich bei dieser Fassung keine mögliche Anwendung auf Jesus. Die Predigt Jesu selbst könnte jedenfalls nicht mit derjenigen Jonas verglichen sein; denn abgesehen davon, daß v. 39 das, was „das Jonaszeichen“ genannt wird, in die Zukunft verlegt ist, fehlt jeder Vergleichungspunkt. Die Predigt des Jona ist an die heidnische Großstadt gerichtet, diejenige Jesu beschränkt sich auf das jüdische Volk; jene hat großartigen Erfolg gehabt, diese ist für das zeitgenössische Israel im ganzen vergeblich. Mit Jesaja (cf Mt 13, 14) oder jedem beliebigen anderen Propheten konnte Jesus sich als Prediger eher vergleichen, als gerade mit Jona. Dazu kommt, daß es sich nach dem Anlaß der Rede 12, 22 zunächst gar nicht um die Predigt, sondern um die Heilstätigkeit Jesu und um den darauf gegründeten Anspruch handelt, daß mit seinem Wirken das Gottesreich angebrochen sei. Eher könnte man an die nach dem Hinscheiden Jesu beginnende Predigt der Apostel, insbesondere die erfolgreiche Predigt unter den Heiden denken, welche in der Tat vermöge ihres Erfolgs ein wunderbarer Beweis für die Lebenskraft der von Jesus verkündigten Wahrheit und ein strafendes Zeugnis gegen das ungläubige Israel ist s. zu 2, 1ff.; 3, 9; 8, 10—12; 10, 18; 12, 18. 21; 21, 43. Aber auch dies ist unmöglich; denn außer den beiden ersten der vorhin angeführten Gründe, wonach nicht die Predigt des Jona, sondern nur das an ihm geschehene Wunder der Typus des angekündigten Zeichens sein kann, wird in v. 41 nicht Jonas Predigt an die Heiden der zukünftigen Predigt der Apostel an die Heiden gegenübergestellt, sondern der Prophet der Vergangenheit dem gegenwärtigen Jesus und die erfolgreiche Predigt des Jonas in der heidnischen Stadt der vergeblichen Predigt Jesu und seiner Gehilfen in Israel (10, 5—7. 23; 23, 32—38: 24, 34). Es wird also wohl dabei bleiben, daß Jesus mit dem kurzen Maschal v. 30^b sagen wollte, an ihm werde das Wunder sich wiederholen, das an Jona geschah. Wie jener für immer aus dem Land der Lebendigen verbannt und für seinen Beruf verloren schien, nach kurzer Frist aber dem Leben wiedergeschenkt wurde, um nun erst recht und mit großem Erfolg seinen Beruf zu erfüllen, so auch Jesus. In seinem Sterben und Auferstehen mit der hierauf folgenden Fortsetzung seiner Wirksamkeit entspricht er dem Typus des Jona. Die Deutung in v. 40 ist richtig, obwohl sie nur das 3tägige Totsein ausdrückt,5) und dagegen die Rückkehr ins Leben und die nachfolgende Wiederaufnahme des Prophetenberufs Jesu hinzuzudenken, dem Hörer überläßt. Eine andere Frage ist, ob Jesus selbst diese Deutung zugefügt hat, oder ob Mt zum Zweck der Verdeutlichung des Rätselwortes sie ihm in den Mund gelegt hat. Die Vergleichung mit Lc 11, 29f. und mit Jo 1, 18—22 macht das letztere wahrscheinlicher, bestätigt aber auch die Tatsache, daß Jesus geraume Zeit vor seinem Ende in andeutender Bildrede nicht nur von seinem Tode (cf 9, 15; 10, 38), sondern auch von der bald darauf erfolgenden Auferstehung geredet hat. Die Auferstehung Jesu aus den Toten ist ein *σημεῖον*, ein Gottesurteil, welches seine gesamte Bezeugung in Worten und Werken und jeden Anspruch, den er erhoben hat, rechtfertigen wird; und der gegenwärtigen Generation des jüdischen Volks wird es gegeben werden. Daß dieses Zeichen an ihr seinen Zweck erreichen werde, erwartet Jesus nach seinem Urteil über diese Generation v. 39 nicht mehr cf Mt 28, 11—15; Lc 16, 31. Da er voraussieht, daß sein Volk dieses nur in der Form einer Glauben fordernden Verkündigung ihm gegebene Zeichen ebenso wie seine bisherige Bezeugung ablehnen wird, faßt er den bisherigen und den zu erwartenden Unglauben Israels zusammen und stellt ihm die Bekehrung der Heiden von Ninive auf die Predigt des Jona hin gegenüber. Sofern diese die Errettung des Propheten aus dem Tode zur Voraussetzung hatte, vergleicht sie sich der apostolischen Verkündigung des Gekreuzigten und Auferstandenen; sofern sie der begleitenden *σημεῖα* ermangelte, steht sie hinter der von Krafttaten begleiteten Predigt Jesu an zeugender Kraft zurück; und vollends der gegen Gottes Auftrag sich sträubende und über Gottes Gnade murrende Prophet kann sich nicht messen mit dem ganz seinem Beruf hingegebenen und Gott auch bei scheinbarem Mißerfolg preisenden Gottesknecht Jesus cf 8, 17; 11, 5. 25ff.; 12, 17—21. „Hier ist mehr als Jona." Darum ist die Buße der Niniviten ein den Unglauben Israels be-

---

[3]) Auf grund der Betrachtung des Bundes zwischen Gott und Israel als eines Ehebundes, wird als Ehebruch vor allem der Götzendienst bezeichnet Hosea 1, 2—2, 15; Jer 3, 6—13; Ez 16, aber auch alle anderen Sünden werden als Treulosigkeit gegen Gott, den Eheherrn, damit zusammengefaßt, besonders die heuchlerische, nicht von Herzen kommende Bekehrung Jer 3, 10; Hosea 7, 13—16. Der uneigentliche Gebrauch auch Jk 4, 4.

[4]) So wohl zuerst Paulus (a. 1801) II, 115 ff.

---

5) Wörtlich aus Jona 2, 1 LXX ist *ἐν τῇ κοιλίᾳ-νύκτας* genommen, und nach Jona 2, 4 (*ἀπέῤῥιψάς με εἰς βάθη καρδίας θαλάσσης*) ist *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς — νύκτας* geformt. Die Verschiedenheit der „drei Tage und drei Nächte" in der Geschichte Jonas und des durch *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* ausgedrückten Zeitabstandes zwischen dem Tode Jesu am Freitagnachmittag und seiner Auferstehung in der Frühe des Sonntags (Mt 16, 21; 17, 23; 20, 19; 27, 45; 28, 1) ist dem Mt nicht beschwerlich, sondern die Gleichheit der Zahl von Tagen bedeutsam gewesen.

schämendes Gegenbild, und am Tage des Gerichts wird das zu Tage treten. Wenn es schon den Heiden, die in Sünden dahingelebt haben, im Gericht besser ergehen wird, als den Juden, welche Jesus und sein Ev verworfen haben (10, 15; 11, 21. 24), so vollends den Heiden, die zu Buße und Glauben gekommen sind cf 8, 11. Dies wird aber so ausgedrückt, daß die Heiden, die Buße getan haben, die ungläubigen Juden verurteilen werden, wenn sie mit diesen im Gericht auftreten.[6] Neben dieses scharfe Urteil über die Unbußfertigkeit der Zeitgenossen, tritt v. 42 ein ähnliches über die Gleichgiltigkeit derselben gegen die in der Verkündigung Jesu dargebotenen Schätze der Erkenntnis. Die heidnische Königin des Südlandes, welche, durch den Ruf der Weisheit Salomos angelockt, aus ihrem an den Grenzen der damals bekannten Welt gelegenen Land nach Jerusalem kam, um die Schätze ihres Wissens mit den noch reicheren des Königs auszutauschen,[7] wird die Juden und insbesondere die Gelehrten unter ihnen (v. 38 cf 2, 4; 11, 25) beschämen und verurteilen, welche, von ihrem eigenen Wissen befriedigt, von Jesus meinen nichts lernen zu können, der doch mehr ist und mehr zu bieten hat, als Salomo. So schlimm steht es in der Gegenwart mit dem jüdischen Volk; aber noch schlimmer wird es mit ihm werden. Dies sagt Jesus v. 43—45 in Form einer Parabel, welche durch den Ausgangspunkt dieser Strafreden v. 22 nahegelegt war. Der gewiß nicht seltene Fall, daß Besessene, welche geheilt waren oder geheilt schienen, hiernach von einem noch schwereren Anfall ihrer Krankheit heimgesucht wurden, wird nach den herrschenden Vorstellungen anschaulich und großenteils in Bildern innerhalb der Parabel beschrieben. Der ausgetriebene unreine Geist sucht in wasserlosen Gegenden, die von altersher als Aufenthalt der Dämonen galten, eine Ruhestätte und kehrt, da er keine findet, zu seinem früheren Wohnhaus, dem Besessenen, zurück. Da er dies Wohnhaus unbesetzt,8) gefegt und geschmückt findet, somit nichts im Wege steht, sondern sein Aussehen dazu einlädt, es wieder zu beziehen, beschließt er dies zu tun, holt aber vorher noch 7 andere Geister 9) seiner Art, nur schlimmere als er selbst, herbei und zieht mit ihnen in das Haus, in den ehemals Besessenen und inzwischen Geheilten ein, wodurch der Zustand des Menschen schlimmer wird, als er je zuvor war. Auch ohne den abschließenden Satz, welcher die Parabel auf die zukünftige Entwicklung des jüdischen Volks anwendet, wäre deutlich, daß Jesus den damaligen Zustand des Volks als einen vergleichsweise noch günstigen und als Folge einer erfahrenen heilsamen Einwirkung ansieht. Indem das Volk in seiner Mehrheit sich unter die Bußpredigt und Taufe des Johannes beugte (3, 5f.; 11, 7ff.; Jo 5, 35), und indem es sich von der Rede und den Taten Jesu begeistern ließ (7, 28f.; 9, 33; 12, 23), erlebte es etwas, was sich mit der Heilung eines Besessenen vergleichen läßt. Es wurde vorübergehend von den bösen Einflüssen, unter denen es vorher gestanden hatte, befreit. Aber da es ihm an Ernst und an Hingebung fehlt (11, 12—24), bleibt es den Einflüsterungen der Feinde Jesu zugänglich; und da die Vernachlässigung der Wahrheit nie ungestraft bleibt, ist nicht ein bloßes Zurücksinken in den früheren Zustand, wie er vor dem gewaltigen Kommen der Gottesherrschaft war (11, 12), sondern ein viel schlimmerer Zustand der ganzen Nation die unausbleibliche Folge. Sie reift der Verhärtung gegen die Wahrheit entgegen.

---

[6] Ebensowenig wie 12, 27 cf Jo 5, 45; 12, 48 brauchte das Mißverständnis befürchtet zu werden, daß die Funktion des Richters im eigentlichen Sinn den Niniviten oder Phar. oder irgend einem anderen als Gott oder Christus werde übertragen werden. Es ist dies aber auch durch die Worte *ἀναστήσονται* (v. 41, *ἐγερθήσεται* v. 42) *ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης* ausgeschlossen; denn darnach werden die Niniviten mit den Juden zugleich, also in gleicher Eigenschaft vor den Richter hintreten. Da man vor den Richter, welcher auf dem Richterstuhl sitzt, gestellt wird und vor dem Richter steht (Mt 27, 11; AG 22, 30; 24, 20. 21; 25, 10; 26, 6; Rm 14, 10; Ap 20, 12), so wird das Hintreten oder Hingestelltwerden vor den Richter durch *ἀνίστασθαι* und *ἐγείρεσθαι* ausgedrückt, was beides Übersetzungen von קוּם sind s. zu 9, 19. Die Bedeutung von קום = im Gericht bestehen Ps 1, 5 (LXX *ἀναστήσονται* cf Lc 21, 36 *σταθῆναι*) ist durch die Konstruktion mit *μετά* ausgeschlossen. Durch diese werden die Niniviten weder als Ankläger noch als Richter der Juden, sondern ebenso wie diese als Objekte der richtenden Tätigkeit Gottes vorgestellt. Wenn es nun trotzdem nicht heißt, daß sie ein gnädigeres Urteil empfangen werden, als die Juden, sondern daß sie dieselben verurteilen werden, so kann das nur in demselben Sinne gemeint sein wie 12, 27. Ohne jede eigene Absicht werden die Niniviten durch die Tatsache ihrer ehemaligen Buße die Verurteilung der unbußfertigen Juden herbeiführen und in diesem Sinne ihre Richter sein. Es ist dies eine durch den andersartigen Gegensatz gebotene Steigerung des Gedankens von 10, 15; 11, 22. 24. Dort handelte es sich um Heiden, die nicht Buße getan haben. Die Versicherung von Wellh. S. 65, der jetzt richtiger als in den Nachr. der gött. G. d. W. 1895 S. 11 erklärt, daß dies „nur durch Retroversion ins Aramäische zu verstehen sei“, ist unverständlich. Alle vernünftigen Ausleger unter Griechen, Lateinern und Deutschen haben es richtig verstanden.

[7] 1 Reg 10, 1—13. Für שְׁבָא, LXX *Σαβα* = *Arabia felix* schreibt der griech. Mt wie auch Lc 11, 31 *νότος*, entweder im Gedanken an die Sabäer in Äthiopien (סְבָא Gen 10, 7, LXX gleichfalls *Σαβα*, Jes 43, 3 *Σοηνη*), was zu *ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς* gut passen würde, oder weil er im aram. Mt תֵּימְנָא (so auch Ss Sc hier) vorfand, welches er im Sinn von „Süden“ verstand, wie LXX *νότος* für תֵּימָן Ex 26, 35; Job 9, 9; Sach 6, 6, während es in Verbindung mit *βασίλισσα* doch nur ein bestimmtes Land oder eine Stadt, also das arabische תֵּימָא Jes 21, 14; Jer 25, 23; Job 6, 19, LXX *Θαιμαν*, bezeichnen könnte.

8. Die wahren Anverwandten Jesu v. 46—50. Das

---

8) Die Griechen gebrauchen *σχολάζειν* auch von einem leerstehenden Stuhl und brachliegenden Acker (s. Wettstein u. die Lexika).

9) Es wohnen also infolge dessen 8 Geister in dem Menschen; trotzdem cf Lc 8, 2. Die „böse Sieben“ stammt aus diesen Stellen.

Urteil Jesu über den Zustand der gegenwärtigen Generation insgesamt gilt nicht von allen einzelnen Angehörigen derselben. Er hat eine Jüngerschaft, und wie innig diese ihm verbunden sei, zeigt diese kurze Erzählung. Trotz des engen zeitlichen Anschlusses[10]) springt der sachliche Gegensatz zu v. 38—45 in die Augen. Der Leser soll verstehen, daß Jesus nach den strengen Worten über das von den Schriftgelehrten und Pharisäern mißleitete Volk in um so wärmeren Ton sein Wohlgefallen an dem kleinen Kreis seiner Jünger geäußert hat. Anlaß dazu bot der Wunsch seiner Mutter und Brüder, ihn zu sprechen. Da diese keinen Versuch machen, in das Haus einzutreten, in welchem Jesus, von seinen Jüngern und einer größeren Anzahl anderer Leute umgeben, soeben die Forderung der Schriftgelehrten beantwortet hat, sondern, noch ehe er damit zu Ende gekommen, ihm sagen lassen, daß sie draußen stehen,[11]) so muß es ein persönliches Anliegen oder eine häusliche Angelegenheit sein, was sie mit ihm nicht in Gegenwart fremder Personen besprechen wollen. Dafür aber ist Jesus jetzt, da er durch seine Berufsarbeit voll in Anspruch genommen ist, nicht zu haben.[12]) Die nächsten leiblichen Anverwandten stehen ihm ferner, als die seiner Rede lauschenden Schüler, auf die er mit dem Finger als auf seine wahre Familie hinweist. Wenn er in dem dieses Urteil verallgemeinernden Satz v. 50 nicht das Hören seiner Rede, sondern das Tun des Willens seines himmlischen Vaters als das Kennzeichen seiner wahren Anverwandten angibt, so ist damit ebensowenig wie 7. 24 ff. ein ausschließender Gegensatz zum Hören ausgedrückt, sondern ein Hören gemeint, welches sich sofort in Tat umsetzt cf Lc 8, 21. Während Mutter und Brüder ihn in irdische Angelegenheiten hereinziehen wollen, haben seine Jünger sich von Jesus in die Dinge seines Berufs hereinziehen lassen und in der Verwirklichung des Willens Gottes die Aufgabe ihres Lebens gefunden; und alle, die das tun, bilden seine Familie.

---

[10]) Auch Mr 3, 31—35 zwischen die Streitrede von Beelzebul und die Parabelpredigt gestellt, ohne eine Parallele zu Mt 12, 38—45 dazwischen; Lc 8, 19—21 ohne Anknüpfung nach rückwärts und vorwärts.

[11]) v. 47 wird mit א*BLΓ, SsSc, k u. einigen Min als Einschub aus Mr 3, 32 zu streichen sein. Zu *τῷ λέγοντι* (besser bezeugt als *εἰπόντι*) v. 48 ergänzt sich unschwer ein auf v. 46 zurückweisendes „dies“. Aus Lc 8, 19 (ohne Bestätigung durch Mr 3, 31) ist nicht zu schließen, daß es den Verwandten physisch unmöglich war, bis zu Jesus vorzudringen, während doch der Mensch, den sie hineinschicken, und die Frager v. 38 das vermocht haben, sondern nur, daß sie wegen der um Jesus herumsitzenden Menge (Mr 3, 32. 34) nicht so, wie sie wünschten, mit ihm verhandeln konnten. Obwohl v. 46—49 immer nur von Mutter und Brüdern die Rede ist — die Schwestern Jesu lebten in Nazareth 13, 56 —, tritt doch v. 50 passender Weise *καὶ ἀδελφή* zu *ἀδελφός*, um auch hiedurch die allgemeine Anwendbarkeit dieses Satzes auszudrücken.

[12]) Cf Jo 2, 4; auch Mt 8, 22; 10, 25, (*οἱ οἰκιακοί*). 34—37.

9. Die Predigt in Parabeln 13, 1—53. Die Unterscheidung zwischen dem Volk, das seiner schlimmen Zukunft entgegengeht, und der Jüngerschaft stellt sich nun auch in der Art des Lehrvortrags Jesu dar, und zwar noch an demselben Tage.[13]) Der äußere Verlauf ist von Mt wieder nicht sehr deutlich dargestellt cf zu 5, 1. Die Vergleichung von v. 1f. und v. 36 ergibt zunächst die Vorstellung, daß alles, was dazwischen berichtet ist, sich zugetragen habe, während Jesus von einem Kahn aus das am Strand stehende Volk als Zuhörerschaft vor sich hatte. Es ist aber schwer vorzustellen, wie die Jünger während dessen an ihn herantreten und ein offenbar nicht auf die Menge berechnetes ausführliches Gespräch mit Jesus führen konnten v. 10—23, mochten sie sich mit Jesus in demselben Kahn befinden cf 8, 25 oder in einem anderen. Ferner wird schon v. 3 auf eine Vielheit von Parabeln hingewiesen, die Jesus an jenem Tage dem Volk vortrug, und die Frage v. 10 bezieht sich auf das *λαλεῖν ἐν παραβολαῖς* überhaupt, obwohl bis dahin der Vortrag nur einer einzigen Parabel berichtet war. Endlich die lose Anknüpfung durch *καί* (v. 10 cf dagegen v. 36 *τότε*) verbürgt keine enge Zeitfolge. Es wird daher Mt so verstanden sein wollen, daß das Gespräch Jesu mit den Jüngern stattfand, nachdem die in Parabeln sich bewegende Predigt an das Volk beendigt war und Jesus mit den Jüngern sich zurückgezogen hatte.[14]) Dadurch, daß, was v. 24 folgt, als ein anderes Gleichnis neben dasjenige in v. 3—9 gestellt wird, und vollends durch v. 34. 36 wird deutlich, daß v. 24—33 Fortsetzung der Predigt an das Volk ist. Mt hat den Bericht über dieselbe durch das Gespräch mit den Jüngern unterbrochen, weil er die diesmal von Jesus beharrlich angewandte Form der Predigt von vornherein unter dem Gesichtspunkt betrachtet wissen will, unter welchen Jesus selbst sie v. 10—17 gestellt hat. Dies genügt ihm aber noch nicht. Nach Abschluß der Reihe von Parabeln, welche dem Volk vorgetragen wurden, nimmt Mt selbst das Wort, um auch seinerseits, wie es Jesus unter anderem auch schon getan hatte,

---

[13]) 13, 1. Ebenso, nur im Ausdruck weniger bestimmt, ist die Anknüpfung Mr 4, 1—34. Eine solche fehlt Lc 8, 4—18; aber eine gewisse Zusammengehörigkeit der Parabelpredigt mit der Scene von Mt 12, 46—50 ist dadurch ausgedrückt, daß letztere Lc 8, 19—21 folgt. — Von der Literatur nenne ich: Göbel, Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt, 1879; Thiersch, Die Gleichnisse Christi nach ihrer moralischen u. prophetischen Bedeutung, 2. Aufl. (s. a.); Steinmeyer, Die Parabeln des Herrn, 1884; Stockmeyer, Exeget. u. prakt. Erklärung ausgewählter Gleichnisse (op. posth.), 1897; Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, 2 Bde, 1899; Fonck, Die Parabeln des Herrn im Ev, 1902; Bugge, Die Hauptparabeln Jesu mit einer Einleitung über die Methode der Auslegung, 1903; Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch, 1903; Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu 1904.

[14]) Mr 4, 10 cf v. 34 wird dies deutlicher gesagt.

die Parabelpredigt in das Licht der atl Weissagung zu stellen v. 34f. Es empfiehlt sich, die beiden Stücke v. 10—17 und v. 34—35 vor der Auslegung der einzelnen Parabeln zu untersuchen. — Obwohl Jesus, soviel wir aus Mt und den anderen Evv sehen, von jeher auch in den an das Volk gerichteten oder doch vor den Ohren einer Volksmenge gehaltenen Reden vielfach bildlichen Ausdrucks, förmlicher Vergleichungen und auch kurzer aus dem alltäglichen Leben gegriffener, aber Vorgänge einer höheren Ordnung darstellender Schilderungen und Erzählungen sich bedient hat,[15] befremdet es die Jünger, daß er diesmal eine ganze Reihe solcher Erzählungen vorträgt und nur in dieser Form zum Volk redet v. 10 cf v. 3. 13. 34. Der Frage nach dem „warum“ entspricht die Antwort: weil es den Jüngern, aber nicht dem Volk gegeben d. h. von Gott die Fähigkeit und das Recht verliehen ist,[16] die Geheimnisse[17] des Himmelreichs zu erkennen. Weil die *βασιλεία* dermalen noch nicht allseitig in die Erscheinung getreten ist, sondern unbeschadet ihrer spürbaren Wirklichkeit (11, 12; 12, 28) der endgiltigen Enthüllung noch harrt (10, 26), ist alles, was zu ihr gehört, und insbesondere der Mittelpunkt der *βασιλεία*, der Sohn im Verhältnis zum Vater, ein *μυστήριον*, welches Gott den Menschen enthüllen muß (11, 25—27; 16, 17). Daß der Wille Gottes, den Einen, aber nicht den Andern dieses Mysterium zu enthüllen oder die Fähigkeit zur Erkenntnis desselben zu verleihen, nicht ein willkürlicher Entschluß ist, und daß das Geben der Erkenntnisfähigkeit nicht in der Erschaffung einer bestimmten Naturanlage besteht, sondern daß beides geschichtlich und sittlich bedingt ist, zeigt die zur Begründung von v. 11 dienende allgemeine Regel v. 12. Der vorhandene Besitz soll der Grund seiner Vermehrung, und der Mangel an Besitz Grund völliger Beraubung sein. Der Nachsatz der zweiten Vershälfte zeigt, daß das Nichthaben nicht ein schlechthiniges ist, sondern ein Haben, welches nach dem Urteil des Redenden vielmehr ein Nichthaben ist.[18] In der Anwendung auf den vorliegenden Fall ist damit gesagt, daß der nur äußerliche und scheinbare Besitz religiöser Erkenntnis, welcher den Juden nicht schlechthin abgesprochen werden kann, und die darin liegende Vernachlässigung der Wahrheit durch Entziehung jeder Wahrheitserkenntnis bestraft wird, wohingegen die innerliche Aneignung der dargebotenen Wahrheit, welche bei den Jüngern sich findet, durch weitere Mitteilung der Wahrheit bis zum Vollbesitz derselben belohnt wird. Jene Strafvergeltung vollzieht sich dadurch, daß Jesus dem Volk nur noch in Parabeln predigt; diese Belohnung darin, daß er die Jünger immer tiefer in die Erkenntnis der Geheimnisse des Himmelreichs einführt. Mit dem Einen aber wie dem Andern führt Jesus den in v. 11 ausgesprochenen Willen Gottes aus. Das Verständnis von v. 13—15 ist durch ungewöhnlich große Schwankungen der Textüberlieferung erschwert, von welchen unsere Ausgaben ein sehr unvollständiges Bild geben. Während der durch die griech. Hss (mit Ausnahme von D) und die jüngeren Versionen (S^1Kop) in der Hauptsache einhellig überlieferte Text von 13. 14^a durch seine unerfindliche Originalität und seine Abweichung von den Parallelen Mr 4, 12; Lc 8, 10^b sich vor den mannigfaltigen Varianten der älteren Versionen und patristischen Citate vorteilhaft auszeichnet,[19]) bieten jene das große Citat v. 14^b. 15 in so buchstäblicher Übereinstimmung mit LXX und so starker Abweichung vom masor. Text, daß ihr Text schon darum dem Mt nicht zuzutrauen ist;[20]) und dahingegen hat sich

---

[15] Abgesehen von zahllosen bildlichen Ausdrücken, die kaum noch als solche empfunden werden (z. B. 11, 29 das Joch) oder doch schon von anderen gebraucht waren (12, 34 = 3, 7 Schlangenbrut), kommen bei Mt bis dahin in Betracht 5, 13—15. 25f.; 6, 19—23; 7, 3—5. 9—11. 13f. 15—20, 24—27; 9, 12. 15—17; 11, 16—19; 12, 25—29. 39. 43—45.

[16] Daß Gott der Gebende ist (9, 8; 20, 23; Jo 3, 27; 6, 65; 17, 2; 19, 11) bleibt oft ungesagt Mt 7, 7; 10, 19; 19, 11; 28, 18.

[17] Aus Mr 4, 11 haben kaff^2, SsScS^1, auch Iren. IV, 29, 1; Clem. str. I, 2 (s. Barnard p. 18) *τὸ μυστήριον* für *τὰ μυστήρια* eingesetzt.

[18] Ebenso Mt 25, 29; Mr 4, 25 (nur *ὅς* für *ὅστις*). Deutlicher Lc 8, 18 *ὃς ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν, ἀρθήσεται ἀπ᾽ αὐτοῦ.* Das Fut. in den Nachsätzen bezeichnet die in allen zukünftigen Fällen der durch die Relativsätze beschriebenen Art eintretende Folge und somit die Gemeingiltigkeit der Regel cf 5, 21f. *ἔσται*, ähnlich 12, 36, oben S. 466 A 88.

---

[19]) v. 13 haben mit ℵBCD etc. die alten Lat von k an, SsSc, Tert. resur. 33, Eus. dem. IX, 16, 3 *διὰ τοῦτο* behalten (nur b *ideo non*, in einem auch sonst abkürzenden Citat Iren. IV, 29, 1 fortgelassen), aber statt des hiemit korrelaten *ὅτι* c. ind. ein *ἵνα* c. conj. und hinter v. 13 noch *μήποτε ἐπιστρέψωσι* (fehlt bei Lc und mehreren Lat z. B. a, dagegen bei Eus. dazu noch *καὶ ἰάσωμαι αὐτούς*), offenbar nach Mr 3, 12 oder Jes 6, 10 LXX; AG 28, 27. — Dieselben Zeugen weichen auch v. 14^a von dem Hauptstrom der griech. Überlieferung, aber auch untereinander ab: 1) Iren. Ss *ἵνα* oder *ὅπος πληρωθῇ*, 2) Dkabcg^1 ff^2 *καὶ τότε πληρωθήσεται*, Sc dasselbe ohne *τότε*, 3) Eus. *τότε ἐπληρώθη*. Hiezu fügen die meisten dieser Zeugen (om. Sc, a) *ἐπ᾽ αὐτοῖς* (D Eus, Ss, dk) oder *ἐν αὐτοῖς* (b$g^1$$ff^2$). Von einer konstanten Überlieferung ist also nicht die Rede. Die LA 1 gibt die bei Mt übliche Formel. Die LA 2 bietet ein Fut., welches zu dem Präs. *λαλῶ* nicht paßt, und überdies ein *τότε*, dem die Unterlage im Zusammenhang fehlt. Die LA 3, welche diesen Fehler berichtigen soll, würde nur im Munde des Mt möglich sein cf 2, 17; 27, 9. Daß aber Jesus der Redende ist, beweist der lückenlose Anschluß in v. 16. Dahingegen ist der Text aller anderen Unc und der meisten Min *καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς* (nur M*Φ haben wie die Zeugen der anderen Gruppe *ἐπ᾽ αὐτοῖς*, S^1 *ἐν αὐτοῖς*) gerade darum, weil dieser Ausdruck in solcher Verbindung im NT unerhört ist und doch einen überaus treffenden Sinn ergibt s. unten A 23, von unnachahmlicher Echtheit.

[20]) Es wäre dies der einzige Fall, in welchem Mt eine atl Stelle genau nach LXX citirt hätte, wo diese in bemerkenswerter Weise vom Hebr. abweicht. Dazu kommt, daß fast alle ausführlicheren Citate (2, 6; 12, 18—21; 15, 8f.; 27, 9f.) überhaupt sehr frei gestaltet sind. Nur von 2, 18 gilt dies weniger. Daß dieser Text nicht von dem aram. oder auch nur dem griech.

im Abendland vom 2. Jahrh. an ein kürzerer Text des Citats behauptet, welcher dem hebr. Text viel näher steht.[21] Da aber die Occidentalen vor Hier. keine Kenntnis des hebr. AT's besaßen, sondern ganz auf LXX und ihre auf LXX beruhende lat. Bibel angewiesen waren, so können sie ihren Text von Mt v. 14b 15 nur aus dem ihnen vorliegenden griech. Mt geschöpft haben. Und da die Griechen, welche im 2. Jahrh. diesen ev Text geschrieben haben, gleichfalls ohne Kenntnis des hebr. Textes waren, so folgt, daß dieser, leider nicht mehr vollständig und mit völliger Sicherheit herzustellende Text vom Vf des griech. Mtev herrührt. Sehr frühzeitig aber ist er aus Gründen, welche die Auslegung herausstellen muß, durch eine wortgetreue Abschrift aus LXX oder AG 28, 26 f. verdrängt worden. Der folgenden Erörterung lege ich daher in v. 13. 14a den gewöhnlichen Text, in v. 14b. 15 den nur im Occident erhaltenen Text und zwar in seiner kürzesten, durch den Cod. k und Irenäus bezeugten Form zu grunde. — Eine zweite Antwort auf die Frage v. 10 gibt Jesus v. 13—15. Sie ist inhaltlich von der in v. 11—12 nicht verschieden, aber durch die Bezugnahme auf eine atl Weissagung bereichert. Mag man *διὰ τοῦτο* unter Verzicht auf syntaktische Anknüpfung ans Vorige nur als Vorbereitung auf das folgende *ὅτι* fassen (darum — weil) oder, was den Vorzug verdient, es auf v. 11—12 zurückbeziehen, so daß das Reden in Parabeln als etwas in den Sätzen v. 11—12 begründetes bezeichnet ist, und das folgende *ὅτι* = *γάρ* diese Folgerung durch den Hinweis auf den vorliegenden Zustand

---

Mt herrührt, ergibt sich auch aus der ausschließlich bezeugten Citationsformel *ἡ προφητεία Ἠσαΐου ἡ λέγουσα* statt des bei Mt konstanten *τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος.* Einen Grund zu jener völlig singulären Formel bot das Citat nach LXX durchaus nicht, wohl dagegen das Citat nach dem hebr. Text; denn in diesem redet nicht Gott durch den Propheten, sondern Gott zum Propheten.

[21] Iren. IV, 29, 1 (*prophetia Esaiae dicens*): *Incrassa cor populi hujus et aures eorum obtura et oculos eorum excaeca* (v. l. obcaeca), hierauf sofort v. 16. Dies wird durch die besten Zeugen des altlat. NT's kab (in diesem durch eine Doppelübersetzung verdunkelt) bestätigt, am genauesten durch k (abgesehen von durchsichtigen Schreibfehlern, wie *gravia* statt *grava* für *excaeca* bei Iren.), nur mit dem Zusatz *ne forte convertantur.* In ab außerdem noch *et sanem eos,* in b dazu noch *dicit dominus.* Ferner haben ab vorne zugesetzt *vade* (b + *et*) *dic populo huic* (was aber dieser Recension nicht eigentümlich ist, sondern ebenso in D Eus.) *aure audietis et non intellegetis* (b + *et videntes videbitis et non videbitis*). Man sieht die Neigung, das Citat nach LXX oder AG 28, 26 f. zu vervollständigen. — Wie Iren. selbstverständlich, war auch der erste lat. Übersetzer der Evv wahrscheinlich für das AT auf die LXX angewiesen; denn es ist nicht wahrscheinlich, daß das AT früher als die Evv ins Lat. übersetzt worden sein sollte. Aber auch die lat. Bibel, deren Text von Jes. 6, 9 f. wir aus Cypr. test. I, 3 und späteren Citaten kennen, bietet nur eine genaue Übersetzung der LXX cf auch Tert. c. Marc. III, 6. Auch Hier. zu Jes 6 (Vall. IV, 96 ff.) weiß nichts von einem anderen griech. oder lat. Text, als dem der LXX und außerdem seiner Übersetzung aus dem Hebr.

des Volks rechtfertigt 22)): jedenfalls beschreibt Jesus in dem durch ὅτι eingeleiteten Satz denselben Zustand des Volks, welcher v. 12 ein Nichthaben genannt war; und da er hiedurch sein Reden in Parabeln rechtfertigt, muß dieses dem ἀρθήσεται in v. 12 entsprechen. Die Juden sehen seit langem die Taten Jesu und sehen doch nichts (cf Jo 6, 26. 36); sie hören seine Predigt und hören und verstehen doch nichts. Daher redet Jesus zu ihnen jetzt nur noch in Parabeln, und eben hierin erfüllt sich ihnen d. h. für sie und an ihnen die Weissagung Jes 6, 9 f. Da Mt sonst beharrlich die Erfüllung von Weissagungen durch πληροῦσθαι ausdrückt, kann die Wahl von ἀναπληροῦται nicht bedeutungslos sein. Es gibt die Vorstellung, daß ein bereits teilweise gefülltes Maß vollends gefüllt wird.23) Weil das citirte Prophetenwort schon zur Zeit des Jesaja eine gewisse Erfüllung gefunden hat, jetzt aber durch die Predigt Jesu an demselben Volk zur vollen Verwirklichung kommt, kann man jenes Wort eine auf diese Predigt Jesu abzielende προφητεία nennen. Daß aber Mt gegen seine sonst nirgendwo verleugnete Gewohnheit diese Weissagung nicht als ein von Gott durch den Propheten, der so oder anders in der Schrift redet, gesprochenes Wort einführt (so von 1, 22 bis 27, 9), sondern als eine Weissagung des Jesaja, welche selber redet (ἡ λέγουσα), erklärt sich daraus, daß es sich nicht um ein Wort Gottes oder des Propheten an das Volk handelt, sondern um ein Wort Gottes an den Propheten und in bezug auf die Predigt des Propheten. Nach dem ursprünglichen Text des Mt, welcher uns nicht im Wortlaut erhalten ist,24) wie nach dem ausführlicheren Grundtext,25) gibt Gott dem Jesaja bei seiner Berufung den Auftrag,

---

22) So zweifellos 24, 44; aber auch sonst bezieht sich bei Mt διὰ τοῦτο stets auf Voriges: 6, 25; 12, 27. 31; 13, 52; 14, 2; 18, 23; 21, 43 (23, 13); 23, 33; so auch Jo 9, 23; 12, 27; 13, 11; dagegen Jo 5, 16. 18; 8, 47; 10, 17; 12, 18. 39 auf folgendes ὅτι.

23) Cf 1 Th 2, 16 mit Mt 23, 32; ferner den Gebrauch mit ὑστέρημα als Objekt 1 Kr 16, 17; Phl 2, 30. Auch Gl 6, 2 mit τὸν νόμον als Objekt bezeichnet es die vollständige Erfüllung im Unterschied von einer bereits vorhandenen, noch unvollständigen (cf Bd IX^2, 269 f.), wesentlich gleich dem πληροῦν mit πᾶς ὁ. νόμος als Objekt Gl 5, 14 cf Rm 13, 8. Hier wie in dem auch sonst vergleichbaren Fall 2, 17 (s. oben S. 109 f.) ist das ἵνα πληρωθῇ vermieden (s. vorhin S. 476 A 19).

24) Nach dem lat. Irenäus und k (s. A 21) hat das ganze Citat etwa aus folgenden Worten bestanden: πάχυνε τὴν καρδίαν τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τὰ ὦτα αὐτῶν βάρυνε καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν κάμμυε. Die griech. Verba nehme ich aus LXX Jes 6, 10; 33, 15. Schon das μήποτε ἐπιστρέψωσιν, welches k zusetzt, und vollends die weiteren Zusätze vorne und hinten in ab sind schwerlich echt s. A 21.

25) Jes. 6, 9—10 nach dem Hebr. wörtlich; „Gehe hin und sage diesem Volk: ‚Höret immerzu und verstehet nicht; sehet immerzu und erkennet nicht‘. Mache fett das Herz dieses Volks und schwer(-hörig) seine Ohren und verklebe seine Augen, daß es nicht mit seinen Augen sehe und mit seinen Ohren höre und sein Herz verstehe und es sich bekehre und (man)

an das Volk eine Predigt zu richten, welche nicht nur kein Verständnis bei demselben finden, sondern als Mittel dazu dienen wird, das Volks vollends unempfänglich für die Erkenntnis der ihm verkündigten heilsamen Wahrheit zu machen. Es ist eine Predigt, welche nach Gottes Willen das Volk nicht mehr dem Heil, sondern nur noch dem Gericht entgegenführt. Als solch eine Predigt, und zwar als vollendete Erfüllung aller unter diesen Gesichtspunkt fallenden Predigten der Propheten vor dem ersten großen Gericht über Jerusalem und Israel, will Jesus seine nunmehrige Predigt an das Volk betrachtet wissen, deren charakteristische Form das Reden in Parabeln ist. Wie aber Jesaja auf seine schmerzensvolle Frage: „bis wann, Herr (soll ich die schreckliche Predigt ausrichten)“? eine Antwort erhält, welche über die Gerichte der nächsten Folgezeit hinweg auf einen heiligen Samen hinweist, aus welchem neues Leben der Nation erwachsen kann und wird (Jes 6, 13), so kann Jesus von der Nation, welche er selbst dem Gerichte zuzuführen helfen muß, den Blick seiner Jüngerschaft zuwenden, welche dem Gericht über Israel entnommen bleibt. Glücklich preist er die Jünger,26) welche im Unterschied von dem Volk, das „nicht hat“ v. 12 und nichts wahrnimmt v. 12, sehende Augen und hörende Ohren haben v. 16. Wie groß dieses Glück der Jünger und somit auch das Unglück des Volks ist, bestätigt die Versicherung, daß es die Erfüllung der Sehnsucht vieler Propheten und Gerechter ist, deren endliche Erfüllung in der Gegenwart, in den Worten und Taten Jesu zu hören und zu sehen ist, aber nur von denen wirklich gehört und gesehen wird, welchen die Fähigkeit dazu geblieben ist, die dem Volk im ganzen abgeht v. 17. Hinter der so eingeleiteten Deutung der ersten Parabel v. 18—23 und der Mitteilung von 3 weiteren Parabeln v. 24—33 und vor dem Bericht über die nachfolgende Belehrung der Jünger v. 36—52 wirft Mt einen Rückblick auf die gesamte Parabelpredigt jenes Tages, betont noch stärker, wie vorher, daß Jesus der Volksmenge gegenüber ausschließlich diese Vortragsweise angewandt habe und behauptet, daß eben darin das Wort Ps 78, 2 sich erfüllt habe. Unparteiische Prüfung der Überlieferung führt zu dem Ergebnis, daß dieser Spruch aus einem in der Überschrift dem Asaph zugeschriebenen Psalm von Mt dem Propheten Jesaja zugeschrieben worden ist. Der eifrigste Bestreiter dieses Textes, Hier. konnte sich dem Eindruck nicht verschließen, daß *διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου* in der handschriftlichen Tradition das Ur-

---

es heile.“ Wesentlich ebenso Targ., nur am Schluß statt ורפא לו: „und ihnen vergeben werde“. So auch die atl. Pesch. und Mr 4, 12.

26) Statt der Personen die Glieder cf Lc 11, 27. — ScSs haben statt *καί* ein *μακάρια* vor *τὰ ὦτα*. Tischend. verwechselt טוב mit חוב. — Lc 10, 23 f. verbindet diese Sprüche mit dem Spruch Mt 11, 27; ob in der Meinung, daß sie geschichtlich dahin gehören, hängt von der LA Lc 10, 22 ab.

sprüngliche und dagegen die Tilgung des Namens *Ἡσαΐου* eine von gelehrten Leuten eingeführte Berichtigung sei.[27]) Die außerdem von demselben ausgesprochene Vermutung, daß Mt selbst *Ἀσάφ* geschrieben, und daß der erste Schreiber, von dessen Kopie alle weitere Fortpflanzung des Textes abhängt, dies durch *Ἡσαΐου* ersetzt habe, ist unglaublich, auch wenn man anerkennt, daß der „erste Schreiber“ der nicht immer glückliche Übersetzer eines aram. Originals war. Es würde sich hier ja nicht um Vertauschung ähnlich lautender Namen gehandelt haben, wie Amon—Amos, Asa—Asaph im Stammbaum (oben S. 60 ff.), sondern um Beseitigung eines angeblichen sachlichen Fehlers im Original, welche nicht ohne das Bewußtsein, besseres an die Stelle zu setzen, denkbar ist. Wie aber sollte dieses Bewußtsein bei einem Schreiber oder Übersetzer entstanden sein, der durch den geringsten Versuch einer Nachprüfung zu der Erkenntnis hätte kommen müssen, daß seine Vorlage im Recht und er im Irrtum sei. Undenkbar ist aber auch, daß *Ἡσαΐου* ein späterer Einschub in den ursprünglich jedes Eigennamens ermangelnden Text sei. Eine bis ins 4. Jahrh. vorherrschende irrtümliche Zutat läßt sich nicht vergleichen mit sachlich richtigen Glossen, welche in vergleichbaren Fällen vereinzelte Aufnahme gefunden haben.[28]) Ferner wäre die Anführung eines poetischen Buchs als Werk eines Propheten bei Mt und im ganzen NT ohne Beispiel.[29]) Ein Versehen des Mt läge also auch dann vor, wenn er den Namen Jesaja nicht geschrieben hätte. Er hat ihn geschrieben, und er würde den Spruch schwerlich so, wie er tut, verwendet haben, wenn er nicht der Meinung gewesen wäre, daß gerade Jesaja so gesprochen habe (s. unten S. 482 f.). Die Worte, welche Mt in teilweise eigener Übersetzung und freier Umgestaltung anführt,[30]) stellt der Psalmist an die Spitze einer ausführlichen Erinnerung an die Geschichte seines Volks vom Auszug aus Ägypten bis zur Erhebung Davids zum König und der Koncentration des Kultus auf Zion. Wie es in der Thora selbst geboten ist (Ex 13, 8. 14; Deut. 4, 9; 6, 20 ff. cf Ps 78, 5—8) und beispielsweise ausgeführt wird (Deut 6, 16; 8, 1—18 cf Mt 4, 4. 7), so will der Dichter besonders die Geschichte der Erlösung aus Ägypten und des Wüstenzugs zu einer lehrhaften Beispielerzählung (מָשָׁל) für seine Zeitgenossen machen und in kurzen, der Deutung und Anwendung auf sehr andersartige Verhältnisse bedürftigen Sprüchen (חִידוֹת) ihnen vor Augen stellen.[31]) Die geschichtlichen Tatsachen, welche er dazu verwendet, sind allbekannt und deutlich genug beschrieben; den Charakter von Parabeln und Rätseln erhalten diese geschichtlichen Erinnerungen erst dadurch, daß der Dichter sie vom Hörer seiner Rede auf bestimmte Zustände und Verhältnisse, vielleicht auch auf Personen seiner Gegenwart angewandt wissen will, die er nur in der verhüllenden Form der alten Tatsachen andeutet. Eine bedeutsame Ähnlichkeit zwischen dieser Belehrung des Volks durch Asaph (Ps 78, 1 „höre, mein Volk, meine Lehre“) und der an das Volk gerichteten Parabelpredigt Jesu ist vorhanden, obwohl Jesus nicht die alte Geschichte Israels als lehrhaftes Beispiel für die Gegenwart verwendet, sondern in Form von Vorgängen des alltäglichen Lebens die wesentlich der Zukunft angehörige Geschichte des Himmelreichs, sein Werden und Wachsen, seine Entwicklung und deren Abschluß darstellt. Indem Mt an die Stelle der „Rätsel aus der Urzeit“ (Israels) solches stellt, „was von der Weltschöpfung her verborgen war“, steigert er die Ähnlichkeit durchaus nicht; denn nicht die parabolische Form, die als Einkleidung der beabsichtigten Lehre dienenden Vorgänge, welche der im Grundtext entsprechende Ausdruck bezeichnet, sondern die darin dargestellten Dinge, *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας* (v. 11) sind *τὰ κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς*. Von dem, was Jesus in Parabeln vorträgt, gilt, daß es im Ratschluß Gottes und in der Hoffnung der Propheten und Gerechten (v. 17) von jeher vorhanden, aber noch verhüllt war. Inwiefern dies von dem gelten sollte, was Asaph in Form von *Maschal* und *Chidoth* vorgetragen hat, ist nicht ersichtlich. Und wenn die Ähnlichkeit größer wäre, als sie ist, begründet denn jede Ähnlichkeit ein Verhältnis von Weissagung und Erfüllung? Auch 2, 15 und 2, 18 wird eine an sich äußerliche Ähnlichkeit zwischen je zwei Tatsachen der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu doch nur darum unter diesen Gesichtspunkt gestellt, weil Israel, der Sohn Gottes, ein auf Jesus weissagender Typus ist. Nun hat Jesus nicht nur den Knecht Gottes im 2. Jesajabuch für einen auf ihn als den Prediger der Heilsbotschaft weissagenden Typus erklärt (Mt 11, 5; Lc 4, 17ff.), sondern eben erst (Mt 13, 14) auch von dem Auftrag, welcher dem Jesaja selbst gegeben wurde, gesagt, daß er durch Jesaja nur erst zu einer vorläufigen, durch Jesus und seine das Volk verstockende Predigt zu seiner vollen Ausführung gelange. Beide Gedanken Jesu haben in der apostolischen Gemeinde fortgelebt und fortgewirkt. Als Gegenbild des jesajanischen Knechtes hat Mt seinerseits Jesum 8, 17; 12, 17—21 dargestellt, als Gegenbild des Jesaja hier.[32]) Zum Ausdruck dieses richtigen Gedankens eignete sich aber Ps 78, 2 nur unter der irrigen Voraussetzung, daß Jesaja der dort Redende sei und mit eigenen Worten bezeugt habe, daß das Reden in Parabeln und Rätseln eine charakteristische Form der ihm aufgetragenen Predigt zum Zweck der Verstockung des Volkes sei.[33]) Gegenüber den Bedenken, die sowohl gegen den von Jesus und daraufhin auch von Mt angegebenen Zweck der Predigt in Parabeln als gegen die Angemessenheit des Mittels für diesen Zweck erhoben worden sind, wäre Folgendes zu bemerken: 1) Es handelt sich nicht um die an das Volk gerichtete Predigt Jesu überhaupt, nicht um die gute Botschaft vom Reich, welche von Jesus und in seinem Auftrag von den Aposteln in erbarmender Liebe den Armen gebracht wird (4, 13—17. 23; 9, 36—38; 10, 5f. 23; 11, 5 cf 8, 10; 9, 2—6. 12f.; 10, 32. 39; 11, 25—30; 11, 17—21; Lc 4, 17—21). Diese bezweckt, was sie fordert, und gibt, was sie anbietet: Bekehrung, Glauben, Rettung, Sündenvergebung, Seelenfrieden, Gotteskindschaft, Anteil am Himmelreich, ewiges Leben. Sie erreicht ihren Zweck an allen Erlösungsbedürftigen und darum Erlösungsfähigen, an einer Jüngerschaft Jesu und Gemeinde des Gottesreichs, welche zuerst aus Israel, dann aber auch aus den Heiden gesammelt wird (3, 8—12; 4, 19; 5, 3—16; 8, 11f.; 9, 13. 37f.; 12, 48ff.). 2) Es handelt sich vielmehr um eine besondere Art des Lehrvortrags, welche gar nicht unter den Begriff des Ev fällt. Sie ist an sich, ganz abgesehen von der Beziehung auf einen Hörerkreis von besonderer Beschaffenheit, ihrem Inhalt nach nicht Anerbietung der Gnade Gottes und Einladung zum Himmelreich, sondern Belehrung über die *μυστήρια τῆς βασιλείας,* über die jetzt noch verborgene und dem bloß natürlichen Erkennen verschlossene Innenseite des Reichs. 3) Daß Jesus vor der Volksmenge sich dieser Lehrart bedient und sich jetzt auf dieselbe beschränkt, ist eine Folge der 11, 2—12, 45 geschilderten Entwicklung. Es ist eine Strafe für die Nichtannahme des Ev seitens der Bevölkerung Galiläas, für das verschuldete Nichthaben v. 12, das Nichtsehen und Nichthören v. 13. Darum verfolgt diese Predigt auch bei denen, auf welche jene Beschreibung paßt, nicht den Zweck, sie zu bekehren, sondern vielmehr, sie völlig erkenntnisunfähig und für das Gericht reif zu machen. 4) Dieses Gericht vollzieht sich an den *ὄχλοι,* die immer noch neugierig sich um Jesus drängen v. 2, an den Einwohnern des hochbegnadigten Kapernaum (4, 13; 9, 1; 11, 23), an der Bevölkerung Galiläas, soweit sie gleiches erfahren hat, und wird sich weiterhin an der ganzen zeitgenössischen Nation vollziehen 12, 39—45. Die Nation besteht aus Personen, sie ist aber nicht identisch mit der Summe dieser Personen. Denn aus der unaufhaltsam dem Gericht entgegengehenden Nation (*αὕτη ἡ γενεά*) sondert sich eine Jüngerschaft ab, welche dem Gericht entgeht 12, 46—50; 13, 11f. 16f. Aber diese Scheidung ist noch nicht endgiltig vollzogen; die Grenzen sind fließende und bleiben es, solange dieser Weltlauf währt. Im engsten Kreise der Jünger ist der künftige Verräter 10, 4, und unter den Juden, welche zur Zeit noch nicht Jünger sind, finden sich Tausende, die es dereinst sein werden. So sagen nicht erst wir auf grund der nachfolgenden Geschichte (AG 2, 39—41; 21, 20; Rm 9, 29; 11, 1—6; Ap 7, 3—8), sondern so hat Jesus es angesehen; denn er sorgt dafür, daß das Ev bis ans Ende, wie allen andern Völkern, so auch seinem eigenen gepredigt werde 10, 6. 23; 23, 34. Die Lehre von der partikularen Prädestination hat keinen Boden in der Lehre Jesu. Aber ob auch viele Individuen sich „aus dieser verkehrten Generation retten lassen" (AG 2, 40), die Nation verfällt dem Gericht wie zur Zeit des Jesaja, so zur Zeit Jesu. Doch weder hier noch dort für immer; die bange Frage des Propheten: *ἕως πότε* (Jes 6, 11) hat Jesus Mt 23, 39 beantwortet. Soweit stimmt nicht nur Jesus mit Jesaja überein, sondern auch die Evangelisten (auch Jo 9, 39—41; 12, 37—43) und Paulus mit Jesus. 5) Aber auch darin, daß das Reden in Parabeln (Mt 13, 3. 13. 34) eine charakteristische Form für die zum Gericht dienende Predigt an das Volk sei, besteht Übereinstimmung nicht nur unter den Evv,[34] sondern auch mit der israelitischen Denkweise. *Παραβολή*[35] entspricht ebenso wie das in der Bibel seltenere *παροιμία*[36] dem hebr. מָשָׁל, aram. מַתְלָא und ist wie dieses ein Begriff von sehr dehnbarer Bedeutung und mannigfaltiger Anwendung. Die wahrscheinliche Grundbedeutung des semitischen Begriffs ist „Gleichheit".[37] Diese behauptet sich in sehr verschiedenen Anwendungen und tritt im jüngeren jüdischen Sprachgebrauch noch deutlicher hervor als im AT, wo das Wort auf die verschiedensten Kunstformen zugespitzter Rede übertragen wird. Wirkliche Personen, Gegenstände und Vorgänge, welche der Geschichte angehören, können, weil in ihnen eine Wahrheit oder eine Regel zu eindrucksvoller Darstellung ge-

---

[27]) Im voraus ist zu bemerken, daß Hier. z. St. und tract. in Ps 78 (77) Anecd. Mareds. III, 2, 59 alles getan hat, um durch schillernde Darstellung bis zur handgreiflichen Unwahrheit das Urteil seiner Leser zu verwirren. Während er z. St. noch offen bekennt, daß die LA *per Asaph prophetam* lediglich seine Konjektur sei (*sed mihi videtur in principio ita editum*), gibt er im Traktat p. 59, 10 als Text des Mt *quod scriptum est*, sofort aber p. 59, 24 *quod scriptum est in Asaph propheta* mit dem Beisatz: *sic invenitur in omnibus veteribus codicibus, sed homines ignorantes tulerunt illud.* Da bis heute keine einzige griech. Hs, keine alte Version und keiner der alten Schriftsteller, welche über die Stelle als Textkritiker sich geäußert haben, diese Behauptung bestätigt hat, so liegt hier eine der bekannten Erdichtungen des Hier. vor. Die LA *Ἀσάφ* scheidet also aus. Dagegen zeugen für *Ἡσαΐου τοῦ πρ.* (über die Wortstellung s. Tischend. vol. I p. XVII Corrig.) ℵ* Ferr. wenige andere Min z. B. 1. 131; Clem. hom. 18, 15 (ein wegen des Textes und des gleichen Irrtums zweifellos auf Mt zurückgehendes Zeugnis des 3. Jahrh.); Porphyrius (schrieb nach Hier. tract. p. 60 *evangelista vester Matthaeus tam imperitus fuit, ut diceret „quod scriptum est in Esaia propheta: aperiam“* etc. Das Citat selbst nicht nach Mt, sondern LXX): ferner manche Hss, welche Eus. kannte (zu Ps 78 Montf. coll. n. I, 462), viele Hss zur Zeit des Hier. (z. St. *legi in nonnullis codicibus et studiosus lector forte reperiet id ipsum;* tract. p. 60 *multa evangelia usque hodie ita habent*). Von dem Alter und der Verbreitung der LA gibt eine noch bessere Vorstellung die Vermutung des Hier., daß zwar nicht Mt, aber der erste Abschreiber (z. St. *primus scriptor;* tract. *qui primus scribebat evangelium* und vorher *quia prima ecclesia de imperitis congregata fuit gentibus*) an dem ihm unbekannten Namen *Asaph*, den er also vorgefunden haben soll, Anstoß genommen und *Esaia* dafür eingesetzt habe. Dazu noch z. St. *quod quia minime inveniebatur in Isaia, arbitror postea a prudentibus viris esse sublatum.* Die wirklich so, wie die letzten Worte sagen, entstandene LA *διὰ τοῦ προφήτου* ohne Namen ist, wie die Übereinstimmung der *ἀκριβῆ ἀντίγραφα* zur Zeit des Eusebius l. l., aller vorhandenen griech. Hss mit Ausnahme der vorhin genannten, und aller alten Versionen beweist, schon vom 2. Jahrh. an verbreitet worden und vom 4. an bald zur Alleinherrschaft gelangt. Ob auch das HE, aus welchem Hier. weder zu dieser Stelle, noch zu 27, 9 etwas mitteilt, den Fehler enthalten hat, möge hier auf sich beruhen cf GK II, 696 f.

---

[28]) Oben S. 109 A 8. Auch 21, 4 wurde der richtige Name zugesetzt.

[29]) Die alten Gelehrten, welche durch Tilgung des Namens Jesaja den Mt entlasten wollten, waren gewöhnt, Moses, Salomo und alle Schriftsteller des AT's Propheten zu nennen cf GK I, 100. Aus der Bibel könnte man weder 2 Chr 35, 15 noch AG 2, 30 dafür anführen.

[30]) Vom Hebr. weicht Mt durch den Plural *παραβολαῖς* ab, welcher ohne wesentliche Änderung des Sinns dem Zweck des Citats besser entspricht als der Singular des Originals. Da א* der LXX *παραβολῇ* hat, so ist der Plural in den meisten Hss der LXX vielleicht als Änderung nach Mt zu beurteilen. In der zweiten Vershälfte (LXX *φθέγξομαι προβλήματα ἀπ᾽ ἀρχῆς*) übersetzt Mt selbständig. Dem אַבִּיעָה (ich werde hervorsprudeln lassen) entspricht *ἐρεύξομαι* genauer als LXX. Wenn nach Bא^b, Sc Ss (מן קדים), ek (*ab origine*), Orig. tom. XV, 28 (neben LXX citirt), einigen Min, *ἀπὸ καταβολῆς* ohne *κόσμου* zu lesen ist, so ist doch durch diesen Zusatz der Sinn nur verdeutlicht cf Mt 25, 34.

[31]) Beispiele dieser Lehrart sind 1 Kr 10, 1—11; Hb 3, 7—4, 11; auch 2 Pt 2, 4 ff., Judä v. 4 ff.

---

[32]) In noch umfassenderer Weise geschieht dies Jo 12, 37—41.

[33]) Ähnlich wie der Citatfehler Mr 1, 1f., wird auch der hier vorliegende darin seine Erklärung finden, daß Mt nicht der Schöpfer des Gedankens war, sondern, ohne der Quelle nachzuforschen, einer älteren Lehrüberlieferung folgte, in welcher Ps 78, 2 auf das Parabelreden Jesu angewandt zu werden pflegte.

---

[34] Neben Mr 4, 10—13; Lc 8, 9f. 18 ist besonders zu beachten, daß nach Jo 9, 39—10, 21 Jesus unmittelbar nach Verkündigung des Gerichts über die nur scheinbar Sehenden in die Form der *παροιμία* = *παραβολή* übergeht, das einzige ausführlichere Beispiel dieser Lehrart bei Jo. Auch nach Mt hat Jesus in Jerusalem nach Verkündigung des Gerichts über die Stadt 21, 19 in Parabeln 21, 28. 33; 22, 1, welche die Klügsten nur mühsam verstehen 21, 45, und in Rätselfragen, die sie nicht zu beantworten wissen oder wagen 21, 25—27; 22, 41—46, geredet, wie man auch ihm von jener Seite Rätselfragen vorlegte 22, 17. 24. 36.

[35] LXX *παραβολή* nie anders als für מָשָׁל und in Umschreibung des Verbs מָשַׁל, und nur Prov 1, 1. 6; 25, 1 (hier jedoch B *παιδεῖαι*) מָשָׁל = *παροιμία*. Im Titel dieses Buchs die alten Lat. *proverbia*, Hier. *parabolae* cf GK I, 57. Sirach 47, 17 בְּשִׁיר מָשָׁל חִידָה וּמְלִיצָה *ἐν ᾠδαῖς καὶ παροιμίαις καὶ παραβολαῖς καὶ ἑρμηνείᾳ*. Der Enkel des Siraciden verstand מליצה also nicht wie LXX und die Neueren zu Prov 1, 6 von einer Art dunkler Rede, sondern wie Hier. = *interpretatio*, was auch wohl richtiger ist. — Ss Sc S¹ übers. *παραβολαί* Mt 13, 3. 10. 13. 33 פלאתא, dagegen 13, 18. 24. 31 etc., wo es die einzelne Parabel bezeichnet, מתלא.

[36] Im NT nur Jo 10, 6; 16, 25. 29; 2 Pt 2, 22 ganz entsprechend dem *παραβολή* der Synopt. und der LXX (s. vorige A, auch Hb 9, 9).

[37] Cf E. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik S. 80f., überhaupt S. 77—110.

kommen ist, im Verhältnis zu anderen Personen, Gegenständen und Vorgängen, auf welche dieselbe Wahrheit oder Regel Anwendung findet, ein *Maschal* heißen[38] Ebenso aber auch die Rede, in welcher die typische Bedeutung der betreffenden Personen, Gegenstände oder Vorgänge ausgesprochen und auf andere angewandt wird, sei es der kurze Spruch,[39] sei es die ausführliche Darstellung (s. oben S. 481 A 31). Das Maschal wählt aber in der Regel nicht bestimmte Tatsachen und Personen der Geschichte oder der Gegenwart, sondern Erscheinungen des Naturlebens oder des gesellschaftlichen Lebens, die sich häufiger oder seltener wiederholen, als Typus anderer, meist einem höheren Lebensgebiet angehöriger Erscheinungen, über welche der Parabelredner belehren will. Es kann dies geschehen in Form der ausgesprochenen Vergleichung und der Abkürzung einer solchen, der Metapher. Es kann auch geschehen in Form einer generellen Beschreibung oder einer kurzen Andeutung desjenigen, was auf dem Gebiet, dem der Typus entnommen ist, regelmäßig geschieht,[40] oder in Form der Erzählung eines fingirten Einzelfalls[41] oder des kurzen Spruchs, welcher eine solche voraussetzt.[42] Das von altersher in Israel gepflegte, sodann zur Kunstform und Literaturgattung ausgebildete Maschal[43] wurde auch zur Zeit Jesu und lange über dieselbe hinaus von den Lehrern vielfach angewandt;[44] und daß Jesus neue Formen dieser Lehrart zu erfinden gehabt habe, ist unwahrscheinlich.[45] Aber auch darin, daß er die Parabel als eine die Sache verhüllende Darstellung ansieht, folgt er uralter Tradition. Schon die häufige Zusammenstellung von מָשָׁל und חִידָה (LXX *αἴνιγμα*, *πρόβλημα*, Rätsel) lehrt, daß jenes der Deutung wie dieses der Lösung bedarf.[46] Beides sind nahe verwandte und vielfach in einander übergehende, künstliche und kunstvolle Redeformen, deren die Weisheit sich zu bedienen liebt, und welche die Weisen verstehen, die noch nicht Weisen verstehen lernen sollen Prov 1, 1—6. Jede Einkleidung und Verkleidung des Gedankens ist an sich eine Verhüllung desselben. Es gehört Kenntnis des darin Dargestellten und Verständnis für die Gedanken des Darstellenden dazu, um die Parabel unmittelbar zu verstehen, wie ein dem Rätselsteller verwandter Witz dazu gehört, das Rätsel zu lösen. Erst das gedeutete Gleichnis ist ein besonders anschaulicher und daher, wie das gelöste Rätsel, ein besonders faßlicher und behältlicher Ausdruck einer bedeutsamen Wahrheit. Auch die Jünger, welche die in den Parabeln dargestellten Wahrheiten erkennen sollen, bedürfen der Deutung und sollen dadurch angeleitet werden, Parabeln auch ohne Deutung zu verstehen, und so zu Lehrern erzogen werden, welche wie ihr Meister aller zweckmäßigen Formen des Lehrvortrags mächtig sind.[47] Die Geschichte der Auslegung besonders derjenigen Parabeln, von welchen Jesus selbst seinen Jüngern und damit uns keine Deutung gegeben hat, bestätigt diese Schätzung der parabolischen Lehrweise. Sie war zweckmäßig, wo es galt, vor den Ohren des der offenen Predigt des Ev nicht mehr werten und vollends für das Verständnis der *μυστήρια τῆς βασιλείας* unfähigen Volkes die Jünger zu belehren, ohne doch bereits völlig dem Volk sich zu entziehen. Dadurch wurden die Grenzen zwischen der unseligen Menge und der begnadigten Jüngerschaft offen gehalten und die endgiltige Scheidung hinausgeschoben. Denn dieselben Parabelreden, welche dazu dienten, den Ungläubigen die Wahrheit zu verhüllen, während sie die Gläubigen in der Erkenntnis förderten, übten doch auf die Menge eine anziehende Wirkung aus. Sie konnten die relativ Empfänglichen zum Nachdenken reizen und ein Verlangen nach der durch den Schleier der Dichtung verhüllten Wahrheit in ihnen wecken. Die Mahnung am Schluß der ersten Parabel (v. 9

---

[38] Im AT meist im Sinn des abschreckenden Beispiels z. B. Deut 28, 37; Ps 44, 15; 69, 12; Jer 24, 9. Aber im Wort liegt das nicht. Cf Rm 5, 14 (*ὁμοίωμα, τύπος*); Hb 9, 7—9 (*παραβολή*) und Mt 12, 39. Ebenso wie der Geschichte, kann auch der Gegenwart und dem Kreis der sinnlichen Wahrnehmung der bestimmte Gegenstand, der als Typus und Bild dienen soll, entnommen werden z. B. Herm. sim. 2.

[39] 1 Sam 10, 12: „Ist auch Saul unter den Propheten?“

[40] Mt 13, 3. 18 der Säemann, 24, 32 der Feigenbaum.

[41] Mt 13, 24. 31 ff. und so meistens.

[42] Lc 4, 23; 5, 36; 6, 39 (Mt 15, 15; Mr 7, 17).

[43] Cf neben ausgeführten Parabeln mit folgender Deutung oder Anwendung Judc 9, 8—20; 2 Sam 12, 1—7; Jes 5, 1—7; Ez 17, 2 ff., die kurzen Sprüche 1 Sam 10, 12; 24, 14; Ez 12, 22; 16, 44; 18, 2 f., sodann die gesamte Spruchdichtung von Salomo bis zu Jesus Sirach.

[44] Von R. Meïr um 120—160 wird überliefert, daß er von einer einzigen Gattung von *meschalim* oder *mimschaloth*, den Fuchsfabeln nicht weniger als 300 gedichtet habe (cf die 3000 Sprüche Salomos 1 Reg 5, 12); ferner, daß ein ganzes Drittel seiner Vorträge aus solchen „Sprüchen“ bestanden habe, und daß er der letzte große Spruchdichter gewesen sei, Mischna, Sota IX, 15; bab. Sota 49$^{a.\ b}$; Sanh. 38^{b}. 39^{a} cf Bacher, Die Agada der Tannaiten II, 7. 13. 18. 57 ff.; Hamburger II, 216 ff. unter „Fabel“, auch S. 709. Daß die Tierfabel, welche in den Evv fehlt, von den Rabbinen eifrig gepflegt wurde, ist wohl griechischem Einfluß zuzuschreiben.

[45] Z. B. die zur Einleitung von Parabeln dienende Formel: למה הדבר דומה „wem gleicht die Sache“ (cf Mt 11, 16; Lc 7, 31; 13, 18. 20; Mr 4, 30) war so gebräuchlich, daß dafür die Abbreviatur למה"ד üblich wurde s. Händler hinter Dalman's Lex. p. 61^{b}.

---

[46] Ps 49, 5; 78, 2; Ez 17, 2; Prov 1, 6; Sir 39, 3 *ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει καὶ ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν ἀναστραφήσεται*, 47, 15 *ἐν παραβολαῖς αἰνιγμάτων* (47, 17 s. A 35). — Jo 16, 25. 29 ist *ἐν παροιμίαις λαλεῖν* das Gegenteil von (*ἐν*) *παρρησίᾳ ἀπαγγέλλειν* (*λαλεῖν*), eine jüdische Ausdrucksweise cf Krauß, Lehnwörter II, 481 s. v. פרהסיא. Im Anschluß an den Gebrauch von *Maschal* Num 23, 7. 18 etc. und im Gegensatz zu Ex 33, 11 heißt es im Midrasch Bemidbar 14 (Wünsche S. 390. 604): „mit Moses redete Gott von Angesicht zu Angesicht, mit Bileam nur in Gleichnissen“.

[47] Mt 13, 18. 36. 51 f.; 15, 15; 24, 32; Mr 4, 10. 13. 34; 7, 17 f.; Lc 8, 9; 12, 41 cf Jo 16, 25. 29.

cf 11, 15) gilt nicht der Volksmasse, aber jedem einzelnen Hörer in ihr, der noch Ohren hat.

Das Gleichnis vom Säemann v. 3—9. 18—23. Trotz der erzählenden Form ist diese erste Parabel nicht Erzählung von solchem, was einmal ein Ackerbauer bei der Aussaat erlebte, sondern Beschreibung dessen, was der Ackerbauer regelmäßig bei diesem Geschäft zu erleben pflegt.[48] Dem entspricht es, daß Jesus in der Deutung von der Person des Säemanns völlig absieht. Was jeder Säemann erlebt, erlebt jeder Prediger des Worts vom Reich (v. 19), wie Jesus, so seine Apostel (10, 7. 11—15. 23. 40), wie schon jetzt, so in Zukunft. Nachdem von den Gleichnissen überhaupt gesagt war, daß sie die *βασιλεία* nach ihrer, der oberflächlichen Betrachtung sich entziehenden Innenseite darstellen (v. 11), bedurfte es kaum der ausdrücklichen Erklärung, daß das Säen des Saatkorns ein Bild der Predigt des Wortes sei, durch welche die Gottesherrschaft in den Herzen der Menschen gestiftet wird. Diesen Gedanken, welchen Mr 4, 14; Lc 8, 11 in kürzester Fassung an die Spitze der Deutung der Parabel stellen, scheint Mt als selbstverständlich vorauszusetzen, wenn er im Anfang der Deutung v. 19 Jesum die Ausdrücke *τὸν λόγον τῆς βασιλείας* und *τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ* als Synonyma gebrauchen läßt. Ist dieser von allen drei Berichterstattern Jesu zugeschriebene Gedanke wirklich der Grundgedanke der Parabel, so scheint ihre Deutung leicht. Der sehr verschiedenartige Erfolg der Predigt hängt nicht von dem Prediger oder der Predigt, sondern von der verschiedenen Herzensbeschaffenheit der Hörer ab. Auch abgesehen von der Deutung Jesu, welche voraussetzt, daß ein und derselbe Prediger mit der gleichen und der richtigen Predigt bei den Einen seinen Zweck erreicht, bei den Andern nicht, würde die Parabel selbst jede Kritik des Säemanns d. h. des Predigers verbieten. Eine solche würde zur Voraussetzung haben, daß in der Parabel geschickte und ungeschickte Säeleute einander gegenübergestellt wären. Es ist nur ein Säemann da, welcher an dem ganzen für die Aussaat bereiteten Acker tut, was ihm obliegt. Von wem und wie gut der Acker vorher bearbeitet worden ist, bleibt außer Betracht. Der Säemann ist nur Säemann. Es trifft ihn kein Tadel darum, daß einige Samenkörner neben den Weg, d. h. an den Rand des Ackers, fallen, auf welchen die Vorüberwandernden leicht hinübertreten, so daß dieser Teil des Ackers so fest und hart getreten wird, wie der vorüberführende Weg. Der Säemann als solcher sieht und weiß nicht, an welchen Stellen des Ackers nur eine dünne Erdschicht den steinigen Untergrund verdeckt, oder Same von Disteln oder anderem stachligen Unkraut unter der Oberfläche verborgen liegt. Erst nach Wochen oder Monaten sagt ihm dies der Erfolg oder Mißerfolg. So geht es dem Prediger des göttlichen Wortes. Während er allen, die ihn hören wollen, mit gleicher Absicht das Gleiche predigt, ist der Erfolg bei den Hörern ein sehr ungleicher. Die Jünger, welchen die Lehre dieser wie aller folgenden Parabeln gilt, sollen sich durch den Mißerfolg, welchen die Predigt Jesu und ihre eigene Predigt bei vielen Hörern findet, nicht in dem Glauben irre machen lassen, daß das Ev Wort Gottes ist, und daß durch die Aufnahme dieses Wortes die Königsherrschaft Gottes in den Herzen der gläubigen Hörer gegründet wird. Daß es nur bei einem Teil der Hörer, nicht bei allen zu diesem Ziel kommt, ist in der Herzensbeschaffenheit der Einen wie der Andern begründet, welche der Prediger und die Predigt nicht erzeugen, sondern vorfinden. Woher diese günstige oder ungünstige Disposition der Hörer stamme, lehrt weder die Parabel noch ihre Deutung.[49] Dagegen wird die Mannigfaltigkeit derjenigen Herzensbeschaffenheiten, welche die Hoffnung auf guten Erfolg der Predigt ausschließen oder vereiteln, ausführlich dargestellt und gedeutet, zugleich aber auch eine Abstufung des Ertrags bei den rechten Hörern in Parabel und Deutung wenigstens ausgesprochen. In letzterer Beziehung wird das Bild von der Frucht, auf welche die Aussaat abzielt, auch in der Deutung festgehalten v. 23. Es bedarf in der Tat keiner weiteren Deutung, da das Bild an sich geläufig ist (cf 3, 8. 10. 12; 7, 16 ff.; 12, 33), und nichts anderes damit gesagt sein sollte, als daß auch da, wo der Zweck der Predigt erreicht wird, der sichtbare Ertrag der mit der Annahme des Worts begonnenen Entwicklung ein quantitativ verschiedener sei. Da der Boden, auf welchem die gleiche Aussaat teils 100-, teils 60-, teils 30fältige Frucht trägt, unterschiedslos gut genannt wird, so kann es sich hiebei nur um solche Unterschiede handeln, welche an sich nicht sittlicher und religiöser Art sind, sondern durch verschiedene Lebensführung, Veranlagung und Berufsstellung bedingt sind (cf 1 Kr 12, 4—30). Dagegen bedurfte die parabolische Darstellung des dreierlei Bodens, auf welchem die Saat nicht gedeiht, einer ausführlichen Deutung. Diese zeigt auch dem, welchem die malerische Darstellung selbst dies nicht schon sagt, daß hier nicht bloß der allgemeine Gedanke ausgedrückt ist, daß es mancherlei Arten ungünstiger Prädisposition für die Predigt gibt, sondern daß diese verschiedenen Arten in der Parabel allegorisch dargestellt sind. Auch abgesehen von wiederholter Einmischung bildlicher Ausdrücke, die der Parabel entnommen sind, in die Deutung,[50] fehlt es dieser nicht an stilistischen Härten, wenigstens im Vergleich mit unserer schulmäßig gebildeten Redeweise. Sie haben zwar die argloseren Leser früherer Zeiten nicht beirrt, am wenigsten die, welche ein *granum salis* zur Lesung des Textes mitbrachten, aber pedantischen Auslegern unserer Zeit das Verständnis der Parabel selbst verdunkelt. Während Mt in der Parabel die Samenkörner, die der Säemann ausstreut, durch neutrische Plurale bezeichnet (*ἃ μὲν — αὐτὰ — ἄλλα*), sodann im ersten Satz der Deutung, das Bild teilweise in die Deutung herübernehmend, gesagt hat: „Bei einem jeden, der das Wort von der Königsherrschaft hört und nicht versteht — kommt der Böse und rafft das in seinem Herzen Gesäte hinweg,[51]) fährt er fort: *οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς*. Da *οὗτος* den vorher gezeichneten Hörer zum Subjekt des neuen Satzes macht, so scheint auf den ersten Blick eben dieser Hörer des Worts mit dem neben den Weg gefallenen Saatkorn identificirt zu sein, obwohl dieses eben erst neutrisch bezeichnet und als das in das Herz dieses Menschen Gestreute von demselben unterschieden und dagegen mit dem gehörten Wort identificirt war. Es geht nicht an, wie Grotius und Bengel mit ihrer Übersetzung von *σπαρείς* durch *consitus* (besät) wollten, den Sinn herauszubringen, daß der betreffende Hörer dem am Weg entlang laufenden Teil des Ackers gleiche. Denn abgesehen davon, daß dieser Gebrauch von *σπείρειν* fast nur der Dichtersprache anzugehören scheint und unmittelbar neben dem im gewöhnlichen Sinn gemeinten *τὸ ἐσπαρμένον* (cf *σπείρειν* v. 3 f.) stilistisch unerträglich wäre, so kann ja das artikellose Adverbiale *παρὰ τὴν ὁδόν* ebensowenig wie *ἐπὶ τὰ πετρώδη* v. 20, *εἰς τὰς ἀκάνθας* v. 22 eine substantivische Bezeichnung der verschiedenen Teile des Ackers ersetzen. Andrerseits kann das masculine *ὁ σπαρείς* auch nicht im Sinn des voranstehenden *τὸ ἐσπαρμένον* genommen werden, sei es daß man ein masculines Subst. wie *σπόρος* ergänzt, sei es daß man die Form *ὁ σπαρείς* statt *τὸ σπαρέν* als Attraktion des Prädikats durch das masculine Subjekt *οὗτος* erklärt. Letztere Annahme würde kaum durch Beispiele zu rechtfertigen und auf v. 20. 22. 23 unanwendbar sein, wo das Verhältnis von Subjekt und Prädikat das umgekehrte ist. Nach beiden Annahmen aber würden in einer einzigen Zeile die beiden mit einander unverträglichen Vorstellungen ausgesprochen sein, daß der vom Säemann im Gleichnis ausgestreute Same das in das Herz des Hörers gesenkte Wort vom Königreich abbilde, und daß derselbe Same den hier charakterisirten Hörer darstelle. Es liegt also auf der Hand, daß v. 10 und mit sachlich gleichgiltiger Variation der Satzanordnung v. 20—23 in prägnanter Kürze der Gedanke ausgesprochen ist:

---

[48] S. A 40 cf dagegen v. 24 = 37. Der sog. Aorist. gnomicus (Jo 15, 6) ist ein unvollständiger Nachklang solcher Erzählungen.

---

[49] Darüber hat Jesus überhaupt nichts gesagt cf 9, 12 f.; 10, 11—13; 11, 25; 12, 39; 13, 11—13.

[50] Dahin gehört *τὸ ἐσπαρμένον* v. 19 (ebenso Mr 4, 15, nicht so Lc 8, 12), ferner *ῥίζαν* v. 21, *ἄκαρπος* v. 22, *καρποφορεῖ* v. 23.

---

[51]) v. 19 *παντὸς-συνιέντος* sind nicht absolute Genitive gewöhnlicher Art, sondern vorangestellte Komplemente zu *ἁρπάζει κτλ.* Cf die Nominative 10, 32; 12, 36 zu Anfang ähnlich anakoluthischer Sätze.

Was das Gleichnis von dem teils neben den Weg, teils auf steinigen Grund, teils unter die Dornen, teils auf guten Boden gestreuten Samen sagt, das bezieht sich auf vier Arten von Hörern des Worts. Sowenig mit den Anfangsworten von Parabeln wie die in 13, 45; 18, 23; 20, 1; 22, 2 der absurde Gedanke ausgesprochen ist, daß die im Gleichnis genannten Personen des Kaufmanns, Weinbergsbesitzers, Königs an sich symbolische Darstellungen des Himmelreichs seien, ebensowenig hier der nicht minder absurde Gedanke, daß die Samenkörner, welche der Säemann ausstreut, Menschen seien. Nicht die Personen oder Sachen an sich, sondern die Vorgänge und Handlungen, bei welchen sie eine Rolle spielen, sind Abbilder von Vorgängen auf dem Gebiet des Gottesreiches. Kaum minder mißverständlich würde es sein, wenn Jesus gesagt hätte: Die verschiedenen Teile und Arten des Ackerbodens sind vier Klassen von Hörern des Wortes: denn nicht der Acker an sich in seinen Teilen von verschiedener Bodenbeschaffenheit, welche nur eine verschiedenartige Prädisposition für die Aufnahme des Wortes darstellen, sondern die Vorgänge und Entwicklungen, welche an den verschiedenen Teilen des Ackers zu beobachten sind, wenn die Saatkörner darauf fallen, sind Abbilder dessen, was man an den Menschen je nach ihrer vorher vorhandenen Herzensbeschaffenheit erlebt, wenn ihnen das Wort vom Reich gepredigt wird. Gerade die von Jesus gewählte Form der Deutung lenkt die Aufmerksamkeit des Hörers nicht auf die Voraussetzungen der in der Parabel geschilderten Handlung, sondern auf diese selbst. Der an den Weg angrenzende Teil des Ackers und die auf diesen Boden fallenden Saatkörner stellen in ihrer Entwicklung diejenigen Hörer dar, welche im Sinn des richtig verstandenen v. 13 „hören und nicht verstehen“. Weil das gehörte Wort ihr Herz wohl berührt, aber in ihr inneres Leben ebensowenig eindringt, wie das Saatkorn in den Boden des hart getretenen Ackers neben dem Wege, macht es dem Teufel ebensowenig Mühe, es aus dem Herzen wieder wegzunehmen, wie den Vögeln, das auf dem harten Boden liegen gebliebene Korn aufzupicken. Eine zweite, anscheinend zu größerer Hoffnung berechtigende Klasse bilden die Oberflächlichen, welche das Schicksal des auf den steinigen Untergrund gefallenen Samens veranschaulicht v. 5f. 20f. Dieselbe Leichtherzigkeit, welche zu einer raschen und freudigen Aufnahme des Wortes führt, ist der Grund davon, daß die so gläubig Gewordenen in Zeiten der Not und besonders der Verfolgung um des Ev willen, durch solche Erlebnisse vielfach im Glauben irre werden.[52] Die Identität des Grundes beider Erscheinungen wird innerhalb der Parabel durch die gleichmäßige Form der doppelten, nur im Ausdruck verschiedenen Grundangabe (διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς resp. ῥίζαν) noch stärker als in der Deutung betont. Aber nur das Verdorren der jungen Saat in der Sonnenglut, nicht ebenso das rasche Aufschießen der Halme findet seine ausreichende Begründung in dem Mangel an tiefem Ackerboden oder an kräftiger Wurzelbildung. Wiederum eine Steigerung zum Guten scheint die dritte Klasse darzustellen v. 7. 22, sofern die Beschaffenheit des Bodens an sich kein Hindernis kräftigen Wachstums bildet. Der Erfolg der Aussaat wird nur dadurch vereitelt, daß schon vor dem Tun des Säemanns die Keime von Gewächsen im Boden liegen, welche gleichzeitig mit dem guten Samen oder auch schneller als dieser sich entwickeln und ihn nicht aufkommen lassen. Daß die Disteln schon im Moment des Säens irgendwie vorhanden waren, sagen die Worte ἐπὶ τὰς ἀκάνθας; daß sie aber noch nicht an der Oberfläche sichtbar waren, der weitere Verlauf des Satzes (cf Mr, Lc). Da dies unzweideutig war, brauchte es in der Deutung nicht besonders berücksichtigt zu werden. Wir sollen doch verstehen, daß die Liebe zum Mamon, welche sich in der doppelten Gestalt der diesem Weltlauf zugewandten Sorge und der Zugänglichkeit für den trügerischen Reiz des Reichtums darstellt (s. oben S. 288. 295 zu 6, 19—34), schon vor dem Hören des Worts in den Herzen dieser Klasse von Hörern vorhanden war, vielleicht zurückgedrängt und für menschliches Urteil unerkennbar, aber nicht ausgetilgt. Dadurch ist eine völlige Hingabe an das Wort ausgeschlossen. Es erfüllt sich an diesen Hörern das zweischneidige Wort 6, 24 im ungünstigen Sinn.

---

[52] Zu σκανδαλίζεσθαι cf 5, 29; 11, 6. — Die oben berührte Inconcinnität wird nicht zufällig in Lc 8, 6 beseitigt sein.

Das Unkraut unter dem Weizen 24—30. 36—43. Daß diese zweite Parabel im Anschluß an die erste von dem im Kahn sitzenden Jesus vor den Ohren des Volks gesprochen wurde, und nicht etwa nur wegen sachlicher Verwandtschaft von Mt hieher gestellt worden ist, macht er durch v. 36 dem Leser deutlich. Als die Jünger mit Jesus allein waren, hoben sie aus der großen Zahl der Parabeln (v. 4. 31), welche er an jenem Tage dem Volk vorgetragen hatte, diese als eine besonders der Deutung bedürftige hervor.[53]) Der Zusammenhang der zweiten Parabel mit der ersten ist aber auch ein so inniger, daß die Annahme einer künstlichen, erst durch den Ev hergestellten Verbindung unveranlaßt ist. Abgesehen davon, daß in beiden Aussaat und Wachstum auf einem Kornfeld als Bild dient, ist schon v. 7. 18f. das Aufwachsen von anderem Gewächs neben dem Getreide vorgestellt, welches in der neuen Parabel den Kern bildet, nur mit dem Unterschied, daß dort die Keime des schädlichen Gewächses schon vor der Aussaat des Kornes im Boden liegen, hier der schädliche Same erst nachträglich gesät wird. Während aber dort das, was jeder Ackerbauer so oder ähnlich an jedem Saatfeld erlebt, als Einkleidung dessen dient, was allemal, wenn das Wort vom Reich gepredigt wird, in und an den einzelnen Hörern der Predigt geschieht, dient hier ein ganz außerordentlicher, kaum jemals in der Wirklichkeit vorkommender Fall aus dem Leben des Ackerbauers zur bildlichen Darstellung eines nur einmaligen Vorgangs auf dem Gebiet des Gottesreichs, einer einheitlichen, das Ganze desselben betreffenden Entwicklung. Die Erzählung versetzt uns in den Moment nach Vollendung der Aussaat.54) Daß die Menschen, also auch der Besitzer des Ackers und seine Knechte und Hausgenossen schlafen, enthält keinen Tadel der Schlafenden, denn nach getaner Arbeit soll man ruhen, und wenn das Saatfeld bestellt ist, hat der Ackerbauer bis zur Ernte nichts mehr daran zu tun cf Mr 4, 26—29. Dieser Zug im Bilde, der auch in der Deutung unberücksichtigt bleibt, will nur besagen, daß der Feind des Besitzers die Nachtzeit, in der alle Welt der Ruhe pflegt und er vor Entdeckung, besonders durch den Besitzer und dessen Leute sicher ist, benutzt, um den Unkrautsamen unter den gesäten Weizen zu streuen.55) Im übrigen bietet die Erzählung nichts, was gegen Mißdeutung sicher zu stellen wäre. Wenn die Auslegung Jesu die einzelnen Personen, Sachen und Vorgänge der Parabel deutet, so folgt daraus nicht, daß alle Parabeln eine solche Auslegung erfordern oder ge-

---

[53]) Daß Mr und Lc diese nicht mitteilen, ist geschichtlich bedeutungslos, da Mr 4, 33 cf v. 2 ausdrücklich zu verstehen gibt, daß er von den vielen an jenem Tage gesprochenen Parabeln nur einige zur Kennzeichnung dieser Art des Vortrags herausgehoben habe, Lc aber überhaupt nur eine oder zwei Parabeln gibt 8, 4—15. 16—18.

---

54) Selbstverständlich ist v. 24 mit א B M N X Δ Π Σ Ferrargr. etc. *σπείραντι*, nicht mit C D E etc. *σπείροντι* zu lesen. Es ist nur eine Ungeschicklichkeit des ältesten lat. Übersetzers, daß er den Unterschied, den seine Sprache nicht durch verschiedene Participia wiedergeben kann, überhaupt nicht ausdrückt (k *homini seminanti*, dagegen a b g^1 *homini qui seminavit*). Vermöge einer Art von logischer Attraktion heißt es diesmal auch *ὡμοιώθη* statt *ὁμοιά ἐστιν* wie v. 31. 33. 44—47. Nicht nur in der Parabel, sondern auch in der dadurch abgebildeten Wirklichkeit ist die Aussaat schon geschehen. Der Menschensohn (v. 37) hat seit Monaten gepredigt und kann schon jetzt, natürlich in bezug auf seinen bisherigen Wirkungskreis, das Volk von Galiläa, hierauf als auf eine wesentlich der Vergangenheit angehörige Handlung zurückblicken cf 11, 19; 12, 43 ff. Noch kühner ist der Aorist Jo 3, 19.

55) *ζιζάνια*, Ss Sc S^1 זיזני, wahrscheinlich ein semitisches Wort cf Lagarde, Semitica I, 63; Löw, Aram. Pflanzennamen S. 133; Lewy, Die semit. Fremdwörter S. 52, nach den jüdischen Belegen bei Levy Neuhebr. u. chald. WB. unter זון und זונא ein dem Weizen ähnlich aussehendes Unkraut, cf Chrys. *ὃ καὶ κατὰ τὴν ὄψιν ἔοικέ πως τῷ σίτῳ.* Eine sichere botanische Bestimmung scheint noch zu fehlen cf Ascherson, Ztschr. d. Pal. V. XII, 152—156. Wahrscheinlich jedoch ist Lolch (*lolium temulentum* L.) gemeint cf Fonck, Streifzüge durch die bibl. Flora S. 129 f. — Unter *σῖτος* verstehen die Versionen mit Recht Weizen, das Hauptgetreide Palästinas neben der Gerste cf Vogelstein, Die Landwirtschaft in Pal. zur Zeit der Mischna S. 44 ff. In der Zeit bis zur Ährenbildung sind auch die Halmfrüchte *χόρτος*, Gras v. 26.

statten. Hier, wo eine zusammenhängende Folge einmaliger oder doch als einmalige Akte vorgestellter geschichtlicher Vorgänge durch eine ebensolche Folge von Vorgängen auf dem Gebiet des Ackerbaues abgebildet war, war dies die zweckmäßigste Art der Deutung. Daß das Säen des guten Samens die Predigt des Wortes bedeute, und daß dadurch die Gottesherrschaft in den Herzen der rechtschaffenen Hörer gegründet werde, brauchte nach der Deutung des ersten Gleichnisses nicht mehr gesagt zu werden. Obwohl das Wort vom Reich d. h. das Ev nicht nur von Jesus selbst, sondern auch von seinen Jüngern, und nicht nur jetzt in Israel, sondern auch in Zukunft in aller Welt gepredigt wird, faßt Jesus all dieses Predigen wie in der Parabel, so auch in der Deutung als ein einmaliges Tun und zwar als sein eigenes Tun zusammen.[56] Der Menschensohn, wie er sich hier wieder mit Rücksicht auf seine Bedeutung für die ganze Menschheit nennt (v. 37. 41 s. oben S. 355), ist der *οἰκοδεσπότης* (v. 27 cf 10, 25), welcher auch in der Parabel die Aussaat eigenhändig besorgt und nicht, wie die Ernte, seinen Knechten überläßt v. 30. Der umfassenden Betrachtung dieser Parabel entsprechend, wird das Ackerfeld hier nicht wie in der vorigen auf den jeweiligen Hörerkreis, sondern auf die Welt gedeutet cf 5, 13 f.; und ebenso wie v. 20—23 wird auch hier v. 38 der Name des ausgestreuten Samens, welcher zunächst das gepredigte Wort abbildet, auf das aus dem Samen Erwachsende übertragen und auf die Menschen, an welchen die Predigt ihren Zweck erreicht, gedeutet, und dem entsprechend der Unkrautsamen auf das Unkraut d. h. auf die Menschen, an welchen der Feind seinen Zweck erreicht.[56a] Die Ersteren werden (38) die Söhne des Reichs genannt, nicht in dem Sinn, in welchem 8, 12 auch die ungläubigen Juden wegen ihres geschichtlich begründeten näheren Anrechts an die *βασιλεία* so genannt sind, sondern als solche, welche durch die Wirkung des von ihnen aufgenommenen Wortes Angehörige der *βασ.* geworden sind. Denn daß, unbeschadet des Ausblicks auf die Vollendung der *βασ.* am Ende der Tage (v. 43), in dieser wie in den übrigen Parabeln dieses Kapitels die *βασ.* als eine bereits der Gegenwart angehörige Wirklichkeit betrachtet wird (cf 11, 12; 12, 28), liegt auf der Hand und wird v. 41 vollends offenbar. Bis zum Gericht befinden sich innerhalb der *βασ.* auch solche, welche ihrem Wesen nach nicht hineingehören und daher im Gericht aus der *βασ.* ausgeschieden werden. Die *βασ.* ist also hier nicht gedacht als ein unsichtbarer Bund frommer Seelen, sondern als ein sichtbares Gemeinwesen, dem man bis zum Gericht äußerlich angehören kann, ohne ihm innerlich anzugehören. Hier also zum ersten Mal bei Mt nennt Jesus seine Gemeinde, die Kirche seine *βασ.* cf 16, 18 f. Daß dieser vorläufigen Gestalt des Reiches Gottes und Christi auch fremdartige Elemente angehören werden, war 7, 15—23 in Aussicht gestellt. Wie sie hineingekommen sind, und wie die Jünger oder die echten „Söhne des Reichs“ deren Vorhandensein in der vorläufigen *βασ.* beurteilen und behandeln sollen, dies zu zeigen, ist der Lehrzweck dieser Parabel. Der Feind des Grundbesitzers, welcher den Lolchsamen über und zwischen den Weizensamen gestreut, also nach der Deutung der Feind Jesu, welcher in die durch dessen Predigt gestiftete *βασ.* fremdartige Elemente einführt, ist der Teufel. Da dieser v. 39 nicht wie v. 19 *ὁ πονηρός*, sondern *ὁ διάβολος* genannt ist, so ist mindestens fraglich, ob die durch seine Wirkung der Gemeinde einverleibten Personen durch *οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ* v. 38 als Söhne des Teufels bezeichnet sein sollen (cf Jo 8, 44; 1 Jo 3, 12). Der Gegensatz von *τῆς βασιλείας* und *τοῦ πονηροῦ* legt es nahe, letzteren Begriff sachlich und neutrisch zu fassen. Die zur anderen Natur gewordene Bosheit wird als Abstammung von der Bosheit vorgestellt.[57]) Ob die so bezeichneten Menschen schon vor ihrer Berührung mit der *βασ.* ein *σπέρμα πονηρόν* (Jes 1, 4 LXX) gewesen (cf Mt 15, 13; 3, 7; 12, 39), oder erst durch ihre Ablehnung der Predigt vom Reich so geworden sind (12, 45), drückt das Gleichnis nicht aus. Weil sie trotz des äußeren Scheins der Zugehörigkeit zum Reich Täter der Gesetzlosigkeit sind (v. 41 cf 7, 23), sind sie für die übrigen Reichsgenossen *σκάνδαλα* (v. 41). Dabei ist nach dem Sinn dieser Parabel, welche keine Entwicklung der Individuen, keine Übergänge vom Guten zum Bösen und umgekehrt darstellt, nicht sowohl daran zu denken, daß sie die Söhne des Reichs zu ihrer Bosheit verleiten könnten cf 18, 6 f., als daran, daß sie vermöge ihres Vorhandenseins in der *βασ.* die echten Genossen in dem Glauben, daß sie selbst in der *βασ.* sich befinden, irre machen und sie zu voreiligen Versuchen verleiten könnten, jene fremdartigen Elemente aus der *βασ.* zu entfernen. Nicht nur die Verwunderung der Knechte über den Lolch unter dem Weizen v. 27 ist berechtigt, auch die Frage v. 28 ist begreiflich; denn es widerspricht der Idee der *βασ.*, daß sie Menschen in ihrer Mitte habe, welche nicht durch das Ev Christi Söhne des Reichs geworden, sondern durch den Feind Christi hineingebracht sind. Um so notwendiger ist die Antwort v. 29 f. Warum Gott die Mischung der

---

[56] Eine Anschauung, welche in den Ausdrücken *τὸ εὐαγγέλιον* (*κήρυγμα λόγος, μαρτύριον, μαρτυρία*) *τοῦ Χριστοῦ* (*Ἰησοῦ, τοῦ κυρίου*) fortlebt, wie je an seinem Ort gezeigt werden soll.

[56a] Dies entspricht dem doppelten Sinn von זֶרַע und des deutschen „Saat“ = Saatkorn und das daraus erwachsende Getreide. Einen Wechsel des Ausdrucks vermißt man auch v. 32 nicht.

---

[57]) Cf אַנְשֵׁי־רָע Prov 28, 5 und den substantiv. Gebrauch von רָע in anderen Verbindungen, ferner *τὸ πονηρόν* Mt 5, 37. 39; 6, 13; sodann *υἱοί* c. gen. z. B. *γεέννης* Mt 23, 15, *τῆς ἀπωλείας* Jo 17, 12; 2 Th 2, 3 *τῆς ἀπειθείας* Eph 2, 2; 5, 6, auch *γεννήματα ἐχιδνῶν* Mt 3, 7; 12, 34.

Guten und Bösen bis zum Ende dulde, und in wiefern der Versuch, die Bösen aus der *βασ.* auszuscheiden, auch die Guten in Gefahr bringe, wird auch in der Deutung nicht erklärt.[58] Es genügt Jesu, auf das Ende dieses Weltlaufs und das damit gegebene Gericht hinzuweisen. Weil Gott die endgiltige Scheidung der Guten und der Bösen dem letzten Tag, dem Menschensohn und seinen Engeln vorbehalten hat, sollen die Menschen hierin nicht vorgreifen, sondern in Geduld auf den Tag warten, welcher die Täter der Ungesetzlichkeit aus seiner *βασ.* entfernen und dem verzehrenden Feuer überantworten, die Gerechten aber in der *βασ.* ihres Vaters wie die Sonne wird aufleuchten lassen. Das Bild von der Ernte, welches 9, 37 f. die Sammlung einer Gemeinde durch die Predigt Jesu und der Apostel darstellte, wird hier wie 3, 12 von der endgiltigen Herstellung der Gemeinde und damit der *βασ.* durch das Gericht gebraucht. Da die Gemeinde dann über die Welt verbreitet sein wird, muß der Menschensohn, dem das Gericht obliegt (3, 11 f.; 7, 21 f.), die Engel, welche seine Boten sind, aussenden, alle Bösen, die sich irgendwo in seiner *βασ.* finden, zu sammeln und dem Gericht zu überliefern (v. 41 f.). Entsprechend der hiedurch ausgesprochenen Vorstellung, daß die *βασ.* schon vor dem Gericht auf Erden vorhanden ist und als ein aus Guten und Bösen gemischtes Gemeinwesen existirt, heißt es auch nicht, daß die Gerechten alsdann in die *βασ.* eingehen (cf 5, 20; 7, 21), sondern daß sie in der *βασ.*, der sie bereits angehören, wie die Sonne nach Verscheuchung aller Wolken und Nebel oder nach dunkler Nacht aufleuchten werden, was vorher durch die noch unvollkommene Gestalt der *βασ.*, durch die Mischung der Guten und der Bösen in ihr, verhindert war. Das Reich ihres Vaters heißt die *βασ.* in ihrer Vollendung v. 43 natürlich nicht im Gegensatz zu der Bezeichnung der *βασ.* in ihrer unfertigen Gestalt als *βασ.* des Menschensohnes v. 41, was abgesehen von der Verkehrtheit dieser Unterscheidung, *τοῦ πατρός μου* erfordern würde, sondern um zu sagen, daß Gott dann als der Vater der Gerechten und sie als seine Söhne in die Erscheinung treten werden cf 5, 9; 1 Jo 3, 2. Wenn nicht die Parabel v. 30, sondern ihre Deutung v. 43 mit ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω schließt, so ist damit den Jüngern die Beherzigung der Lehre dieser Parabel besonders empfohlen. Sie sollen, wenn sie bei der Ausbreitung des Worts und des Reiches Christi über die Welt wahrnehmen, daß auch innerlich fremdartige Elemente der Gemeinde sich beimischen (cf 22, 11—14), dadurch nicht im Glauben an die Wahrheit des Worts und die Wirklichkeit der βασ. sich irre machen lassen und auch nicht in menschlicher Ungeduld die Herstellung einer reinen Gemeinde und der vollkommenen βασ. erzwingen wollen. Daß damit nicht die Übung der Kritik an den unlauteren Bekennern Christi (7, 15—23) und der Zucht an den Gemeindegliedern (18, 15—20) verboten sein soll, braucht nicht erst bewiesen zu werden.

---

[58] Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß v. 30 die Erntearbeiter von den klagenden und fragenden Knechten unterschieden und daß jene v. 39 als die Engel des Menschensohnes gedeutet werden. Da nun die Lehre, welche in der Parabel den *δοῦλοι* erteilt wird, in Wirklichkeit den Jüngern gilt, sie sich also in den *δοῦλοι* des *οἰκοδεσπότης* erkennen mußten cf 10, 25, so war ihnen auch gesagt, daß sie als Menschen nicht geschickt seien zu tun, was Jesus durch seine Engel tun will: die endgiltige Scheidung der Guten und Bösen. Es mangelt ihnen die hiezu erforderliche Sicherheit der Hand. Unverträglich mit der Parabel ist nur der Gedanke, wie wahr er an sich sein mag, daß die Weiterentwicklung des Guten und Bösen bis zur Reife abzuwarten sei, um das Gute und das Böse sicher unterscheiden zu können; denn die Knechte unterscheiden lange vor der Ernte ganz richtig Weizen und Lolch, und von einer Entwicklung in bezug auf das Gut- oder Bösesein sagt die Parabel nichts.

Das Senfkorn und der Sauerteig v. 31—33. Während die Ausbreitung der βασ. über die Welt in der zweiten Parabel nur als Voraussetzung zum Ausdruck kam, bildet sie den Gegenstand dieser dritten. Eine mehr äußerliche Ideenverbindung ist auch dadurch hergestellt, daß hier nochmals Aussaat und Wachstum als Bild dienen. Da diese 3. Parabel zwar auch Mr 4, 30—32 unter den Parabeln jenes Tages steht, Lc 13, 18—21 dagegen in ganz anderem geschichtlichen Zusammenhang, aber in derselben Verbindung mit der 4. Parabel des Mt vorkommt, so ist die Möglichkeit anzuerkennen, daß diese beiden kleinen Parabeln erst von Mt in den hiesigen Zusammenhang gebracht sind. Diejenige vom Senfkorn stellt nichts anderes dar, als den Gegensatz des winzig kleinen Anfangs und der unter den Arten seiner Gattung einzig dastehenden schließlichen Ausdehnung des Himmelreichs. Wie der Senf[59]) zu den übrigen Gemüsegewächsen, so verhält sich die βασ. τ. οὐ. zu den übrigen βασιλεῖαι. Obwohl sie nicht wie jene durch welterschütternde Ereignisse und sichtbare Machtentfaltung, sondern durch die anfangs nur von wenigen geglaubte Predigt Jesu gestiftet wird, wird sie doch jene alle an Größe und Ausdehnung übertreffen. Daß die Vögel in dem ausgewachsenen Senfbaum nisten, dient nur zur Veranschaulichung seiner Größe (besonders deutlich nach Mr 4, 32 ὥστε δύνασθαι . . κατασκηνοῦν), darf also nicht als ein selbständiger Zug des Bildes geschichtlich gedeutet werden, zumal alles, was etwa dazu herangezogen werden möchte, nicht erst dann eintritt, wenn die βασ., wie der Senfbaum, ihre größte Ausdehnung gewonnen hat. Es ist genug, daß die Jünger lernen, trotz der dermaligen Kleinheit des Anfangs der *βασ.* an ihre alle anderen vergleichbaren Dinge überragende Größe d. i. ihre Ausdehnung über die ganze Welt zu glauben. — Einen anderen Gedanken drückt die 4. Parabel v. 33 aus. Abzulehnen ist zunächst die Forderung, daß der Sauerteig dem sonstigen parabolischen Gebrauch entsprechend auch hier eine verderbliche Macht darstelle.[60] Denn auch da, wo er so bildlich verwendet wird, liegt der Vergleichungspunkt nicht darin, daß der Sauerteig ein in Gärung und beginnende Fäulnis übergegangener Stoff ist, sondern darin, daß er seine Eigenschaften dem Teig, dem er beigemischt wird, mitteilt, in seiner ansteckenden Kraft. Wie das hierin mit ihm vergleichbare Salz, trotzdem daß es gelegentlich als Bild der Unfruchtbarkeit dient, an sich ein gutes und nützliches Ding ist und daher auch als Bild für heilsam wirkende Kräfte höherer Ordnung dienen kann (oben S. 199 f.), so auch der Sauerteig, ohne welchen das alltägliche Brot des Geschmacks entbehren würde.[61] Es ist aber nicht wie in der 3. Parabel der Gegensatz des kleinen Anfangs und des Wachstums zu unerwarteter Größe ausgedrückt, was unter anderem ein *μικρά* als Attribut der *ζύμη* erfordern würde (Gl 5, 9). Es wird vielmehr gesagt, daß das Weib den Sauerteig in eine vergleichsweise große Masse Weizenmehl hineinknetet und mit dieser Arbeit fortfährt, bis der dadurch vor ihren Augen verborgene Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert hat. Auch hiedurch tritt Jesus naheliegenden Anfechtungen des Glaubens der Jünger entgegen, aber nicht solchen, welche die derzeitige Kleinheit, sondern solchen, welche die derzeitige Verborgenheit und Innerlichkeit des Himmelreichs ihnen bereiten kann und bereiten wird. Als eine alles ergreifende Weltumwälzung hatte der Täufer das Reich angekündigt und Jesus hatte nichts von dieser Predigt zurückgenommen. Was war aber jetzt von dieser *βασ.* zu sehen und zu spüren? Nach der ersten Parabel war sie den Herzen der gläubigen Hörer des Wortes eingepflanzt. Diese aber standen ebenso wie ihr Herr in einer Welt, die ihren alten Lauf fortsetzte, als ob die neue, zukünftige Welt noch nicht in ihr Platz gegriffen hätte. Die βασ. ist ein vor der Welt verborgenes μυστήριον und soll doch einst ein offenbarer Zustand der Welt sein cf 10, 26. Wie soll sie das in ihrem Begriff liegende Ziel erreichen, daß sie die alle Welt umfassende Herrschaft Gottes sei? Das Gleichnis vom Sauerteig gibt die Antwort. Trotz aller Verborgenheit ihres Wesens und ihrer Einwirkung auf die Welt ist die βασ. eine wirkende Kraft, welche das Ziel ihrer Bestimmung erreichen wird. Es ist wesentlich der gleiche Gedanke wie der in Lc 17, 20f., hier aber dazu verwendet, die Jünger zu lehren, daß sie wegen der Verborgenheit und Innerlichkeit der Wirkung der βασ. nicht in dem Glauben an ihre volle Verwirklichung irre werden sollen. So wenig wie 5, 13ff. den Jüngern verheißen ist, daß sie alle Menschen bekehren werden, ist ihnen hier in Aussicht gestellt, daß alle Personen und Dinge, alle Zustände und Verhältnisse in der Welt allmählich durch Geist und Wort Christi werden durchdrungen und so der βασ. werden assimilirt und inkorporirt werden, geschweige daß die Beeinflussung der allgemeinen Denkweise und Sitte durch christliche Gedanken oder die äußerliche Christianisirung der Völker als ein Ersatz für solche Weltverklärung genommen werden dürfte. Keine einzelne Parabel sagt alles, was zu sagen ist und verneint alle törichten Einfälle ihrer Hörer oder Leser. Es bleibt dabei, daß nur in den Herzen der Menschen, welche das Ev Christi in bußfertigem Glauben aufnehmen und dadurch „Söhne des Reichs" werden, die βασ. zu Stand und Wesen kommt, und daß diejenigen Menschen, welche mit jenen alle möglichen Gedanken, Bekenntnisse, Lebensformen und Sitten gemein haben mögen, ohne ihre Herzensstellung zu teilen, eine nur zeitweilig geduldete fremdartige Beimischung in der noch unvollendeten βασ. sind. Von der sauerteigartigen Wirkung der βασ. haben sie sich nicht ergreifen lassen; diese erfahren nur die, welche dem Wort vom Reich ihr Herz öffnen und hingeben. Sie erfahren dieselbe sowohl an sich selbst, indem von ihrem durch das Wort erneuerten Herzen aus allmählich ihr gesamtes Leben von der erneuernden Kraft durchdrungen wird, als auch an anderen, auf welche ihr neues Leben ansteckend wirkt.

---

[59]) Daß σίναπι, woher unser „Senf", richtige Übersetzung des als Original vorauszusetzenden hebr. u. aram. חרדל (auch Ss Sc S^1 חרדלא) ist, folgt vor allem daraus, daß dies Wort bei den Juden nichts anderes als Senf bezeichnet, und daß das Senfkorn bei ihnen als Beispiel eines kleinsten Körpers sprichwörtlich gebraucht wurde s. Buxtorf, Levy, Jastrow s. v.

---

[60] So besonders Steinmeyer, Gleichn. S. 40 ff. cf Mt 16, 6. 11; 1 Kr 5, 6—8; Gl 5, 9. Es würde sich entweder der unglaubliche Gedanke ergeben, daß die *βασιλεία*, von welcher doch auch diese Parabel handelt, in allen ihren Teilen von dem zu vermeidenden verderblichen Wesen werde durchdrungen werden, oder *ὁμοία ἐστίν* müßte nur hier den Gedanken ausdrücken, daß es Aufgabe sei, die Entwicklung des Himmelreichs vor jeder Ähnlichkeit mit dem als Parabel dienenden Vorgang zu hüten.

[61] Schwerlich zufällig ist die äußere Ähnlichkeit der Darstellung mit Gen 18, 6, bei völliger Unabhängigkeit des griech. Mt von LXX (*φύρασον τρία μέτρα σεμιδάλεως*). *σάτον* ist im Griech. Fremdwort = hebr. u. aram. סְאָה, סָאתָא. plur. סְאִין (Onkelos Gen 18, 6; SsS^1 Mt 13, 33 cf Lewy, Semit. Fremdw. S. 116) nach Jos. ant. IX, 2, 5 (85) und Hier. z. St. = 1½ ital. Modius cf Epiph. de mens. 24, Dindorf IV, 31. 100; Lagarde, Symmicta II, 180. Da die Bäckerei für den Hausbedarf in der Regel den Frauen obliegt (Gen 18, 6, Lev 26, 26; 1 Sam 8, 13; 28, 24), so fordert das Weib ebensowenig eine Deutung auf eine bestimmte Persönlichkeit oder personificirte Sache, wie der Mensch v. 31. Nur Sc hat „ein weises Weib“.

Der Schatz im Acker, die kostbare Perle, der Fischzug und die Vorratskammer des Hausherrn v. 44—52. Nachdem die 4 vorangehenden Parabeln vor den Ohren des Volks den Jüngern gesagt und die beiden ersten den Jüngern, da sie mit Jesus allein im Hause[62] sich befanden, gedeutet worden sind, läßt Jesus noch 3 Parabeln folgen. Grund

---

[62] Zu εἰς τὴν οἰκίαν v. 36 cf oben S. 386 zu 9, 10. 28; auch 10, 12; 13, 36.

und Zweck dieses Verfahrens kann, da die Menge vorher entlassen ist, nicht der v. 10—17 angegebene sein. Er wird vielmehr dadurch angedeutet, daß Jesus ohne eine Deutung der letzten Parabeln gegeben zu haben,[63]) die Jünger fragt, ob sie dieses alles, die sämtlichen Parabeln jenes Tages, sowohl die zwei, welche er ihnen gedeutet, als die fünf, die er ohne Deutung gelassen hatte, verstanden haben v. 51. Das Ja der Jünger, welches Jesus, wie der Fortgang seiner Rede v. 52 zeigt, gelten läßt, zeigt, daß sie einer Deutung dieser Parabeln nicht bedürfen. Sie fangen an, auch in dieser Form die Gedanken ihres Meisters zu verstehen. Dieser den Meister befriedigende Erfolg muß auch der nächste Zweck gewesen sein, welchen er damit verfolgte, daß er auch im engen Kreise der Jünger der parabolischen Vortragsweise sich bediente. Dies geschieht aber nicht bloß, damit sie in Zukunft, wenn er wieder einmal vor dem Volk in Parabeln redet, unmittelbaren Gewinn davon haben, sondern auch in Rücksicht auf ihren künftigen Beruf. Weil sie mit Hilfe der Deutung der ausführlicheren und schwierigeren Parabeln, welche Jesus auf ihre Bitte ihnen gibt, und durch den fortgesetzten Vortrag kürzerer und leichterer Parabeln im Verständnis dieser Lehrart geübt werden, darum greift hier der Satz Platz: „Jeder Schriftgelehrte, welcher sich zum Himmelreich in das Verhältnis eines *μαθητής* hat setzen lassen und diese Schule durchgemacht hat,[64]) gleicht einem Hausherrn, welcher aus seinen Vorratskammern Neues und Altes hervorholt.“ Die Jünger Jesu beginnen zu Lehrern heranzureifen. Sie sollen nicht nur Prediger des Ev sein, sondern dereinst auch die Gelehrten und Lehrer des Volkes Gottes werden (23, 34). Im Hinblick darauf dürfen sie sich glücklich schätzen, daß sie durch die auch in der Form so mannigfaltige Belehrung Jesu einen Vorrat von Gedanken ansammeln, aus dem sie dereinst als Lehrer immer wieder Neues, was bisher in Israel nicht gelehrt worden war, aber auch das Alte, was nun erst im rechten Lichte erscheint, je nach dem Bedarf ihrer Hörer hervorholen können. Die 3 diesem Schlußsatz vorangehenden Parabeln waren in der Tat für die Jünger ebenso leicht zu fassen, als für sie bedeutsam. Die beiden ersten betreffen den Erwerb des Himmelreichs durch den Einzelnen, unterscheiden sich aber dadurch scharf voneinander, daß v. 44 einen Menschen einführt, der ohne Absicht und mühsames Suchen auf einem fremden Felde einen in der Erde verborgenen Schatz entdeckt, v. 45 einen Kaufmann, der geschäftsmäßig auf den Erwerb wertvoller Perlen ausgeht und dabei eine findet, welche alle anderen an Wert übertrifft. Das Wissen um die *βασ.* als ein wertvolles Gut fällt dem Einen ungesucht und wie zufällig in den Schoß, dem Andern nach einem vielleicht lebenslangen Suchen, eine Verschiedenheit der Lebensführung oder auch der natürlichen Anlage,[65]) für die es zu allen Zeiten nicht an Beispielen fehlt. Dieser selbstverständlich nur relativ gemeinte Unterschied hebt das von Jesus unbedingt geforderte *ζητεῖν* 6, 33 nicht auf, und das allezeit notwendige *ἁρπάζειν* der *βασιλεία* 11, 12 wird keinem erspart. Dieses letztere beginnt aber erst, nachdem der Schatz- oder die kostbare Perle gefunden ist. Es wird in beiden Parabeln in fast gleichlautendem Ausdruck dadurch dargestellt, daß der glückliche Finder seinen ganzen bisherigen Besitz verkauft, um das kostbare Gut zu erwerben. Was der Schatzfinder und der Perlenhändler tun, das soll der Mensch, welchem das Himmelreich bekannt wird, auch tun: er soll in Erkenntnis des unvergleichlichen Wertes der *βασ.* alles andere dahingeben, und zwar mit Freuden dahingeben, um das Reich zu gewinnen. Das ist die gemeinsame Lehre beider Parabeln, eine Lehre von hoher praktischer Bedeutung für die Jünger; denn was sie getan haben, da sie Jesu nachfolgten (4, 18—22; 19, 27), das bleibt eine immer wieder neu zu lösende Aufgabe für sie cf 10, 37 ff.; 16, 24—26; Phl 3, 7—11. Das ist zugleich eine Ergänzung der Lehre der ersten Parabel. Während jene so mißdeutet werden konnte, als ob die Einpflanzung und das Wachstum des Reichs in den Herzen unter Voraussetzung der Empfänglichkeit der Herzen ein selbstverständlicher Naturprozeß sei, ist jetzt gezeigt worden, daß es ebensosehr einer sittlichen Tat bedürfe. Gerade die Erkenntnis vom Reich als dem höchsten Gut, welche die Jünger besitzen, verpflichtet sie, alles andere hinzuopfern, um des Reichs teilhaftig zu werden. Und wie die Parabel vom Unkraut, den Blick von dem einzelnen Reichsgenossen auf die Entwicklung der gesamten Reichsgenossenschaft lenkend, neben die Parabel vom Säemann gestellt war, so die vom Fischnetz v. 47—50 neben die vom Schatz und von der Perle. Sie ist nach Gedanken und Form eine variirende Wiederholung der zweiten Hälfte der Parabel vom Unkraut v. 30, 40—43. Indem Jesus auch diesmal umständlich erklärt, daß die Scheidung der Guten und Bösen, welche in der Gemeinde des Reichs äußerlich vereinigt werden, erst am Ende des Weltlaufs durch die Engel werde vollzogen werden, gibt er den Jüngern zu verstehen, was diese letzte Parabel selbst nicht erkennen ließ, daß die Fischer, die das Netz ins Meer werfen, andere Personen sind, als die, welche es ans Land ziehen und die guten und die faulen Fische von einander sondern. Sie selbst, die Menschenfischer (4, 19), sollen sich nicht von der Furcht, durch ihre Predigt auch schlechte Elemente in ein vorübergehendes Verhältnis zum Reich zu bringen, abhalten lassen, ihr Berufswerk im großen Stil auszuführen. Die Herstellung des Reichs in seiner Vollendung und einer ungemischten Gemeinde des Reichs ist nicht ihre, sondern Gottes und seiner Engel Sache.

---

[63]) Nur die dritte wird v. 49f. zur Hälfte gedeutet.

[64]) Vor allem die Ungewöhnlichkeit der Vorstellung beweist die Ursprünglichkeit von *τῇ βασιλείᾳ* (ℵ B C N K *Π Σ* Ferrargr., Orig., k e, Ss Sc S^1, Kop), gegen das *ἐν τ. β.* (D M, die jüngeren Lat) und *εἰς τὴν βασιλείαν* E F G L etc. — Dem transit. *μαθητεύειν*, zum Jünger machen Mt 28, 19, entspricht das pass. *μαθητεύεσθαί τινι* sc. *διδασκάλῳ* Mt 27, 57 v. l. cf Forsch IV, 259. 260; VI, 72f. 96. Statt des Lehrers, welchem der Schüler sich anschließt, steht hier das Himmelreich. Der ungewöhnliche Ausdruck statt *μαθητὴς τῆς β.* wird auch nicht einem תַּלְמִיד, sondern einem לִמּוּד entsprechen, welches nicht sowohl den der Belehrung bedürftigen Schüler, als den geschulten, geübten Jünger des Meisters bezeichnet cf Jes 50, 4; 54, 13 (*διδακτοὶ θεοῦ*), welcher eben darum zum Lehrer anderer geeignet ist.

---

[65]) Diesen Unterschied auszudrücken, dient alles einzelne in beiden Parabeln. Daß der Schatz im Acker verborgen, also vergraben ist, und daß er von dem Entdecker geheimgehalten und versteckt, d. h. wieder mit Erde zugedeckt wird, bildet die notwendige Voraussetzung für das weiter Erzählte, daß er durch Verkauf seines bisherigen Besitzes und Ankauf jenes Ackers den Schatz erwirbt. Einen Schatz als solchen in dem hier selbstverständlichen Sinn einer angesammelten und aufbewahrten Geldsumme (6, 19—24) kann man nicht kaufen. Man hat also nicht zu fragen, was der Acker oder das Verbergen des Schatzes bedeute. Selbst der Gedanke, daß man, um das Reich zu gewinnen, manches andere mit in den Kauf nehmen müsse, ist abzuweisen; denn der Acker ist durch nichts als ein Abbild der mit dem Erwerb des Reiches verbundenen irdischen Unannehmlichkeiten gekennzeichnet.

10. Der Prophet in der Vaterstadt v. 53—58. Nachdem 12, 38 - 13, 52 die Stellung geschildert ist, welche das galiläische Volk in seiner Mehrheit und im Unterschiede von der Jüngerschaft zu Jesus einnahm, und die dadurch bedingte kritische Haltung Jesu gegenüber dem Volk dargestellt ist, wird zur Vervollständigung der 11, 2 begonnenen Darstellung der verschiedenartigen Aufnahme Jesu in Galiläa schließlich noch der Eindruck geschildert, welchen er auf die Bewohner seiner Vaterstadt, und zuletzt der, welchen er auf den Landesfürsten machte. Nicht mit v. 53, worin mit dem Abschluß der voranstehenden längeren Reden in der schon 7, 28; 11, 1 vorgekommenen Form nur die Mitteilung verbunden ist, daß er den Ort, wo er die Parabeln vorgetragen, nach Vollendung dieser Reden verlassen habe, sondern erst mit v. 54 beginnt ein neuer Abschnitt. Da der Besuch Nazareths nicht durch ein *καὶ ἦλθεν* an *μετῆρεν ἐκεῖθεν* angeschlossen (cf 19, 1) oder durch *μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν* eingeleitet ist (12. 9; 15, 29), so wollen diese beiden Verben auch nicht zusammengefaßt und als Beschreibung einer Reise von Kapernaum, dem mutmaßlichen Ort der Scenen von 12, 23—13, 52, nach Nazareth verstanden sein. Wir werden vielmehr durch den in sich abgeschlossenen Satz v. 53 ebenso wie durch 11, 1; 12, 15 in das Wanderleben Jesu zurückversetzt. Auch daß wir wieder von einem Lehren in der Synagoge hören cf 4, 23; 9, 35 und dagegen nichts von einer Fortsetzung der Streitreden und des Parabelvortrags, be-

weist, daß v. 54—58 nicht als geradlinige Fortsetzung von 13, 23—13, 52 aufgefaßt sein will, sondern als ein Einzelbild, welches sich von dem 4, 23—25 geschilderten und 9, 35; 11, 1; 12, 15 wieder vor Augen gestellten Hintergrund ebenso abhebt wie etwa 5, 1; 9, 36—10, 5; 11, 2. Von dem Zeitpunkt des Auftretens in Nazareth gibt Mt keinerlei Andeutung.[66] Es bleibt daher dem Historiker unbenommen, einerseits dieses in eine frühere Zeit als die Parabelreden zu verlegen und andrerseits auf grund von Mr 4, 35 die beiden einzigen längeren Ketten von Ereignissen, welche Mt von 4, 12 an bis dahin dem Leser in die Hand gegeben hat, so zu verbinden, daß an 12, 22—13, 53 unmittelbar 8, 18—9, 33 [34] sich anschließt s. oben S. 346 f. A 3. — Für seine Leser, welche durch 2, 23 nachdrücklich darauf hingewiesen waren, daß Jesus in Nazareth aufgewachsen sei, brauchte Mt die Stadt nicht bei Namen zu nennen, sondern konnte sie, um sofort, wie es v. 57 in Worten Jesu geschieht, auf die Eigenart dieses Orts als eines Schauplatzes für das Wirken Jesu hinzuweisen, als seine Heimat bezeichnen.[67] Der Eindruck seines Lehrvortrags in der Synagoge war ein bedeutender (cf 7, 28); aber das Staunen der Hörer haftete an der Kunst des Vortrags, welche sie mit der Wunderkraft zusammenstellten, die Jesus anderwärts in seinen Heilungstaten offenbart hatte.[68] Anstatt aus der Kraft und Sicherheit seiner Rede auf die göttliche Ermächtigung zu schließen, welche Jesus vor den anderen Lehrern seiner Zeit voraus hatte (7, 29) und sich unter die von ihm gelehrte Wahrheit zu beugen, staunen sie nur darüber, daß ihr Landsmann, dessen bescheidene Familienverhältnisse sie kennen, und von dem sie wissen, daß er keine gelehrte Bildung genossen hat, doch zu reden versteht, wie nur irgend ein Schriftgelehrter.[69] Durch die Frage *πόϑεν τούτῳ κτλ.* v. 54. 56, welche ernstlich gestellt zur richtigen Antwort hätte führen können, sprechen die Nazarener nur ihre Verwunderung über die ihnen unbegreifliche Kunstfertigkeit des Mannes aus, den sie vor kurzem noch zu den Ihren zählten, ohne etwas besonderes an ihm zu finden. Ohne sein jetziges Wissen und Können sich erklären zu können, schließen sie aus seinem früheren Leben, dessen genaue Kenntnis sie zu umständlichem Ausdruck bringen, daß hinter seinen auffälligen Reden und Handeln doch nichts rechtes stecken könne. Gerade ihre Vertrautheit mit seinen äußeren Verhältnissen wird ihnen zum *σκάνδαλον*: „sie ärgerten sich an ihm“ (57 cf 11, 6). Jesus aber wundert sich nicht darüber, sondern findet dadurch die Regel bestätigt, daß ein Prophet nur in seiner Heimat und in seinem Hause keine Ehre genießt. Da Jesus, der sich sonst nicht einen Propheten zu nennen pflegt, sich hiemit in die Klasse der Propheten einreiht cf Lc 13, 33, so ist mindestens wahrscheinlich, daß diese Erfahrungsregel schon vor Jesus in die sprichwörtliche Form gebracht war, deren er sich bedient. Eine Folge aber des Unglaubens, den er bei den Nazarenern im allgemeinen fand, war, daß er nur wenige Krafttaten unter ihnen tat. Daß ihm der Glaube der seine ärztliche Hilfe Begehrenden als Vorbedingung der Heilung galt, war 8, 2. 13; 9, 2 (s. oben S. 369 f.) 22. 28 f. mannigfaltig ausgedrückt. Wenn also Jesus einige wenige Heilungen auch in Nazareth vollzog cf Mr 6, 5, kann es dort nicht ganz am Glauben gefehlt haben. Andrerseits muß es gerade auch unter den Anverwandten Jesu Ungläubige gegeben haben, wenn das *καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ* v. 57 (noch stärker Mr 6, 5), welches schwerlich zu der sprichwörtlichen Redensart gehörte (cf Lc 4, 24; Jo 4, 44), nicht müßig sein soll. Des Vaters haben die Nazarener nur so gedacht, daß sie Jesus den Zimmermannssohn[70]) nennen; von Mutter und Brüdern nennen sie die Namen; von den Schwestern, deren Zahl nicht klein gewesen zu sein scheint, sagen sie, daß sie sämtlich in Nazareth wohnen. Die wechselnde Ausdrucksweise findet ihre natürliche Erklärung darin, daß Joseph seit längerer Zeit nicht mehr lebte, was dadurch bestätigt wird, daß Joseph bei allen Erwähnungen der Angehörigen Jesu seit den Tagen seiner Jugend (zuletzt Lc 2, 48) nicht mitgenannt wird; daß ferner Mutter und Brüder Jesu von Nazareth und zwar mit Jesus nach Kapernaum verzogen waren (Jo 2, 12; Mt 4, 13; 12, 46); und daß dagegen seine Schwestern, die sich nicht vom Hause der Mutter getrennt haben würden, wenn sie nicht verheiratet gewesen wären, in Nazareth wohnen geblieben waren. An letztere und deren Ehemänner ist bei der *οἰκία* Jesu nach dem Zusammenhang zunächst zu denken, aber Mutter und Brüder sind nicht ausgeschlossen. Was Jesus von den Schwestern und Schwägern zu erfahren bekam, gesellte sich zu dem, was er in Kapernaum von Mutter und Brüdern erfuhr cf 12, 46—50; Jo 7, 3—8 oben S. 472 f. Zur Jüngerschaft gehörten die Brüder damals nicht. Jesus selbst erlebte, was er 10, 35 f. als eine Folge seines Wirkens den Aposteln genannt hatte. Von den Brüdern ohne Unterschied hören wir, daß sie in der Gemeinde schon in der ersten Zeit nach der Auferstehung eine ansehnliche Stellung einnahmen; aber nur zwei von ihnen, Jakobus und Judas haben tiefere Spuren in der Überlieferung zurückgelassen.[71]

---

[66] Er läßt sich auch aus Mr 6, 1—6 nicht genauer bestimmen und aus Lc 4, 16–30, besonders 4, 23 nur insofern, als Jesus vorher bereits in Kapernaum viele große Taten getan hatte.

[67] Die Syrer (auch Sh p. 241 und Tatian Forsch I, 153) übersetzten mißverständlich „in seine Stadt", wie S¹ (Sc Ss fehlen dort) Mt 9, 1. — In Mr 6, 1 hat das *πατρίδα αὐτοῦ* an 1, 9 bei weitem nicht die sichere Grundlage wie Mt 13, 54 an 2, 23 cf 4, 13; 21, 11 (ohne Parallelen bei Mr); es wird aus Mt herübergenommen sein. Korrekt dagegen ist Lc 4, 16. Erheiternd wirkt die LA von א* *εἰς τὴν Ἀντιπατρίδα αὐτοῦ* cf AG 23, 31.

[68] Zu *αἱ δυνάμεις* cf 7, 22. Ein *αὗται* dabei, nur in Sc zugesetzt, fehlt nicht zufällig. Die *σοφία* des Lehrers nehmen sie unmittelbar wahr (daher *αὕτη*), von den *δυνάμεις* wissen sie nur durch Hörensagen; denn die wenigen Heilungstaten, die er auch in Nazareth vollbrachte v. 58 cf Mr 6, 5 kommen hier noch nicht in Betracht. Vielleicht ist mit D Ss *πᾶσα* vor *ἡ σοφία* zu lesen.

[69] Cf Jo 7, 15. Die *σοφοί* (הַחֲכָמִים) 11, 25 sind die Rabbinen.

---

[70]) Cf oben S. 351 f. A 15. Ähnlich wie *faber* ist *τέκτων* der aus irgend welchem harten Material Gegenstände herstellende Handwerker, am häufigsten jedoch der Zimmermann. Nach Ev. Thomae in seinen verschiedenen Recensionen war das Hauptgeschäft Josephs die Anfertigung von Jochen und Pflügen cf Just. dial. 88 GK I, 515; II, 771. Die Meinung von Schneller S. 18 f., daß er ein Steinhauer und Maurermeister gewesen sei, beruht erstens auf der willkürlichen Annahme, daß Joseph auf alle Fälle mit Häuserbau beschäftigt war; läßt sich zweitens auch unter dieser Voraussetzung durch die heutige Bauart in Palästina nicht begründen, da der Holzmangel damals schwerlich schon so groß war wie heute; und hat drittens das Wort *τέκτων* bei Mt und Mr gegen sich. Hier. (GK II, 693) verstand ein aram. Wort, das er im HE fand, als Bezeichnung des Steinhauers und Maurers, übersetzte es aber mit *caementarius*, nicht mit *faber*, dem regelmäßigen Äquivalent von *τέκτων*. Für letzteres ScS^1 richtig נַגָּרָא, Ss setzt dafür den Namen Joseph ein. — Der Einfall, daß Mt, welcher die greulichsten Beschimpfungen Jesu durch das Volk und die Pharisäer treulich berichtet hat z. B. 10, 25; 11, 19; 12, 24, die Bezeichnung Jesu selbst seitens der Nazarener als eines *τέκτων* Mr 6, 3 aus alberner Ängstlichkeit durch *τοῦ τέκτονος υἱός* ersetzt habe, verdient kaum erwähnt, geschweige denn widerlegt zu werden.

11. Der Landesfürst Galiläas 14, 1—12. Der Tetrarch[72] Herodes, welcher neben diesem Familiennamen den im NT nicht erwähnten, von Josephus häufiger gebrauchten Namen *Ἀντιπᾶς* führte, hatte nach dem Tode seines Vaters, des Königs Herodes I (4 a. Chr.), die durch die Dekapolis von einander getrennten Landschaften Galiläa und Peräa erhalten. Anfangs mit einer Tochter des Araberkönigs Aretas (2 Kr 11, 32) verheiratet, hatte er nicht lange vor der Zeit der Mt 4, 12—14, 12 berichteten Begebenheiten seinem im Privatstand lebenden Bruder Herodes dessen Gattin Herodias abspenstig gemacht und sich mit ihr vermählt. Salome, die Tochter der Herodias aus ihrer ersten Ehe, folgte der

---

[71] AG 1, 14; 1 Kr 9, 5; Jakobus AG 12, 17; 15, 13; 21, 18; Jk 1, 1; Jud 1; Gl 1, 19; 2, 9. 12; 1 Kr 15, 7; HE (oben S. 30) cf Forsch VI, 225—363. Ebendort S. 334 A 2 über die schon durch ℵ* D und die Mehrzahl der Unc, aber durch keine alte Version bezeugte LA *Ἰωάννης* statt *Ἰωσῆς*. Sie entstand doch wohl nur aus gedankenloser Erinnerung an die Folge Jakobus-Johannes im Apostelkreis, mechanisch um so leichter, wenn nicht *Ἰωσήφ* (B C etc.), sondern das gut bezeugte *Ἰωσῆς* (Gräcisirung der sehr gebräuchlichen abgekürzten Form יוֹסֵי für יוֹסֵף) ursprünglich geschrieben war.

[72] Mit ℵCZΔ hier und ℵ überall wird *τετραάρχης* ohne Ellision des ersten *α* zu lesen sein cf Blaß § 28, 8. Statt dieses genauen Titels (Lc 3, 1. 19; 9, 7; AG 13, 1; Jos. ant. XVII, 8, 1; XVIII, 2, 3) gab man ihm wie den anderen regierenden Herodäern in volkstümlicher Ungenauigkeit den Titel *βασιλεύς* Mt 14, 9; Mr 6, 14. 22 cf *βασιλεία* Mr 6, 23, *βασιλεύειν* Mt 2, 22 von dem Ethnarchen Archelaus, *βασιλικός* Jo 4, 46. Ebenso ungenau Jos. ant. XVIII, 4, 3; vita 1 cf Einl § 53 A 3; § 56 A 6.

Mutter an den Hof des Antipas und vermählte sich später mit Philippus, dem Tetrarchen von Batanäa, Gaulanitis und Trachonitis (Lc 3, 1). So nach Josephus, welcher sich in bezug auf die sehr verwickelten Familienverhältnisse der Herodäer überall gut unterrichtet zeigt.[73] Mt setzt sich wahrscheinlich ebensowenig wie Lc 3, 19 hiemit in Widerspruch; denn wie Lc 3, 19 der Name *Φιλίππου* zweifellos eine Interpolation aus Mr 6, 17 ist, so ist dieser Name auch Mt 14, 3 trotz der viel stärkeren Bezeugung desselben bei Mt nicht anders zu beurteilen.[74] Mt hat den Namen des ersten Mannes der Herodias ebensowenig als den ihrer Tochter genannt, auch den Ort der Hinrichtung des Täufers nicht angegeben.[75] — Während der Unglaube der Nazarener aus ihrer genauen Kenntnis der äußeren Lebensgeschichte Jesu Nahrung sog, konnte die abergläubische Meinung des Herodes über Jesus nur bei sehr unvollkommener Kenntnis der Tatsachen entstehen. Haben andere dieselbe geteilt und vielleicht früher als Herodes ausgesprochen (16, 14; Lc 9, 7), so konnten auch sie nur, wenn sie nicht gehört oder beachtet hatten, daß Jesus Monate lang als Lehrer und Wunderarzt in Galiläa tätig gewesen war, während Johannes noch im Kerker lebte, auf den Gedanken kommen, daß Jesus der von den Toten auferstandene Johannes sei, und daß daher die Wunderkräfte stammten, deren Wirkungen durch Jesus ihnen zu Ohren gekommen waren. Den Tetrarchen konnte sein böses Gewissen für diesen Aberglauben besonders empfänglich machen.[76]

---

[73] Ant. XVIII, 5, 1 u. 4 (Niese 136f.) cf Schürer I³, 435.

[74] Er fehlt nur in D und den besten Lat ek, auch acff¹g¹ Vulg. Wenn *Φιλίππου* ursprünglich wäre, könnte seine Tilgung nur aus einer über das NT hinausgehenden, etwa aus Josephus geschöpften Gelehrsamkeit erklärt werden. Eine solche aber wird erstens niemand, der etwa das verkehrte Gerede selbst eines Orig. z. St. gelesen hat, den Urhebern der abendländischen Recension zutrauen, und sie würde sich zweitens wohl auch Mr 6, 17 geltend gemacht haben, wo der historische Fehler unkorrigiert geblieben ist. Nicht der Mangel eines Namens Lc 3, 19, sondern nur das Vorhandensein eines solchen Mr 6, 17 konnte ansteckend wirken und hat so in verschiedenem Grade sowohl Lc 3, 19 als Mt 14, 3 gewirkt. Die Spur einer Einwirkung gelehrter Reflexion zeigt sich nur ganz vereinzelt bei Ss (Sc fehlt) Lc 3, 19, wo Ss nicht wie Mt 14, 3 und viele andere Lc 3, 19 *Φιλίππου* vor *τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ*, sondern hinter diesen Worten דהרודס einschiebt, was doch sicherlich nicht eine zwar grammatisch mögliche, aber ganz überflüssige Verdeutlichung des *αὐτοῦ*, sondern Apposition zu *τοῦ ἀδελφοῦ* ist: „seines Bruders, welcher Herodes hieß“.

[75] Nach Jos. ant. XVIII, 5, 2 lag Johannes in der Festung Machaerus gefangen und wurde auch dort hingerichtet. Das war eine vom König Alexander Jannai angelegte, von Herodes I noch sehr erweiterte und mit einem prächtigen Palast geschmückte Festung im tiefsten Süden von Peräa, östlich vom toten Meer und dicht an der Grenze des Gebiets der nabatäischen Araber Jos. bell. VII, 6, 1ff.; Buhl Geogr. 268. Einen Grund, Gefangenschaft und Enthauptung des Joh anderswohin zu verlegen, bieten die Evv nicht cf Schürer I, 441 A 28.

[76] Jos. bell. I, 30, 7 cf 31, 2 macht zwar nur Redensarten, bezeugt

Daher erzählt Mt zunächst zum Zweck der Erklärung dieser sonderbaren Meinung (v. 3 *γάρ*.), was früher zwischen Herodes und Joh. vorgefallen war. Ein, wie es scheint, bei einer persönlichen Begegnung dem Fürsten ins Gesicht geschleudertes Wort des Joh. hatte ihm die Unerlaubtheit seiner Ehe mit Herodias vorgehalten.[77] Die Strafe dafür war die schon 4, 12; 11, 2 als bekannt vorausgesetzte Einkerkerung des kühnen Propheten, auf deren Veranlassung 11, 8 bereits andeutend hingewiesen war. Von einer Hinrichtung, wozu Herodes Lust zeigte, hielt ihn die Furcht vor dem Volk ab, bei dem Joh. für einen Propheten galt.[78] Das sinnliche Wohlgefallen des schwachen Fürsten an dem Einzeltanz seiner Stieftochter bei Gelegenheit seiner Geburtstagsfeier[79] verleitete ihm zu dem eidlichen Versprechen, an welchem Herodias ein Mittel

---

aber doch die Gedanken jener Kreise, wenn er sagt: „Die im ganzen Palast umgehenden Dämonen des Alexander und des Aristobulus (der vom Vater gemordeten Söhne des alten Herodes) wurden Aufspürer und Anzeiger der Geheimnisse". Auch die Meinung, daß die Geister verstorbener böser Menschen als *δαιμόνια* in lebendige Menschen fahren und sie besessen machen (bell. VII, 6, 3), gehört dahin.

[77] Die Ehe mit dem Weibe seines Stiefbruders wäre auch dann gesetzwidrig gewesen, wenn dieser vorher gestorben wäre; denn die Leviratsehe war gestattet und geboten nur in dem hier nicht vorliegenden Falle, daß die erste Ehe kinderlos geblieben Deut 25, 5; Mt 22, 24; Jos. ant. IV, 8, 23 (258). Zu diesem Mr 6, 18 betonten Umstand kam noch der offenbare Ehebruch hinzu.

[78] Da nicht was Joh. wirklich war (11, 9), sondern das Ansehen, in dem er beim Volke stand, für Herodes maßgebend war, so heißt *ἔχειν τινὰ* mit *ὡς* hier wie 21, 26. 46 (v. l. neben *εἰς*); Lc 14, 18. 19, nicht wie Hb 6, 19; 12, 9 (AG 13, 5 ohne *ὡς*), tatsächlich haben, auch nicht als etwas behandeln (Phl 2, 29 ohne *ὡς* cf auch 1 Pt 2, 16), sondern für etwas halten, was an *habere* erinnert. — Übrigens deutet *ἐλυπήθη* v. 9 noch andere Motive an cf Mr 6, 19f., auch Lc 9, 9; 23, 8. Daß vor allem Herodias die Hinrichtung wünschte, sagt auch Mt v. 8 deutlich.

[79] Mit ℵ B D L Z und wenigen Min (die Versionen sind hier bedeutungslos) wird v. 6 *γενεσίοις δὲ γενομένοις* statt des korrekten *γενεσίων δὲ ἀγομένων* oder *γενομένων* der übrigen zu lesen sein. Wie jene auffällige LA aus dem schwerfälligen, aber grammatisch korrekten Satz Mr 6, 21 entstanden oder eine gleichfalls korrekte und auch dem Mt geläufige Form (8, 16; 13, 21 cf Mr 6, 2; Jo 13, 2), wenn diese bei Mt ursprünglich wäre, verdrängt haben sollte, ist nicht ersichtlich. Sehr fraglich aber scheint, ob die Erklärung des so gut bezeugten Textes als „seltsame Vermischung zwischen Part. abs. und Dat. temp." ausreicht (so Blaß Gr. 2. Aufl. S. 122 A 2, auch Buttmann Gr. S. 272), oder ob ein dem lat. Ablat. abs. nachgebildeter Gebrauch des Dativs vorliegt. — Unter *τὰ γενέσια* den Tag des Regierungsantritts statt des Geburtstags zu verstehen, besteht weder Grund noch Recht cf Schürer I, 439. Daß die schon durch *γενομένοις* (cf *γίνεται γάμος, δεῖπνον, τὰ ἐγκαίνια κτλ.*) angedeutete Feier des Geburtstags durch ein Gelage gefeiert wurde, war selbstverständlich und kommt daher bei Mt nach seiner Weise nur beiläufig zum Ausdruck v. 9 *τοὺς συνανακειμένους*, die Tischgenossen, v. 6 *ἐν τῷ μέσῳ*, in dem Kreise derselben cf das nicht näherbestimmte *εἰς μέσον* Mr 14, 60; *εἰς τὸ μέσον* Lc 6, 8; Jo 20, 19. 26.

fand, wider den Wunsch und Willen des Herodes ihren Rachedurst zu befriedigen. Daß den Schülern des Joh., von welchen öfter einige nach Machärus gekommen sein mögen, um Erkundigungen über ihren Meister einzuziehen oder auch Aufträge von ihm entgegenzunehmen (11, 2), der Leichnam des unschädlich gemachten Mannes zum Zweck der Bestattung ausgehändigt wurde, bedarf keiner besonderen Erklärung. — Die Erzählung v. 3—12 ist nicht eine entbehrliche Episode und ist auch viel zu breit angelegt, um lediglich zur Erklärung der Meinung des Herodes von Jesus zu dienen. Wie Mt oft und in mannigfaltigen Formen, bald mit eigenen, bald mit Jesu Worten, das Wirken Jesu und des Täufers parallelisirt[80] und als die untrennbar verbundenen Stufen des Kommens des Himmelreichs zusammengefaßt hat,[81] so stellt er auch hier das Verhalten des Herodes zu Joh. mit seiner zunächst nur in törichtem Hofgeschwätz[82] sich äußernden Stellung zu Jesus zusammen. In beiden zugleich stellt sich dar, wie der jüdische Fürst das ihm nahe genug gekommene Königreich Gottes aufgenommen hat. Es ist das letzte in der Reihe von Erzählungsstücken, welche 11, 2 ihren Anfang nahm, und bildet einen dem Anfang trefflich entsprechenden Schluß der Reihe. Mit der Frage des gefangenen Joh., der in seiner Vereinsamung in Gefahr war, an Jesus irre zu werden, hat sie begonnen. Mit dem Märtyrertod des ungebeugten Zeugen der Gerechtigkeit schließt sie. Hier wie dort gehen Boten von Joh. zu Jesus; dort mit einer Frage der Ungeduld und des Zweifels und doch des Vertrauens, hier mit der Nachricht vom Tode ihres Meisters. Mochten andere Jünger des Joh. eine kritische Stellung zu Jesus einnehmen und sich den Pharisäern verwandter fühlen als ihm (9, 14); die welche ihrem Meister am nächsten gestanden und bis zum Tode ihm nahegeblieben sind, kommen zu Jesus, um ihm den Tod des Freundes zu melden, ein sicherer Beweis dafür, daß durch die Antwort, welche Jesus dem Joh. ins Gefängnis bringen ließ, das Band zwischen beiden Männern nicht zerrissen, sondern fester geknüpft worden und bis zum Ende stark geblieben ist.

V. Jesus zieht sich nach Möglichkeit aus der Öffentlichkeit zurück und widmet sich der Unterweisung seiner Jünger

14, 13—20, 28.

1. Die Einleitung v. 13^{a}. Nachdem im 4. Abschnitt die Aufnahme, welche Jesus bei den verschiedensten Klassen und

---

[80] Cf 3, 2 mit 4, 17; 3, 7 mit 12, 34; ferner 11, 12 (oben S. 425ff.). 16—19; 17, 12; 21, 23—27.

[81] Cf besonders 11, 12 und oben S. 432f.

[82] *τοῖς παισὶν αὐτοῦ* v. 2 seinen Dienern, hohen und niederen Hofbedienten cf Mt 8, 6. 8; Lc 12, 45; 15, 26; Gen 41, 10. 37f.; 1 Sam 18, 22—26.

Kreisen und der ganzen Bevölkerung Galiläas fand, in einer bunten und doch wohlgeordneten Reihe von Scenen geschildert ist, folgt von hier an eine Reihe von Erzählungen, von welchen keine einzige unter den die vorige Bilderreihe beherrschenden Gesichtspunkt fällt. Im 4. Abschnitt war außer Nazareth und dem Land der Gadarener keine einzige Ortschaft mit Namen genannt; der Leser mußte verstehen, daß die dort berichteten Ereignisse in die 4, 12 11, 1 geschilderte Zeit fallen, während welcher Jesus von seinem Wohnort Kapernaum aus und immer wieder dorthin zurückkehrend unter dem Volk von Galiläa als Prediger und Arzt tätig war. An den gewohnheitsmäßigen Besuch der Synagogen (4, 23; 9, 35) wurden wir 12, 9; 13, 54 wieder erinnert, an das Wandern von Ort zu Ort (4, 23; 9, 35; 11, 1) wieder 12, 15: 13, 53 f., an den Wohnsitz am See (4, 13) wieder 13, 1 f., was alles durch die Vergleichung des Mr und Lc bestätigt wird. Aber zur Feststellung der Zeitfolge der einzelnen Erzählungen bietet Mt in diesem 4. Abschnitt, abgesehen von dem eigenartigen Kapitel 8, 18—9, 33 (oben S. 345 f.), keine Handhaben. Anders verhält es sich mit dem 5. Abschnitt. Durch eine Fülle von Ortsveränderungen und anscheinend genauen Angaben in bezug auf die einzelnen Örtlichkeiten, auch durch einzelne Zeitangaben (16, 21 *ἀπὸ τότε*, 17, 1 *μεθ' ἡμέρας ἕξ*, 18, 1 *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ*) gewinnt man den Eindruck einer fortlaufenden Geschichtserzählung wie in 8, 18—9, 33. Aber der Verlauf der Ereignisse hat ein besonderes Gepräge. Das *ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν* (*ἐν πλοίῳ*) *εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν* 14, 13 ist die Signatur alles folgenden. In beständigem Ortswechsel strebt Jesus von dem bisherigen Schauplatz seines Wirkens und dem Centrum desselben, von Kapernaum hinweg. Bald überschreitet er die Grenzen des jüdischen Gebiets in nordwestlicher (15, 21), bald in nördlicher Richtung (16, 13). Er begibt sich wiederholt auf das Ostufer des Sees (14, 13 ff.; 15, 29 ff.), und wenn er ans Westufer zurückkehrt, scheint er nicht gerade Kapernaum aufzusuchen.[1] Kurz vor seinem Abschied von Galiläa besucht er Kapernaum noch einmal, aber die bestimmte Angabe der Örtlichkeit 17, 24 macht den Eindruck, daß dies ebenso wie der Besuch Nazareths 13, 54 ein einmaliges Ereignis, eine Ausnahme von der Regel jener Zeit sei. Dann begibt er sich nach Peräa und nähert sich langsam der Stadt seines Todes 19, 1. Dazu kommt, daß Jesus sichtlich darauf ausgeht, dem Andrang des Volks und der Begegnung mit den entschiedenen Feinden nach Möglichkeit auszuweichen, um mit seinen Jüngern oder einigen von ihnen oder auch ganz für sich allein zu sein (*κατ' ἰδίαν* 14, 13. 23; 17, 1. 19; 20, 17, aber auch ohne dieses Wort 16, 5. 13. 21. 24; 17, 22. 25; 18, 1. 21; 19, 10. 23). Die Scheidung der Jüngerschaft vom Volk war schon 12, 46—50 hervorgehoben, und 13, 1—52 war gezeigt, wie sich diese in der Weise des öffentlichen Vortrags Jesu widerspiegelte. Jetzt aber entzieht sich Jesus dem Volk auch äußerlich, um nur noch seine Jünger zu belehren. Das gelang nicht immer; es mag auch sein, daß er gelegentlich wieder dem Volk gepredigt hat (cf Mr 6, 34; Lc 9. 11). Mt aber sagt davon nichts,[2] sondern zeigt vielmehr geflissentlich, daß Jesus in dieser Zeit zwar den Hilfesuchenden Barmherzigkeit erweist und den Gegnern keine Antwort schuldig bleibt, aber immer wieder und so bald als möglich der Einen wie der Andern sich entledigt, um sich den Jüngern, zumal den Zwölfen zu widmen.[3] Während die eigentlichen Gründe dieses beharrlichen Verfahrens in der bisher geschilderten Entwicklung des Verhältnisses zwischen Jesus und dem Volk Galiläas liegen, nennt Mt als Anlaß des ersten hier erwähnten *ἀναχωρεῖν* v. 13 die Nachricht von der Hinrichtung des Täufers, welche dessen Jünger Jesu überbrachten.[4] Inwiefern diese Kunde das *ἀναχωρεῖν* veranlassen konnte, läßt sich den Worten allein ebensowenig entnehmen, wie den ähnlichen Worten 4, 12, inwiefern die Nachricht von der Verhaftung des Täufers Jesum veranlaßte, mit seiner Predigt in Galiläa anzufangen. Dort war es nicht die Wahl gerade Galiläas zum Schauplatz seiner Tätigkeit, sondern die Eröffnung seiner prophetischen Wirksamkeit überhaupt, was durch die den Täufer betreffende Nachricht motivirt war. Auch wenn wir nicht aus Jo 3, 22—4, 3 wüßten, daß Jesus eine frühere Wirksamkeit abgebrochen hatte, um nicht die Wirksamkeit des Täufers zu beeinträchtigen, leuchtet ein, daß die Nachricht von dem Ende derselben für Jesus das Signal sein konnte, die seinige zu beginnen. Auch 14, 13 wird nicht eine einzelne Wanderung oder Fahrt Jesu durch die Nachricht über Joh. motivirt; wird doch weder Ausgangspunkt noch Endziel der Fahrt geographisch bestimmt. Es ist daher eine Mißhandlung des Textes, wenn man den Mt hier sagen läßt, Jesus habe das von Antipas beherrschte Galiläa verlassen und sich in das Gebiet des Philippus begeben, um dem Schicksal des Täufers zu entrinnen; denn daß Jesus sich am Westufer des Sees befand und sich von da ans Ostufer begab, hat Mt v. 13 nicht gesagt, cf dagegen 8, 18. 28. Erst aus v. 34 und mit Hilfe der anderen Evv kann der Leser dies nachträglich erschließen. Und wenn Mt bei seinen Lesern als bekannt vorausgesetzt hätte, was ja keineswegs selbstverständlich war, daß Jesus bei Empfang der Nachricht sich wie so oft in Kapernaum befand, so mußte er doch wenigstens sagen, daß die Seefahrt ihn an einen nicht zum Gebiet des Antipas gehörigen Ort führte; denn man konnte von Kapernaum zu Schiff ebensogut an einen zu Galiläa gehörigen Platz am See gelangen. Was Mt wirklich sagt, ist ja vielmehr, daß Jesus sich zu Schiff an einen menschenleeren Ort begab, um allein und zwar, wie das Folgende zeigt, mit den Aposteln allein zu sein, und dies ist, wie gezeigt, nur der charakteristische Anfang eines hiemit beginnenden, lange Zeit innegehaltenen Verfahrens Jesu. Ganz abgesehen von der besonderen Motivirung der ersten hier berichteten Ortsveränderung und von bestimmten Örtlichkeiten, von wo und wohin Jesus sich begab, ist das *ἀναχωρεῖν εἰς ἔρημον τόπον κατ᾽ ἰδίαν* ein Zurückweichen aus der Öffentlichkeit im Gegensatz zu der anfänglichen, auf größte Öffentlichkeit bedachten und auf das ganze Volk abzielenden Tätigkeit (cf auch 15, 21 und oben S. 173 ff.). Also dafür, daß Jesus von nun an die nach der Verhaftung des Täufers begonnene und bis dahin geschilderte Wirksamkeit als der Prophet Galiläas allmählich abbrach und sich immer mehr auf die Erziehung des kleinen Apostelkreises beschränkte, hat ihm die Nachricht von der Hinrichtung des Joh. einen Anstoß gegeben. Diese Gewalttat war auch für Jesus eine Erinnerung an die Gewalttat, die seinem Wirken ein Ende machen sollte (9, 15; 10, 38). Es war nicht ausgeschlossen, daß Herodes und seine Helfershelfer dazu mitwirken würden (Mr 3, 6; Lc 13, 31). Obwohl von dieser Seite nicht unmittelbar Gefahr drohte, so war es doch, damit das Ende nicht vor der Zeit eintrete, angezeigt, die das ganze Volk aufregende Massenwirksamkeit nach Möglichkeit einzuschränken und die noch rückständige Zeit für die Erziehung des Kerns der zukünftigen Gemeinde auszunützen.[5]

---

[1] Cf 14, 34; 15, 39 cf jedoch auch unten S. 516 A 20.

---

[2] Mt 15, 10f. ist nur ein kurzes Wort, überdies eine *παραβολή*, welche selbst den Jüngern gedeutet werden mußte 15, 15f.

[3] Der Apostel Mt gebraucht wie der Apostel Johannes das Wort *ἀπόστολοι* nur einmal (oben S. 391 A 6), weist aber auf sie hin 14, 20 (die 12 Körbe): 19, 28; 20, 17 (die 12); 20, 24 (die 10 + 2); 28. 16 (die 11). Dazu die häufige Nennung einzelner Apostel in diesem Abschnitt: 14, 28; 15, 15; 16, 16 22; 17, 1. 4. 24; 18, 21; 19, 27; 20, 20. Die ganze Darstellung dieser Periode durch Mt wird indirekt, aber bedeutsam durch das 4. Ev bestätigt, welches 6, 1 ff. zum ersten Mal mit Mt (14, 13) zusammentrifft. Nach Jo tritt zur Zeit der Speisung die innere Krisis selbst innerhalb des Jüngerkreises in die äußere Erscheinung 6, 60—71, und das damalige Wirken Jesu in Galiläa zwischen dem vorletzten Passa und dem letzten Hüttenfest (6, 4; 7, 2) ist ein *ἐν κρυπτῷ ποιεῖν* 7, 4.

[4] Es sollte sich von selbst verstehen, daß zu *ἀκούσας*, da es nicht wie 2, 22; 4, 12; 11, 2; 20, 30; 21, 45 ein bestimmt bezeichnetes Objekt bei sich hat, nur die zuletzt genannte Tatsache oder Rede, also hier die Meldung vom Tode des Joh. als Objekt ergänzt werden kann cf 2, 3; 8, 10; 9, 12; 12, 24; 14, 13^b; 17, 6; 19, 25; 20, 24; 22, 22. 33; 27, 47, und nicht etwa die weit zurückliegende Äußerung des Herodes 14, 2. Es gehört eine völlige Verkennung der Bedeutung, welche 14, 3—12 für Mt hat, und seiner Darstellungsweise überhaupt dazu, um zu urteilen, daß Mt zwar v. 3 in Abhängigkeit von Mr 6, 17 „die Klammer der Parenthese“ habe stehen lassen, am Schluß v. 14 dagegen eine solche weggelassen habe (Holtzmann S. 252); und es ist willkürliche Verhöhnung eines Schriftstellers, der jedenfalls mehr Geist und Verstand zeigt, als manche seiner Ausleger, wenn man ihm nachsagt, er habe die 12 Apostel, an deren Rückkehr von ihrer Predigtwanderung Mr 6, 30 die Speisung anschließt, in die Jünger des Joh. umgewandelt (Weiß S. 369). Der angebliche Grund für diese Vergewaltigung der Geschichte, daß Mt die Botschaft der rückkehrenden Apostel hier nicht brauchen konnte, ist selbst nur eine grundlose Behauptung, da Mt hinter dem jeder Zeitfolge und jedes zeitlichen Anschlusses an c. 10 ermangelnden Abschnitt 11, 2—14, 12 ohne jede Schwierigkeit auf die Aussendung der Apostel zurückgreifen konnte. — Übrigens darf man v. 13 nicht so verstehen, als ob das Part. *ἀκούσας*, das an sich auch eine bloß zeitliche Verknüpfung der Ereignisse ausdrücken könnte, eine förmliche oder gar eine erschöpfende Angabe der Gründe für das *ἀναχωρεῖν* enthalten müßte.

2. Die Speisung der Fünftausend v. 13^b—21. Der *τόπος ἔρημος* (v. 15 cf 13) füllt sich wider die Absicht Jesu mit einer Menge von 5000 Männern und außerdem ungezählten Frauen und Kindern.[6] Da diese Leute, welche auf die Kunde von der Abfahrt Jesu aus verschiedenen Ortschaften zusammenliefen und auf dem Landweg am Seeufer entlang ihm folgten, wenigstens teilweise früher als er an der Landungsstelle anlangten,[7] so kann das Schiff den See nicht in seiner ganzen Breite oder gar Länge durchfahren haben. Fuhr es von Kapernaum aus, so wird es nach kurzer Fahrt an dem zunächst gegenüber gelegenen Ufer, wenig östlich von Bethsaida gelandet sein.[8] Das Mitleid, von welchem Jesus beim Anblick der Menge ergriffen wird, bezieht sich diesmal (anders 9, 36) zunächst auf die vielen Kranken unter der Menge und betätigt sich in deren Heilung. Erst durch die Jünger läßt er sich darauf aufmerksam machen, daß es an der Zeit sei,[9] für Stillung des Hungers Sorge zu tragen. Den Vorschlag der Jünger, die Menge jetzt zu entlassen und ihr Gelegenheit zu geben, in den benachbarten Dörfern sich Nahrungsmittel zu kaufen, lehnt Jesus ab, schwerlich darum, weil noch Heilungsbedürftige darunter

---

[5] Cf Mt 12, 14f. = Mr 3, 6f.; Lc 4, 29f.; Jo 7, 3—9; 8, 59; 10, 39 cf auch Mt 10, 23 einerseits und Jo 11, 6—9 andrerseits. Die Gemütsverfassung, in welcher Jesus nach diesen Zeugnissen mehr als einmal den Anschlägen auf sein Leben sich entzogen hat, als Todesfurcht statt als Pflichtbewußtsein zu bezeichnen, ist eine unwürdige Verunglimpfung nicht nur der Evv, sondern auch Jesu.

[6] So bestimmt nur Mt v. 21. Daß aber nur die Männer gezählt wurden, sagen auch Mr 6, 44; Lc 9, 14; Jo 6, 10; und daß bei einer so großen Zahl von Menschen, welche hauptsächlich Heilung von Krankheiten suchten, auch Frauen und Kinder sich befanden, ist selbstverständlich.

[7] Was Mr 6, 33 durch *προῆλθον αὐτούς* ausdrückt, sagt doch auch *ἐξελθών* Mt 14, 14 = Mr 6, 34, wozu aus dem nächstvorhergegangenen, dazu geeigneten Substantiv ein Ausgangspunkt zu ergänzen ist. Das ist aber nicht *τόπος ἔρημος*, an oder in welchem Jesus vielmehr bis zum Abend verweilt v. 15, sondern *πλοῖον* cf Mr 5, 2, wie 9, 32 cf v. 28 *ἡ οἰκία*, 12, 14 cf v. 9 *συναγωγή*. Auch Lc 9, 11; Jo 6, 5 widersprechen nicht.

[8] Cf Lc 9, 10, womit Mr 6, 45, richtig interpungirt, stimmt s. oben S. 436 A 33.

[9] *ἡ ὥρα παρῆλθεν ἤδη* = aram. שׁעתּא עברת Midr. r. zu Deut 3, 23: die Stunde, die rechte Zeit ist vorübergegangen; also eigentlich: jetzt ist es schon zu spät. Die Meinung ist doch nur: es ist höchste Zeit, an das Essen der Menge zu denken, was griech. besser etwa *πάλαι ὥρα ἦν* wäre, cf die verschiedenen Ausdrücke Mr 6, 35; Lc 9, 12.

waren cf dagegen v. 14, oder weil Jesus des Lehrens noch nicht müde war — denn Mt sagt nichts vom Lehren —, sondern weil er bereits im Sinn hatte, dem Volk wunderbarer Weise Speise zu verschaffen cf Jo 6, 6. Aber durch die Hände der Jünger soll das geschehen. Das δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν v. 16 mit seinem betonten „ihr" bildet den Gegensatz zu der Selbsthilfe der Hungrigen, überrascht aber doch, weil man viel eher ein ἐγὼ δώσω erwarten sollte. Die umständliche Beschreibung der durch die Jünger vermittelten Austeilung v. 19 und die Übereinstimmung der Zahl der Körbe, in welchen die nicht aufgegessenen und am Boden liegen gebliebenen Brotstücke gesammelt wurden v. 20, mit der Zahl der Apostel verstärkt den Eindruck, daß die Beteiligung der Apostel an der ganzen Handlung, von der ersten Anregung, die sie geben, bis zum Aufräumen der Überbleibsel des Mahles, für die Erzählung wesentlich ist. Die Apostel werden es also auch vor allem sein, welche lernen sollten, daß sie im Auftrag Jesu Hungrige speisen können, auch wo die natürlichen Voraussetzungen dafür fehlen. In Wahrheit ist doch Jesus der Handelnde. Sucht man nach dem Punkt, wo seine das Wunder wirkende Kraft einsetzt, so kann es nur das Gebet sein, welches Jesus, mit den Händen die Brote und Fische anfassend und mit den Augen zum Himmel emporblickend, spricht v. 19. Das objektlose εὐλογήσας [10]) bezeichnet an sich nur das Tischgebet des Hausvaters, welches wie andere übliche Gebete von der Lobpreisung Gottes seinen Namen בְּרָכָה hat, aber ebensowenig wie andere ähnliche בְּרָכוֹת die Bitte ausschließt. Vom Inhalt des Gebetes darf und kann jeder sich nach Lage der Dinge eine Vorstellung machen. Die Erzählung des Mt wie der anderen Evv spottet ebensosehr der rationalistischen Wegdeutungen des unbegreiflichen Wunders, [11]) als der Versuche, unter Ablehnung sowohl der rationalistischen, als der mythologischen, als der wundergläubigen Auffassung einen geschichtlichen Kern herauszuschälen, welcher schon in der Erinnerung der miterlebenden Apostel mit der in den Evv vorliegenden Wundergeschichte überkleidet worden sei. [12])

---

[10]) So mit Mt auch Mr 6, 41 und εὐχαριστήσας Jo 6, 11. Dagegen hat εὐλόγησεν Lc 9, 16 die Brote und Fische zum Objekt, heißt also segnen. Cf die Verknüpfung beider Vorstellungen 1 Kr 10, 16 oder in dem alten Tischgebet *Benedictus benedicat.* Der Sache nach stimmt dazu Jo 6, 23, sofern dort ausdrücklich auf das εὐχαριστεῖν v. 11 als das wesentliche Mittel der Wunderwirkung hingewiesen wird.

[11]) Klassische Vertreter sind Paulus II, 206 ff. und Beyschlag, Leben Jesu (1. Aufl.) I, 310 ff., II, 256.

[12]) So besonders Weizsäcker S. 444 ff. Das Einzige, was dieser S. 449 vermutungsweise als geschichtlichen Kern in Vorschlag zu bringen wagt, ist die eines Tages „durch ihn (Jesus) hervorgerufene heilige Erhebung der Gemüter, welche auch mit Geringem satt werden ließ". Wie die apostolische Tradition einen solchen Gedanken, sogar in der Steigerung bis

3. **Das Wandeln auf dem Wasser** v. 22—36. Der Befehl Jesu an seine Jünger, vor ihm und ohne ihn zum jenseitigen Ufer hinüberzufahren, während er die Volksmenge verabschiede,[13] welcher begreiflicherweise von diesen nicht ohne einiges Widerstreben ausgeführt wurde (*ἠνάγκασεν*), erklärt sich weder aus der ausgesprochenen Absicht in bezug auf das Volk, noch aus dem Bedürfnis Jesu, einige Stunden in einsamem Gebet auf der Bergeshöhe zuzubringen. In der Verabschiedung des Volks hätte die Anwesenheit der Jünger ihn nicht gestört (13, 36; 15, 39), und im einsamen Gebet nicht ihr Aufenthalt in der Nähe, etwa im angebundenen Kahn. Nur die Absicht zu tun und geschehen zu lassen, was folgte, erklärt den Befehl. Vom Eintritt der nächtlichen Dunkelheit, wie *ὀψίας δὲ γενομένης* v. 23 zu verstehen sein wird, da der Ausdruck schon v. 15 von der Zeit der Dämmerung gebraucht war (cf Lc 9, 12; Mr 6, 35, aber auch Jo 6, 16. 17), bis zur vierten der 4 Nachtwachen, also bis um 3 Uhr morgens fuhren die Jünger ohne Jesus gegen den Wind und hatten, in der Mitte des Sees angelangt, schwer mit den Wellen zu kämpfen.[14] Die Jünger insgesamt schreien vor Schreck über die gespensterhafte Erscheinung laut auf, da sie die Gestalt Jesu auf den Wellen sich fortbewegen und auf das Schiff zukommen sehen. Auch nach dem ermutigenden Zuruf Jesu fehlt ihnen noch die beruhigende Gewißheit, daß sie Jesum leibhaftig vor sich haben. Sonst würde Petrus nicht sagen: „Herr, wenn du es bist“ v. 28 cf zu 4, 3; 27, 40. Andrerseits beweist sein Wort, daß er nicht nur Jesu die Macht zutraut, auf dem unsicheren Element einherzugehen, sondern auch bereit ist, auf das Wort Jesu das Gleiche zu wagen. Da Jesus ihn kommen heißt, wagt er es wirklich. Was der Herr kann, kann auch der Jünger, wenn und solange er glaubt cf 17, 20; 21, 22. Das ist die eine Lehre, welche hier dem Pt und den andern Aposteln gegeben wird. Sie wird noch verstärkt durch die Er-

---

zu völliger Entbehrlichkeit des Brotes ausgedrückt haben würde, kann man Jo 4, 31—34 sehen.

[13] *ἕως οὗ* hier offenbar nicht „bis dahin“, so daß die Entlassung des Volks den Zeitpunkt angäbe, bis zu welchem die Dauer der befohlenen Handlung sich erstrecken solle, sondern „während“ = aram. עד ד״ z. B. Onkelos Gen. 29, 9 (LXX *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος* cf Mt 12, 46).

[14] Die LA (*ἤδη*) *σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχε* (*βασανιζόμενον*) in B, Ferrargr., Sc S¹ Arm Sh (dieser mit Beimischung des Text. rec.) Kop (mit der Zahl 125 aus Jo 6, 19) hat mit Jo 6, 19 zu wenig Ähnlichkeit, um als Eintragung von dorther gelten zu können, ist also ursprünglich. — Das Schwanken der Überlieferung zwischen *ἐπὶ τὴν θάλασσαν* und *ἐπὶ τῆς θαλάσσης* v. 25 u. 26 läßt auf ursprüngliche Verschiedenheit zwischen beiden Versen schließen. Nur vereinzelt findet sich in beiden *ἐπὶ τῆς* (C) oder *ἐπὶ τήν* (P Δ Θ). Das wahrscheinlich in v. 25 ursprüngliche *ἐπὶ τήν* (ℵ B, Ferr.) erklärt sich als Attraktion durch *ἦλθεν* (hier nicht „kam“, sondern „ging“) und aus der Reflexion auf den Anfang der Bewegung. Ebenso v. 29.

fahrung, welche Pt im nächsten Augenblick macht. Er muß es erleben, daß alle Wunderkraft den Jünger verläßt, sowie sein Glaube nicht mehr die Kraft entfaltet, die sich ihm widersetzenden Sinneneindrücke zu überwältigen. Sofort aber erfährt Pt auch, daß Jesus dem wankenden Glauben des Jüngers, der in der Not seine Hilfe anruft, rettend entgegenkommt.[15]) Während die schon durch die Freude der Rettung gemilderte Rüge seines Kleinglaubens dem Pt die Lehre des Erlebnisses einzuschärfen dient, sinken die im Schiff gebliebenen Jünger[16]) vor Jesus in die Kniee mit dem Bekenntnis, daß er wahrhaftig ein Gottessohn sei. Da Mt niemals, wie Lc zuweilen (9, 27; 12, 44; 21, 3) ἀληθῶς in gleicher Verbindung wie sonst ἀμήν gebraucht, ist es auch hier nicht wie dieses eine selbständige Beteuerung, sondern Adverb zu εἶ. Dies setzt voraus, daß die Aussage an sich neu sei, jetzt aber dem Redenden sich bewährt habe: Du bist in der Tat, was du selbst oder andere von dir sagen, Gottes Sohn.[17]) Es ist der überwältigende Eindruck der auf dem Glauben beruhenden, momentan auch auf den Jünger übergehenden und diesen rettenden Macht Jesu über die Natur, welche in dem Ausruf zum Ausdruck kommt. Weder die Artikellosigkeit des Prädikats noch die Voranstellung von θεοῦ vor υἱός ist zu übersehen. Wenn überhaupt Gottessohnschaft und Messiaswürde Synonyma wären (s. dagegen oben S. 148 f.), und wenn das, was die Jünger in anbetendes Staunen versetzte, mit dem Amt des Messias etwas zu schaffen hätte, würde doch schon der Mangel eines Artikels hieran zu denken verbieten cf dagegen 3, 17; 11, 27; 12, 23; 16, 16; 21, 9; 26, 63. Nicht wer, sondern was für ein Mensch Jesus sei, ist gesagt und war Anlaß gegeben zu sagen. Die bei ähnlichem Anlaß laut gewordene Frage ποταπός ἐστιν οὗτος 8, 27 wird hier beantwortet, natürlich nicht in der Art eines schulmäßigen Lehrsatzes, sondern in dem unmittelbaren Ausdruck einer überwältigenden Erfahrung. Nicht ein Menschenkind, sondern ein Gottessohn ist der, welcher so übernatürliche Macht den Elementen gegenüber beweist und sich so erhaben zeigt über das mit der menschlichen Schwachheit gegebene Schwanken auch des willigen Geistes zwischen Glaubenskraft und Fleischesohnmacht, wie es an Pt zu sehen war. Da gebührt sich das *προσκυνεῖν αὐτῷ*. Daß diese Erzählung von Pt in den anderen Berichten über dieselbe Seefahrt (Mr 6, 45—52; Jo 6, 16—21) nicht enthalten ist, wird bei deren Auslegung zu erörtern sein. Daß sie dem vorher gezeichneten Charakter des mit 14, 13 begonnenen Abschnitts vorzüglich entspricht, liegt auf der Hand; und die so oft als Beweis gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung aufgestellte Behauptung, daß dadurch das Bekenntnis 16, 16 bedeutungslos werde, gehört zu den unüberlegtesten, die auf dem Gebiet der Evangelienkritik Einer dem Andern nachgesprochen hat. Selbst wenn Mt im nächsten Kapitel außerdem noch die Erzählung Jo 6, 66—71 mitgeteilt hätte, welche geschichtlich etwa dorthin gehört, könnte man nur sagen, daß er das Bekenntnis 16, 16 mit noch reicheren Mitteln vorbereitet habe, als er es ohnedies durch 14, 33 getan hat. Auch eine gewisse Ähnlichkeit dieser Erzählung mit der 8, 23—27 begründet keinen Verdacht gegen die Wahrheit der vorliegenden.[18] Mt wird an jenes frühere Erlebnis absichtlich erinnern, weil es ein für Pt und die andern Jünger lehrreiches Vorspiel hatte sein sollen, wie in anderer Beziehung die eben erlebte Speisung cf Mr 6, 52. — Wenn das Schiff in der Landschaft Gennesar(eth) landete,[19] so ist diese nicht als das von vornherein bestimmte Ziel der Fahrt anzusehen. Mt sagt vielmehr, daß Jesus und die Seinen nach Stillung des Sturms die Fahrt vollendeten und ans Land stiegen, aber nicht in Kapernaum, von wo sie am Tage vorher ausgefahren waren, sondern in Gennesar. Sie beharrten nicht eigensinnig auf ihrer ursprünglichen Absicht, sondern fuhren von dem Punkt, wohin der ihnen entgegenstürmende Wind (v. 24) sie getrieben hatte, so rasch wie möglich an die ihnen nächstliegende Landungsstelle des Westufers cf Jo 6, 21 εὐϑέως. Die Ebene Gennesar, heute *El-guwêr*, in Form eines Dreiecks ins Land eingreifend, erstreckt sich zwischen *El-Medschdel* (Magdala) bis *Chân-Minje* eine gute Stunde lang am Seeufer hin, etwa das mittlere Drittel des Wegs von Tiberias nach Tell Hum (Kapernaum) einnehmend. Daß Jesus schon früher einmal diese Gegend betreten hatte, ist unwahrscheinlich. Die Hauptplätze seiner anfänglichen Wirksamkeit, abgesehen von Kapernaum, lagen nördlich und nordwestlich 11, 21, die Ebene Gennesar südlich von Kapernaum. Die Bemerkung, daß die Männer des Platzes, wo er landete, ihn wiedererkannten (ἐπιγνόντες v. 35, auch Mr 6, 54) und daraufhin in den umliegenden Ortschaften die Nachricht von seiner Ankunft verbreiteten, was dann die Herbeibringung aller Kranken der Umgegend veranlaßte, erscheint nur natürlich, wenn zwar einige Bewohner des Platzes Jesum gelegentlich in dem unfernen Kapernaum einmal oder mehrmals gesehen hatten, er übrigens aber dort eine neue Erscheinung war. Daß die Kranken Jesum baten, nur den Saum seines Gewandes berühren zu dürfen cf 9, 20f., und daß nur von Heilungen, welche dadurch bewirkt wurden, gesagt wird v. 36, läßt erkennen, daß Jesus sich nicht geneigt zeigte, sich dort aufzuhalten und mit dem Volk näher einzulassen. Das ἀναχωρεῖν wird fortgesetzt, wenn Jesus auch wahrscheinlich vor Antritt einer weiteren Reise (15, 21) noch einmal kurz in Kapernaum verweilt hat.[20] Dort mag auch das 15, 1 Berichtete geschehen sein.

---

[15]) Goethe (Eckermann, Gespräche ed. Geiger S. 358) sagte 1831: „Es ist dies eine der schönsten Legenden, die ich vor allen lieb habe. Es ist darin die hohe Lehre ausgesprochen, daß der Mensch durch Glauben und frischen Mut im schwierigsten Unternehmen siegen werde, dagegen bei anwandelndem geringsten Zweifel unterliegen werde.“

[16]) Im Gegensatz zu Petrus und Jesus, die nun einsteigen, heißen die 11 Apostel, die längst im Schiff waren und dasselbe nicht wie Petrus verlassen haben, οἱ ἐν τῷ πλοίῳ (ℵB, Min, Kop). Die Zusätze ἐλθόντες, προσελθόντες, ὄντες sind zwar sehr alt, aber schon durch ihre Mannigfaltigkeit verdächtig. Es würden bei dieser LA die Jünger insgesamt im Gegensatz zu Jesus, der den Weg bis dahin ohne Schiff zurückgelegt, als die bezeichnet sein, die im Schiff gefahren waren, was natürlich möglich wäre. Andere an der Fahrt beteiligte Leute sind durch v. 22 und die ganze Erzählung ausgeschlossen. Der Fall liegt anders wie 8, 27.

[17]) Cf 27, 54; Jo 1, 49; 4, 42; 6, 14; 7, 40; 8, 31. — Abgesehen von der Himmelsstimme bei der Taufe 3, 17 und der hypothetischen Aussage des Teufels 4, 3. 6, hat Mt bis dahin nur Jesus selbst ähnliches von sich sagen lassen 11, 25—27.

---

[18] Cf 14, 30 mit 8, 25 *κύριε σῶσον ἀπολλύμεθα*, 14, 31^b mit 8, 26 *τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι*, 14, 33 mit 8, 27 *ποταπός ἐστιν οὗτος*, 14, 32 mit Mr 4, 39 *καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος*.

[19] Zu lesen ist hier wie Mr 6, 53 wahrscheinlich *ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρ*. Das *εἰς* wurde in den jüngeren Hss getilgt, weil man nicht verstand, daß *ἦλθον ἐπὶ τ. γ.* heißt „sie gingen (stiegen) ans Land“ statt in irgend einer Richtung die Fahrt fortzusetzen cf Jo 6, 21 (*εὐθέως κτλ.*). Frei, aber gut Ss Sc: „und als sie ans Land stiegen (Sc er . . . stieg), kamen sie nach Gennesar“. Diese Form *Γεννησαρ* (statt *Γεννησαρεθ* oder *-ετ*, was Lc 5, 1 echt sein mag, s. oben S. 114 A 18) haben D*, Ss Sc Sh S^1, die meisten Lat cf 1 Makk 11, 67; Jos. bell II, 20, 6; III, 10, 1 *τῇ λίμνῃ, ἣ καλεῖται Γεννησαρ πρὸς τῶν ἐπιχωρίων*, III, 10, 7 *ἡ δὲ λίμνη Γεννήσαρ μὲν ἀπὸ τῆς προσεχοῦς χώρας καλεῖται*, selten in der gräcis. Form *Γεννήσαρα*, gen. *-ων* ant. XIII, 5, 7; גִּנֵּיסַר Onkelos Num 34, 11; Deut 3, 16; גינסר Targ. Jos 10, 3 = hebr. כִּנֶּרֶת, LXX meist *Χενερεθ* cf auch Neubauer, géogr. du Talmud 214; Buhl, Geogr. 113 A 229. Von der wegen ihrer Fruchtbarkeit von Jos. bell. III, 10, 8 und im Talmud (Neubauer 45) gepriesenen Landschaft dieses Namens hat der See nach Jos. bell. III, 10, 7 (s. vorhin) seinen

4. Abweisung der Pharisäer und Schriftgelehrten aus Jerusalem 15, 1—20. Es bezeichnet ein im Vergleich zu den bisherigen Erzählungen vorgerücktes Stadium der Entwicklung, daß nun von Jerusalem Pharisäer und Schriftgelehrte dorthin gekommen sind und mit einer kritischen Frage an Jesus herantreten, was beides in προσέρχονται τῷ Ἰ. ἀπὸ Ἱερ. zusammengefaßt ist.[21] Die Frage, warum seine Jünger die Überlieferung

---

Namen. Im NT jedoch gebraucht ihn so nur Lc 5, 1, wogegen die anderen nur „Meer von Galiläa" sagen (Mt 4, 18; 15, 29), das 4. Ev, wahrscheinlich aber nicht der erste Vf, daneben oder statt dessen Meer von Tiberias, 6, 1; 21, 1 cf Bd IV, 315f.

[20] Nach Mr 6, 56 wandert Jesus ohne Aufenthalt von der Landungsstelle weiter. Nach Jo 6, 24f. 59 war das nächste Ziel der Wanderung Kapernaum, wo die dorthin zurückgekehrte Menge der wunderbar Gespeisten aber erst nach einigem Suchen, also auch wohl Warten mit Jesus wieder zusammentraf. Nach dem scharfen Zusammentreffen in der Synagoge wird Jesus Kapernaum bald wieder verlassen haben cf Jo 7, 1.

[21] Da bei Mt sonst γρ. κ. Φαρ. die regelmäßige Ordnung ist 5, 20; 12, 38; 23, 2. 15. 23, so verdient Φαρ. κ. γρ. (so ℵBD, Ferr, S^1 Arm Kop.

der Alten d. h. die aus der Thora abgeleiteten rabbinisch-pharisäischen Satzungen[22]) übertreten, betrifft alle Abweichung von diesen, welche Jesus bei seinen Jüngern duldete; daß sie das Händewaschen vor der Mahlzeit unterlassen, wird nur als ein beweisendes Beispiel für die viel allgemeinere Anklage eingeführt. Da Jesus diese von ihm geduldete Übertretung nicht in Abrede stellt, kann er in seiner Gegenfrage die Übertretung, welche er den Gegnern vorwirft, mit einem *καὶ ὑμεῖς παραβαίνετε* neben die Übertretung seiner Jünger stellen, obwohl beide ein sehr verschiedenes Objekt haben: „Auch ihr seid Übertreter".[23]) Während die Jünger sich über rabbinische Vorschriften hinwegsetzen, deren Verbindlichkeit ihr Meister nicht anerkennt, übertreten jene das unzweideutige Gebot Gottes um der Satzung willen, welche in doppeltem Sinne ihre eigene ist, sofern diese von Jerusalem gekommenen Gelehrten selbst zu den *πρεσβύτεροι* gehören, welche an der Ausspinnung des Gesetzes in gesetzgeberischem Ton sich beteiligen, und sofern sie diese *παράδοσις* Jesu gegenüber als eine verpflichtende Auktorität geltend machen, sie zu der ihrigen machen.

---

e [k fehlt], Orig.) hier den Vorzug. Ferner ist mit אBD, Ss *ἀπὸ Ἰερ.* ohne *οἱ* davor zu lesen, welches um so leichter aus Mr 7, 1 sich einschlich, als auch Mt oft einzeln auftretende Phar. so einführt 9, 11; 12, 2. 14. 24. Aus Mr 7, 1 stammt auch die Voranstellung der Phar. u Schriftg. vor *ἀπὸ Ἰερ.* in Sc S^1 (nicht Ss) und einigen Lat (a b ff^2. nicht e q). Die Artikellosigkeit läßt die Qualität deutlicher hervortreten. Während es Jesus bisher mit „den" Phar., d. h. den in Kapernaum und Umgegend vorhandenen Vertretern der Partei zu tun hatte, kommen jetzt solche von Jerusalem her. Mr 7, 1 läßt nicht die Phar., sondern einige der Schriftgelehrten aus Jerusalem kommen, was insofern genauer sein mag, als die von Jerusalem Gekommenen sich gewiß mit den Phar. in Galiläa in Verbindung gesetzt haben werden. Andrerseits ist die Darstellung des Mt nicht unrichtig, da die Schriftgelehrten meistens auch Phar. waren.

[22]) *παράδοσις* = hebr. קַבָּלָה (im alten Sinn, nicht in dem mittelalterlichen von mystischer Geheimlehre) ist an sich alle tradirte und traditionelle Lehre; da aber diese bei den Juden sich ganz überwiegend auf die Regelung des Lebens nach der Thora bezog (*Halacha*) und damals nur mündlich fortgepflanzt wurde, hat es, wo von jüdischer *παράδοσις* die Rede ist, meist den engeren Sinn der mündlich sich fortpflanzenden *Halacha* cf Gl 1, 14; Kl 2, 8, von dem Phar. Paulus auch auf christliche Lebensregeln übertragen 2 Th 2, 15; 3. 6; 1 Kr 11, 2 cf Einl § 60 A 8. — *οἱ πρεσβύτεροι* hier nicht Amtsname der Mitglieder des Synedriums (Mt 16, 21; 21, 23 u. oft), denn diese hatten als solche wenig mit den hier gemeinten *παραδόσεις* zu tun, sondern wie manchmal auch זְקֵנִים = die Gelehrten cf Forsch VI, 81 A 2. — Über das Händewaschen als eine von den Phar. ausgegangene, aber schon damals unter den Juden sehr verbreitete Sitte, belehrt Mr seine nichtjüdischen Leser ausführlich 7, 3f. Mt hatte das nicht nötig. Nach Mischna Berachoth VIII, 2—4 bezogen sich mehrere Differenzen zwischen den Schulen Hillels und Schammais auf das Händewaschen; die Sitte selbst stand fest. Cf übrigens Hamburger II, 332f.

[23]) Pedantische Verkennung des gedrängten Ausdrucks veranlaßte die Tilgung von *καί* in א*, welches auch durch Ss geschützt ist. Dagegen darf man Iren. IV, 9, 3; 12, 1 nicht anführen, da Iren. v. 3 ohne v. 2 citirt.

Wie *ἡ παρ.*, so ist auch *ἡ ἐντολή* generell gemeint, gleich *ὁ νόμος* v. 6, und wiederum nur ein Beispiel statt vieler bringt v. 4 f. Mit dem Gebot des Dekalogs (Ex 20, 12 = Deut 5, 16) verbindet Jesus die Androhung der Todesstrafe für jeden, der gegen Vater oder Mutter einen Fluch ausstößt (Ex 21, 17; Lev 20, 9 cf Deut 27, 16), um den Ernst jenes Gebotes hervorzuheben.24) Dem, was Gott gesagt hat, stellt Jesus gegenüber, was die Rabbinen gelegentlich sagen: „Wer zu Vater oder Mutter spricht: ‚eine Opfergabe (soll das sein), was immer du von meiner Seite als Nutzen genießen mögest‘, der braucht seinen Vater oder seine Mutter nicht zu ehren.“ Die Worte *δῶρον, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς*, welche ebenso, nur mit dem hebr. und aram. *Korban* statt *δῶρον* Mr 7, 11 zu lesen sind, sind wörtliche Übersetzung einer viel gebrauchten und mißbrauchten jüdischen Gelübdeformel.25) Die nach der talmudischen Tradition

---

24) Dem gleichen Zweck sollte die LA *ἐνετείλατο λέγων* (א* und die jüngeren Hss) dienen statt des besser bezeugten *εἶπεν* (B D, Ss Sc S^1, Arm, Kop, die meisten Lat von e bis Vulg, schon Ptolemäus um 160 bei Epiph. haer. 33, 4; Iren. IV, 9, 3; Orig. tom. XI, 9). Letzteres stammt schwerlich aus Mr 7, 10, wo nicht Gott, sondern Moses Subjekt ist. — Jos. c. Ap. II, 27 (wo *ἐκκλίνοντα,* nicht *ἐλλείποντα* zu lesen ist) stellt mit dem Gebote, die Eltern zu ehren, weniger passend Deut 21, 21 zusammen. — Daß Mt die im Hebr., LXX und Onkelos vorhandenen Possessiva hinter *πατέρα* und *μητέρα* in beiden Citaten und so auch v. 5^a wegläßt (in den jüngeren Hss v. 4, in Ss Sc auch v. 5^a zugesetzt), hängt wahrscheinlich mit der oben S. 438 A 40 zu 11, 25 ff. bemerkten Eigentümlichkeit des palästinischen (galiläischen?) Aramäisch Jesu und der Apostel zusammen.

25) Die mit jüdischer Redeweise unbekannten alten Übersetzer haben die fremdartigen, aber nicht eigentlich inkorrekten Worte meistens mißverstanden, teilweise nicht einmal erkannt, daß *δῶρον* das durch Weglassung der Kopula als Ausruf gekennzeichnete Prädikat sei (cf Winer § 64, 2; Blaß § 30, 3). Z. B. e: *donum meum proficiet tibi* (ähnlich Sc); b ff^2 Vulg, auch Hier. z. St. und selbst der von der Vulg abhängige Schemtob: *munus quodcumque est ex me, tibi proderit;* Ss „Opfergabe (ist es), wenn du von mir Nutzen hast“ (las dieser *ὅταν* [D* *οδαν*] statt *ὃ ἐάν*?). Richtig gemeint ist vielleicht a g^1: *munus* (mit Punkt dahinter in g^1), *quodcumque ex me tibi proderit.* *δῶρον* ist nach Mr. 7, 11 *κορβαν*, hebr. קָרְבָּן, aram. קורבן, so indet. Ss hier, die determ. Form im griech. und syr. Text Mt 27, 6, wo es die Tempelkasse bezeichnet cf Mr 12, 41; Lc 21, 1—4 (*δῶρα*). Gewöhnlicher ist *δῶρον* die Opfergabe im eigentlichen Sinn Mt 5, 23 f.; 8, 4; 23, 18 f. und Hb 5, 1; 8, 3. 4; 9, 9. Die hier vorliegende abgeschliffene Formel, in welcher קָרְבָּן vielfach absichtlich durch ein an sich sinnloses קוֹנָם ersetzt wurde (s. die Lexika), bedeutet das Wort ganz allgemein den heiligen rituellen Zweck, dem etwas zu weihen einer gelobt. Beispiele für die Formel Mischna, Nedarim I, 2. 4; IX, 2. 7; XI, 4, 11; besonders Baba kama IX, 10: „Wer (wenn Einer) zu seinem Sohn sagt: ‚*konam* (= *korban*) sei, was du von dem meinigen genießest‘, so darf (der Sohn) wenn er (der Vater) stirbt, ihn beerben.“ Nach Nedarim IX, 1 hat Elieser b. Hyrkanos (um 100), ein Mann, der mit Judenchristen sich berührt hat und nicht allen christlichen Ideen verschlossen war (cf Dérenbourg p. 357 ff.; Schürer II^3, 372), ähnlich wie Jesus das Gebot, die Eltern zu ehren, über die Gelübde gestellt.

bis in die vorchristliche Zeit zurückreichende Opposition der angesehensten Rabbinen gegen das gesamte Gelübdewesen und ihre Bemühungen, die verderblichen Folgen solcher Gelübde für das Familienleben abzuschneiden, sind starke Zeugnisse dafür, daß arger Mißbrauch damit getrieben wurde. Dieser hätte aber nicht um sich greifen können, wenn nicht andere Lehrer ihn absichtlich oder unabsichtlich begünstigt hätten.[26]) Den Grundsatz, daß fromme Handlungen, welche in näherer oder fernerer Beziehung zum Kultus stehen, den pflichtmäßigen Betätigungen der Liebe vorangehen, also im Fall der Kollision von diesen entbinden, hat Jesus auch sonst als pharisäisch und rabbinisch bekämpft 23, 23—26, und mehr als einmal im Gegensatz zu den Pharisäern den gegenteiligen Grundsatz gepredigt 5, 23f.; 9, 13; 12, 7. Alle seine Heilungstaten am Sabbath und die Reden, womit er sie rechtfertigt, zielen dahin. Nur besonders schlagend war die diesmalige Gegenüberstellung der Überschätzung ritueller Leistungen, die kein Gesetz vorgeschrieben hat, und des im Grundgesetz Israels, im Dekalog enthaltenen Gebotes, die Eltern mit Wort und Tat zu ehren. Ist nicht zu bezweifeln, daß Rabbinen so gelehrt haben, wie Jesus v. 5 sie sagen läßt (cf z. B. 5, 43), so war er auch im Recht zu sagen: „Ihr habt das Gesetz Gottes um eurer Satzung willen außer Kraft gesetzt“ v. 6. Gerade solche Lehrer aber waren populär; sie beherrschten das Gewissen des Volks und leiteten es irre. Sie hatten der Frömmigkeit und Sittlichkeit der Massen ihren Stempel aufgedrückt. Darum kann Jesus ein Wort Jesajas, welches dem ganzen Volk zur Zeit dieses Propheten einen heuchlerischen Gottesdienst und eine durch die Abhängigkeit von menschlichen Lehren und Geboten entwertete Frömmigkeit zum Vorwurf macht, als eine Weissagung anführen, welche auf diese Lehrer des Volks, die er als Heuchler anredet (cf 6, 2. 5. 16), trefflich passe.[27] Zu einer Disputation, wie sie beabsichtigt war, kommt es nicht. Die Rabbinen aus der Hauptstadt finden keine passende Antwort und bekunden, wie man aus v. 12 schließen muß, nur durch Mienen oder durch Fluchworte, die sie halblaut vor sich hin oder zu anderen Anwesenden gewendet ausstoßen, ihre Entrüstung über den rücksichtlosen Galiläer. Jesus aber macht von seinem Urteil über diese Verderber des Volks sofort einen praktischen Gebrauch, indem er das Volk wenigstens durch ein kurzes Wort in dem durch jene genährten Aberglauben irre zu machen sucht v. 10f. War der Schauplatz der Begegnung mit den Jerusalemern ein öffentlicher Platz (cf Mr 7, 17 = Mt 15, 12), so werden schon während der heftigen Streitrede Jesu Unbeteiligte aufmerksam geworden sein. Jetzt ruft Jesus alle, die seine Stimme erreichen mochte, herbei, was Mr 7, 14 noch stärker ausdrückt, und fordert sie auf, ihm zuzuhören, aber auch zu verstehen, was er ihnen zu sagen habe. Da das Händewaschen vor der Mahlzeit als religiöse Handlung den Zweck hatte, die Übertragung der Unreinheit, die einer sich vorher durch Berührung von etwas unreinem zugezogen haben könnte, auf die Speisen und somit den Genuß rituell unreiner und verunreinigender Speisen zu verhüten, so war der Satz ohne weiteres verständlich: „nicht was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen;“ [28]

---

[26]) Orig. z. St. (p. 489) bemerkt, auch er würde die dunkle Stelle nicht verstanden haben, wenn ihm nicht ein Hebräer folgendes mitgeteilt hätte: „Es ist vorgekommen, daß Gläubiger, die es mit säumigen Schuldnern zu tun hatten, welche wohl zahlen konnten, aber nicht wollten, ihre Schuldforderung für die Armen bestimmten, für welche jeder, der ihnen etwas zuwenden wollte, dies in den Opferstock warf. Dann sagten sie (die Gläubiger) zu den Schuldnern in ihrer Sprache: ‚Ein *korban*, d. h. ein Geschenk sei das, was du mir schuldest; denn ich habe es aus Pietät gegen Gott den Armen bestimmt.‘ Darauf sah der Schuldner, da er nicht mehr Menschen, sondern Gott (das Geld) schuldig war, sich genötigt, auch widerwillig die Schuld zu zahlen, nicht mehr dem Gläubiger, sondern zu gunsten der Armen Gotte im Namen des Gläubigers. Was nun der Gläubiger in diesem Fall dem Schuldner tat, das taten gelegentlich auch die Söhne den Eltern“ etc. Dieser Hebräer, vielleicht ein Nazaräer, spricht rückblickend auf die Zeit des Tempelbestandes im Präteritum. Er veranschaulicht übrigens weiterhin gut, wie die Eltern, in gleicher Überschätzung des Korban befangen, durch das scheinheilige Gelübde der Kinder moralisch gezwungen wurden, auf die Unterstützung der Kinder zu verzichten. Hier. hat die Sache teilweise aus Orig. abgeschrieben.

---

[27] Jes. 29, 13 ist nach dem Hebr. nur ein Vordersatz: „Weil herantritt dieses Volk mit seinem Munde und mit seinen Lippen mich ehrt und sein Herz fernhält von mir, und seine Furcht vor mir (seine Gottesfurcht) erlerntes Menschengebot ist; (v. 14) darum werde ich fernerhin wunderlich verfahren mit diesem Volk“ etc. (das Folgende, 1 Kr 1, 19 citirt, berührt sich im Gedanken mit der Art, wie Jesus Mt 13, 14 sich gleichfalls auf Jesaja berufen hat). Wie schon LXX, hat der griech. Mt, welcher sich auch sonst in mehreren Punkten sichtlich an LXX anschließt, den Vordersatz v. 13 selbständig gemacht, ihn aber zu Anfang verkürzt. Die Gestalt des Citats im aram. Mt ist um so schwerer zu erraten, als die starke Abweichung der LXX vom masor. Text, aber auch das Targum auf alte Varianten des hebr. Textes schließen läßt. Im Targ. lautet der Schluß von v. 13 „und ihr Herz hat sich entfernt von meiner Furcht, und ihre Furcht ward vor mir wie ein Gebot lehrender Menschen“. Das aktive *διδάσκοντες* des Mt und Mr 7, 7 braucht also nicht erst durch Vermittlung der LXX den Evv zugekommen zu sein. Die bedeutendste Abweichung von LXX ist die Voranstellung von *διδασκαλίας* vor *ἐντάλματα ἀνθρώπων*, während LXX (cf auch Kl 2, 22) hinter diesen Worten *καὶ διδασκαλίας* hat. Der Text des Mt ist zu übersetzen: Menschengebote als Lehren lehrend“, oder auch „Lehren lehrend, (die) Menschengebote (sind)“. Letzteres drücken Ss Sc aus.

[28] *κοινός* im Gegensatz zu *ἅγιος*, *ἱερός* entspricht dem hebr. חֹל, obwohl LXX dieses durch *βέβηλος* „profan“ übersetzt, und verbindet sich wie dieses mit dem synonymen, aber darüber hinausgehenden *ἀκάθαρτος* (טָמֵא) opp. *καθαρός* (טָהוֹר) AG 10, 14. 28 cf Lev 10, 10; Ez 22, 26. Daher *κοινοῦν*, etwas für gemein, unheilig, unrein halten und erklären AG 10, 15 cf Hb 9, 13, oder tatsächlich verunreinigen, entweihen AG 21, 28. Vielleicht hat aber Mt v. 11. 18. 20 statt dessen *κοινωνεῖν* gebraucht nach D und den Lat:

weniger der Gegensatz: „sondern was aus dem Munde hervorgeht, das verunreinigt den Menschen“. Auf die Bitte der Jünger muß ihnen Jesus dieses nachher, da er mit ihnen allein ist,[29] näher erklären. Vorher aber treten sie an ihn mit der Frage heran: ob Jesus wisse, daß die Pharisäer an seinem Wort Anstoß genommen haben v. 12. Die Antwort, welche er v. 3—9 jenen gegeben, erschien den Jüngern unnötig scharf und die Wirkung auf die Pharisäer bedauerlich. Wenn Jesus hierauf antwortet, jede Pflanze, die sein himmlischer Vater nicht gepflanzt habe, werde ausgerottet werden, so muß sich dies ebenso wie die Bemerkung der Jünger v. 12 und die Fortsetzung der Antwort Jesu v. 14 auf die Personen der Pharisäer beziehen, und nicht etwa auf ihre verderblichen Lehren. Wie er sie Schlangenbrut genannt 12, 34 und anderwärts im Bilde von einer Unkrautsaat und in der Deutung des Bildes von Söhnen des Bösen geredet hatte 13, 25. 38, ohne das Mißverständnis zu fürchten, daß damit eine Lehre von unverbesserlicher Bosheit als einer gewissen Menschen angeborenen Eigenschaft ausgesprochen sei, so auch hier. Wie nach der Parabel 13, 24 ff. in der werdenden Gemeinde des Himmelreichs, so gibt es auch in der Gemeinde des alten Gottesvolks, welche eine Pflanzung nicht Jesu (13, 37), sondern seines Vaters ist (21, 33; Jes 5), Menschen, welche ihrer eingewurzelten Gesinnung nach das Recht verloren haben, als Glieder der Gemeinde angesehen zu werden cf 3, 9; Sir 3, 28 (al. 26 u. 30). Sie sind reif für das Gericht, welches sie aus dem Volke Gottes ausscheiden wird. Darum hat auch Jesus nicht mehr die Pflicht, schonende Rücksicht auf sie zu nehmen, als ob sie nur schwach und nur noch nicht zur Erkenntnis durchgedrungen wären. Er fordert vielmehr seine Jünger auf, sie ihrem Schicksal zu überlassen und sich vollends von ihrer Auktorität loszusagen. Während jene sich als Führer des unwissenden Volks gebärden (cf Rm 2, 19), sind sie selbst blind und können die Unwissenden, die sich ihrer Führung anvertrauen, nur mit sich ins Verderben stürzen.[30] Obwohl dies Wort eine *παραβολή* ist (Lc 6, 39), bezieht sich doch nicht auf dieses die Bitte des Petrus um Deutung der Parabel v. 15 (cf zum Ausdruck 13, 36),

---

Tert. pat. 8; spect. 17; jej. 2 sowie e (nur v. 11 *inquinare*) und k, welche *communicare* übersetzen.

[29] Was Mr 7, 17 ausspricht *καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς (τὸν) οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου*, kann man bei Mt nur aus Ton und Inhalt der beiden Aussagen der Jünger v. 12 u. 15, in bezug auf v. 15 etwa noch aus Vergleichung mit 13, 36 erschließen.

[30] v. 14 ist *τυφλῶν* (om. ℵ*BDSsSc) ein jüngerer und entbehrlicher Zusatz. Wahrscheinlich ist auch mit BDLZ, Ferr., ältesten Lat die ungewöhnliche Stellung *τυφλοί εἰσιν ὁδηγοί* ursprünglich; SsSc werden es nur nicht nötig gefunden haben, wie S'S^3, dies auszudrücken. Cf Mt 23, 16. 24. In Lc 6, 39 ist der Spruch der Bergpredigt einverleibt.

sondern, wie die Antwort Jesu zeigt, auf das an das Volk gerichtete Wort v. 11 cf Mr 7, 17, welches gleichfalls eine *παραβολή* im weiteren Sinn, in seiner zweiten Hälfte auch ein Gleichnis und in der Tat der Deutung bedürftig war, während v. 14 dadurch, daß es eine auf bestimmte Personen bezogene Aussage war, seine Deutung in sich selbst trug. Die Erregung, in welcher Jesus seit v. 3 geredet, zeigt sich auch noch in der Art, wie er die erbetene Belehrung einleitet: „Immer31) noch seid auch ihr verständnislos? Begreift ihr nicht?“ etc. Die Belehrung selbst ist so klar, daß sie keiner Erklärung bedarf außer etwa der Bemerkung, daß die aus dem Munde hervorgehenden Äußerungen der Gedanken, also die Worte, sofern sie Ausdruck böser Gedanken sind, nur wegen des Gegensatzes zu den in den Mund eingehenden Speisen als Beispiel dessen genannt werden, was den Menschen seiner Reinheit und Heiligkeit beraubt cf Jk 3, 6. Der erklärende Satz v. 19, in welchem mit Gedanken und Worten auch Tatsünden verbunden werden, zeigt, daß auch diese die gleiche Wirkung auf den üben, der sie verübt, während dies von dem Essen mit ungewaschenen Händen verneint wird. Dieses Urteil greift allerdings über die einzelne, im AT nicht vorgeschriebene pharisäische Sitte des Händewaschens hinaus cf 9, 14—17. Das hier ausgesprochene Princip betrifft auch die im Gesetz enthaltenen Vorschriften in bezug auf die rituelle „Reinheit“, aus welchen die pharisäische Satzung herausgesponnen war. Jesus steuert der Verwechselung und Vermischung dieser mit der moralischen Reinheit. Daraus folgt aber keineswegs, was mit 5, 17—19 in Widerspruch stünde, die Unverbindlichkeit jener Vorschriften. Es gilt vielmehr der Grundsatz von 23, 23.

5. **Der große Glaube der Kananäerin** v. 21—28. Der Absicht, der Volksmenge in und um Kapernaum sich zu entziehen und den Angriffen der Gegner auszuweichen, blieb Jesus treu, indem er mit den Jüngern eine Wanderung nach dem Gebiet der phönicischen Städte Tyrus und Sidon machte.32) Es war abermals ein *ἀναχωρεῖν* v. 21 cf v. 14, 13. Wie wenig es seine Absicht war, in dem durchweg heidnischen Phönicien eine Tätigkeit, gleich der bisherigen in Galiläa, zu entfalten, zeigt das Folgende.

---

31) *ἀκμήν* nur hier in der Bibel, urspr. acc. von *ἀκμή* „die Blütezeit, die rechte Zeit für etwas“, daher „gerade jetzt“, bei den Späteren oft = *ἔτι* cf Lobeck ad Phryn. p. 123. SsSs übersetzen, als ob sie *ἕως ἄρτι* vor sich hätten, die Lat *adhuc*, beides richtig.

32) Bekanntlich heißt *εἰς τόπον τινὰ* in Verbindung mit *ἔρχεσθαι*, vollends mit *ἀπέρχεσθαι* u. dgl. Verben durchaus nicht immer „in den Ort hinein“, sondern sehr oft „nach dem Orte hin“ cf 16, 5. 21; 17, 27; 19, 1; 20, 17; 21, 1 cf Einl § 54 A 7; § 56 A 4. Aus Mt allein würde man nicht erkennen, ob Jesus die Grenze von Galiläa und Phönicien überhaupt überschritten hat cf aber Mr 7, 31.

Noch ehe er die Grenze des jüdischen Landes, des Herrschaftsgebietes des Antipas, überschritten und das zur Provinz Syrien gehörige phönicische Gebiet betreten hatte, wie die Worte *ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα* v. 22 zeigen, kam ein heidnisches Weib von der anderen Seite ihm entgegen. Mt bezeichnet sie altertümlich (cf *γῆ Ἰσραήλ* 2, 20) als eine Kanaaniterin (כְּנַעֲנִיתָא). Daß sie als solche eine Heidin war, und daß sie sich in ihrer syr. oder aram. Sprache mit Jesus, der wesentlich dieselbe Sprache redete, ohne Schwierigkeit verständigen konnte, brauchte er seinen Lesern nicht zu sagen cf dagegen Mr 7, 26; Einl § 1 A 7. Sie ist ein Beispiel für das, was 4, 24 gesagt war. Sie hat längst von den Heilungstaten Jesu drüben in Galiläa gehört; sie weiß, daß er von vielen Juden für den verheißenen Davidssohn gehalten wird, denn als solchen spricht sie ihn an. Sie muß auch erfahren haben, daß der berühmte Wunderarzt mit seinem stattlichen Gefolge ihrem Wohnsitz nahegekommen sei. Die Darstellung ihres Ringens mit Jesus ist von unvergleichlicher Lebhaftigkeit. Die Beteiligung des Erzählers, welchem diese Geschichte gemäß dem Zweck seines Buchs besonders wichtig sein mußte, spiegelt sich darin wieder.[33] Mit anhaltendem lautem Geschrei,[34] also gewiß schon aus einiger Entfernung ruft das Weib Jesum an und stoßweise bringt sie ihr Begehren vor: „Habe Erbarmen mit mir! Herr! Sohn Davids! meine Tochter leidet an schwerer Besessenheit!“ Während Jesus, ohne ein Wort zu erwidern, seinen Weg fortsetzt, so daß das Weib bald nur noch hinter ihm drein ihr Rufen und Bitten fortsetzen kann, bitten ihn die Jünger, sie zu verabschieden, damit das lästige Schreien ein Ende finde. Der Ausdruck *ἀπόλυσον αὐτήν* (cf 14, 15; 15, 32) wird absichtlich so gewählt sein, daß nicht geradezu die Forderung ausgesprochen war, Jesus solle der Frau ihren Wunsch erfüllen. Auf alle Fälle ist es nicht Weitherzigkeit und Barmherzigkeit, sondern Bequemlichkeit, was den Jüngern ihren Vorschlag eingegeben hat. Jesus aber hört aus ihren Worten den Wunsch heraus, der in seinem eigenen Herzen sich geregt haben wird, daß dem armen Weibe geholfen werde. Aber wie eine Versuchung zur Untreue gegen seinen Beruf weist er diesen Wunsch zurück. Nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israels ist er gesandt.[35]) So beschreibt Jesus seinen Beruf im Einklang mit 10, 6 (1, 21); aber auch mit Jo 10, 16—18; 11, 52; 12, 20—32 und Rm 15, 8, ohne auf die Universalität seiner *βασιλεία* und die Bestimmung des Ev für alle Menschen zu verzichten cf 2, 1—12; 3, 8; 5, 13—16; 8, 11 f.; 10, 18; 11, 27; 12, 18. 21; 13, 38 etc. Es handelt sich um seinen persönlichen und derzeitigen, bis zum Tode ihn in Anspruch nehmenden Beruf. Daß er diesmal mit viel größerer Entschiedenheit als 8, 5—13 auf die Schranken desselben hinweist, die auch damals nicht unberücksichtigt blieben (oben S. 339), ist in der Verschiedenheit beider Fälle begründet. Dort handelte es sich um einen mitten unter den Juden wohnenden und dem Judentum längst nahegetretenen Heiden, dessen Bitte zu erfüllen, Jesum seinem Volk nicht entfremden und seinem Beruf nicht entziehen konnte. Wenn er dagegen dieser Heidin ihren Willen tat, war vorauszusehen, daß deren Stammesgenossen ihrem Beispiel folgten; und wenn er gerade jetzt, wo er vom Volk Galiläas sich abgewandt hatte, in eine Wirksamkeit unter den Heiden des Nachbarlandes verwickelt wurde, welche dort Anklang finden mochte (cf 11, 21), so machte er sich für sein Volk unmöglich. Der an seinem Volk verzweifelnde, dagegen die Heiden lehrende und von diesen gläubig aufgenommene Messias wäre auch denjenigen Juden, welche für das Heil noch empfänglich waren, ein schwer zu überwindendes *σκάνδαλον* geworden cf Jo 7, 35. Und noch war es erst das Volk Galiläas, über welches Jesus den Stab gebrochen hatte. Die Entscheidung Jerusalems und des ganzen, aus allen Teilen Palästinas zum Fest dorthin strömenden Volks stand noch aus. Da das Weib, den Aufenthalt benutzend, welchen das Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern verursacht, dicht an Jesus herankommt und vor ihm niederknieend ihre Bitte in ruhigerem Ton wiederholt v. 25, erklärt Jesus ihr den Grund seiner Weigerung noch deutlicher als den Jüngern: Es hieße den Kindern ihr Brot wegnehmen und es den kleinen Hunden hinwerfen, wollte Jesus jetzt den Heiden seine Hilfe zuwenden. Wenn unter den Kindern ohne Frage die Juden als die geborenen Söhne des Reiches (8, 12) und Kinder des von Gott erbauten „Hauses Israel“ (10, 6; 15, 24), unter den Hunden die Heiden zu verstehen sind, wie auch das Weib sofort begriffen hat, so ist doch nicht zu übersehen, daß diese Gegenüberstellung innerhalb der Parabel etwas sehr anderes bedeutet, als die verächtliche Bezeichnung eines unverschämten Menschen oder von jüdischer Seite eines unreinen Heiden mit dem

---

[33] Eines der wenigen Stücke, in welchen Mr trotz einiger Spuren selbständiger Kenntnis (7, 24. 29 f.) an dramatischer Lebendigkeit weit hinter Mt zurücksteht.

[34] Mit BD, Sc (nicht Ss) Arm, Kop, kcq (nicht ae) wird *ἔκραζεν*, nicht *ἔκραξεν* (א*Z) zu lesen sein. Jenes wird auch durch das noch stärker bezeugte Imperf. *προσεκύνει* v. 25 bestätigt, wo wieder ein dauerndes Verhalten gemalt werden sollte. Auch unter denen, welche v. 22 *κραυγάζειν* bevorzugten, haben einige das Imperf. statt des Aor. In v. 23 ist *κράζει* unangefochten.

---

[35]) Die Umdeutung auf ein geistliches Israel, zu welcher Orig. de princ. IV, 22; tom. XI, 17 in Mt im Gegensatz zu der Auffassung der *ἁπλούστεροι* sich durch die ebjonitische Mißdeutung (cf Clem. hom. 2, 19) verleiten ließ, findet heute schwerlich noch einen Verteidiger.

Schimpfwort Hund.[36]) Nur das verschiedenartige Anrecht an die Güter des Hauses wird in der Parabel durch *τέκνα* und *κυνάρια* ausgedrückt, und die Wahl dieses Deminutivs anstatt *κύνες* zeigt, daß Jesus nicht an die großen Hunde denkt, welche eine Straßenplage orientalischer Städte sind, sondern an kleinere Hunde, die zum Hause gehören und in den Wohnungen der Menschen geduldet werden. Ihnen jeden Anteil an den Speisen der menschlichen Hausgenossen zu versagen, oder gar sie verhungern zu lassen, wäre eine kaum vorkommende Roheit. Also weit entfernt, die Heiden vom Genuß der Güter des Hauses Gottes grundsätzlich, und für immer auszuschließen, erklärt Jesus es nur für unziemlich, sie so daran teilnehmen zu lassen, daß dieselben dadurch den Juden, denen sie zunächst gehören, entzogen werden. Die Fassung des Spruchs Mr 7, 27 liest sich wie eine Deutung von Mt 15, 26, und sie ist die allein richtige Deutung: Solange noch hungrige Kinder da sind, soll man ihr Brot nicht den Hündlein geben. Aber in ihrer Not, die sie nicht nur bitten lehrt, sondern auch erfinderisch macht, weiß die Kananäerin die von Jesus gebrauchte Parabel sich zu nutze zu machen und aus ihr das Recht zu einer nochmaligen Wiederholung ihrer Bitte zu schöpfen. Unter Anerkennung der Regel, die Jesus aufgestellt, erinnert sie daran, daß doch auch schon während der Mahlzeit der Hausgenossen den Hündlein gestattet wird, einzelne Brocken, die von ihrer Herren Tische fallen, zu fressen. Damit begründet sie ihr *ναί, κύριε*. Es ist ebenso unzulässig, dieses *ναί* als eine Bejahung der letzten Aussagen (Meyer), wie als einen Widerspruch dagegen (Fritzsche) aufzufassen. Abgesehen davon, daß keine Frage vorangeht,[37]) welche eine bejahende oder verneinende Antwort herausfordert, sondern ein Grundsatz, dem niemand widersprechen kann und auch das Weib nicht widerspricht, würde erstere Fassung im Nachsatz anstatt *καὶ γάρ* ein *ἀλλὰ καί* erfordern wie D u. a. in der Tat Mr 7, 28 geschrieben haben. An dem *καὶ γάρ* scheitert aber ebenso die Fassung des *ναί* im Sinne eines trotzigen: „Es ist doch erlaubt“: denn was das Weib geltend macht, beweist ja durchaus nicht, daß es statthaft oder geziemend sei, den Kindern „ihr Brot“, das Brot, von dem sie erst satt werden sollen, wegzunehmen und es den Hunden hinzuwerfen. Es ist *ναί* vielmehr Bestätigung der letzten vorangegangenen Aussage des Weibes selbst v. 25 und ist aus dieser zu ergängen cf 11, 26. Es ist nach gutem Sprachgebrauch[38]) Wiederaufnahme der von Jesus abgewiesenen Bitte βοήθει μοι oder ἐλέησόν με: Ja, Herr, tue es doch; denn du selbst hast mir gezeigt, daß es unbeschadet deiner unbestreitbar wahren Regel geschehen kann. Einem Widerspruch gegen seinen Satz v. 27 durfte Jesus nicht nachgeben; er hätte damit gegen das v. 24 ausgesprochene Bewußtsein um seine Berufspflicht gehandelt. Jetzt (τότε v. 28), da das Weib sich unter die Wahrheit beugt, die ihn bis dahin gegen ihre Bitten hart gemacht hat, kann er ihr die Bitte nicht mehr versagen. Er erfüllt sie unter bewundernder Anerkennung der Größe des Glaubens dieser Heidin.[39]) Es zeugt von einer aus den Evv mit Einschluß des vierten nicht zu rechtfertigenden Ängstlichkeit, wenn man das lange Widerstreben Jesu als pädagogische Simulation ansah und nicht anerkennen wollte, daß Jesus sich durch das geniale Wort des Weibes den Weg hat weisen lassen, auf dem er ohne Verletzung seiner Berufspflicht tun konnte, was die Liebe heischte.

---

[36]) Jüdische Belege bei Lightfoot u. Wünsche zur Stelle. Zu allen Zeiten bis heute und bei den verschiedensten Völkern ist „Hund“ ein beliebtes Schimpfwort für Angehörige einer anderen Religionsgemeinde. S. auch oben S. 307 A 29.

[37]) Daher sind Stellen mit vorangehender formell verneinender Frage wie Mt 17, 24 (lat. *num non*); Rm 3, 29 (*nonne*); Epict. diss. II, 1, 26; III, 24, 25; IV, 6, 21; enchir. 24, 4 cf auch diss II, 10, 20 nicht zu vergleichen.

6. Die Speisung der Viertausend v. 29—38. Die Örtlichkeit dieser und der folgenden Scenen ist aus den teils an sich unbestimmten, teils wenigstens für uns undeutlichen Angaben des Mt (v. 29. 39; 16, 5) schwer zu erkennen. Nach Mr 7, 31 hat sich Jesus von dem nicht weit von Tyrus gelegenen Ort, wo die Begegnung mit der Kananäerin sich zutrug, zunächst noch weiter nordwärts gewandt und Sidon berührt, dann aber, wie es scheint, in weitem Bogen, das jüdische Gebiet nach Möglichkeit meidend, mitten in die Dekapolis hinein, also an einen südlich oder südöstlich vom See Genezareth gelegenen Punkt sich begeben. Damit stimmt Mt erstens insofern überein, als er v. 29 ebensowenig wie Mr eine Überfahrt über den See erwähnt, die dazu erforderlich gewesen wäre. Jesus ist mit den Aposteln zu Fuß vom phönicischen Gebiet in die Nähe des Sees gewandert. Zweitens aber scheint auch Mt die Scene am Ostufer des Sees zu denken; denn nach einer Überfahrt an die andere Seite (v. 39) trifft Jesus mit Pharisäern und Sadducäern zusammen (16, 1). Daß aber diese, die ja von den wechselvollen Ortsveränderungen Jesu im voraus keine Kenntnis haben konnten, ihn am Ostufer gesucht haben sollten, ist undenkbar. Zumal die Sadducäer, Angehörige des Priesteradels von Jerusalem (AG 5, 17), konnten ihn nur in Galiläa aufsuchen. Liegt also das Gebiet von Magadan (v. 39) westlich vom See und vom Jordan, so ist die Scene von 15, 29—38 am Ostufer gelegen. Drittens dient es zur Bestätigung der bestimmteren Angaben des Mr, daß nach Mt 15, 31 das über die Heilungstaten

---

[38]) Cf Aristoph. Nub. 784 und dazu Kock, 2. Aufl. Es ist eine Beschwörungsformel cf Viger. ed. Hermann p. 424.

[39]) Cf 8, 10. 13. Ss (nicht Sc) zieht die Worte hinter ὡς θέλεις noch zur Rede Jesu: „und von dieser Stunde an ward geheilt deine Tochter“, offenbar nach Mr 7, 29.

staunende Volk „den Gott Israels“ pries. Durch diesen nur hier von ihm gebrauchten und im NT äußerst seltenen Namen Gottes sagt Mt, daß es vorwiegend, wenn nicht ausschließlich Nichtjuden waren,[40] deren fromme Begeisterung er hier zum Ausdruck bringt. Solche waren aber weitaus die meisten Bewohner der Dekapolis (oben S. 364 ff.). Hier so wenig, wie 8, 28—34, hat Mt ausdrücklich hieran erinnert, weil seine Leser wußten, daß am Ostufer des Sees viel mehr Heiden als Juden wohnten. Daher wunderten sie sich nicht über die große Schweineherde 8, 30 und nicht über das hiesige *ἐδόξαζον τὸν θεὸν Ἰσραήλ*. Es wird nicht genau dieselbe Örtlichkeit hier wie dort gemeint sein, was Mt und Mr nicht unausgedrückt gelassen haben würden. Damals landete Jesus ganz nahe an einer Stadt, diesmal an einem unbewohnten Platz, von wo es weit bis zu menschlichen Wohnungen war (v. 32. 33). Die umständliche Schilderung v. 30—32, nicht zu vergleichen mit den kurzen Erinnerungen an die fortgesetzte Heiltätigkeit Jesu 8, 16; 9, 35 (10, 1. 8); 11, 2. 5; 12, 15; 14, 14. 35 (cf 4, 23 *ἐν τῷ λαῷ*), gibt die Vorstellung, daß Jesus zum ersten Mal dieses Gebiet betritt. Von weither strömen die Haufen zusammen (v. 32^{b} cf Mr 8, 3). Die Kranken, unter denen auch solche waren, die getragen werden mußten, werden von ihren Führern und Trägern zu den Füßen Jesu an den Boden gelegt. Man sieht, was man bis dahin nur gehört hat: Taubstumme reden, Krüppel gesunden, Lahme gehen, Blinde sehen. Drei Tage lang hat Jesus als Arzt zu tun (v. 32^{a}). Es scheint, daß auch die, deren Wünsche er erfüllt hatte, so lange in seiner Umgebung blieben,[41] um weitere Taten von ihm zu sehen. Von Lehrtätigkeit Jesu hören wir nichts. Nur das Erbarmen mit dem leiblichen Elend bewegt ihn. Dies veranlaßt auch eine zweite wunderbare Speisung v. 32—38 (= Mr 8, 1—9). Der äußere Vorgang unterscheidet sich von dem früheren fast nur durch die Zahlen. Der vorhandene Vorrat ist diesmal größer: 7 Brote statt 5 und wenige Fische, also doch wohl mehr als 2, wie damals. Dagegen sind der Gespeisten nur 4000 statt

---

[40] Nicht Mt 9, 33 ist zu vergleichen, sondern Ex 5, 1. 3 (für Pharao ist Jahve „der Gott Israels“ oder der „Hebräer“); 1 Reg 11, 9 (im Gegensatz zu den Göttern anderer Völker); 18, 36; 22, 54. Juden hätten nur dann einen Anlaß gehabt, den Gott Israels zu preisen, wenn es sich um Taten handelte, wodurch Gott sich zu Israel als seinem Volk im Gegensatz zu anderen Völkern bekannt hätte, was von den Heilungen vieler Kranken, deren Nationalität gar nicht ausdrücklich angegeben ist, offenbar nicht gilt. Im Unterschied von Lc 1, 68; AG 13, 17, den einzigen Stellen des NT's, wo Gott sonst so bezeichnet wird, ist der artikellose Genitiv *Ἰσραήλ* zu beachten cf Mt 2, 20. 21; 10, 6; 15, 24.

[41] Der Nomin. *ἡμέραι τρεῖς* (wozu nur D *εἰσὶν καί* zugesetzt, ℵ aber *ἡμέρας* cf auch Mr 8, 2) läßt sich aus dem interjektionellen Gebrauch solcher Zeitbestimmungen (Lc 9, 28; 13, 16; AG 5, 7) wohl einigermaßen erklären, aber nicht rechtfertigen cf Winer § 62, 2; Blaß § 33, 2.

5000, wozu Mt auch diesmal ausdrücklich bemerkt, daß die Weiber und Kinder nicht mitgezählt seien. Während damals die 12 Körbe mit Brocken den 12 Aposteln entsprachen, welche die Brote und Fische zu verteilen und die Brocken zu sammeln hatten, entspricht die Zahl der 7 Körbe, welche diesmal gefüllt werden, der Siebenzahl der anfangs vorhandenen Brote. Eine symbolische Bedeutung müßte entweder an allen diesen Zahlen (5000 : 4000; 5 : 7; 2 : x; 12 : 7) nachgewiesen werden, was offenbar nicht möglich ist, oder es ist gänzlich auf solche Deutung zu verzichten. Daß die Zahlen dennoch nicht bedeutungslos sind, zeigt die Gegenüberstellung der Zahlen in dem späteren Wort Jesu 16, 9f., und die Form, in welcher daran erinnert wird, insbesondere die Frage an die Jünger, wieviel Körbe sie in dem einen und dem andern Fall mit den Überbleibseln gefüllt haben. Die Jünger sollen die beiden so ähnlichen Erlebnisse zahlenmäßig vergleichen und daraus lernen, daß es dem Herrn gleich ist, durch viel oder wenig zu helfen (1 Sam 14, 6). Mit weniger vorhandenen Mitteln hat er das erste Mal mehr Hungrige gespeist und überdies noch einen größeren Überschuß erzielt als das zweite Mal. Das quantitativ größere Wunder geht dem geringeren zeitlich voran. Es fragt sich, ob Mt auch darin eine Idee ausgedrückt fand. Hat nach seiner Darstellung Jesus es bei der späteren Speisung zumeist mit Nichtjuden, bei der früheren mit Juden zu tun gehabt, so ergibt sich von selbst ein Kontrast zwischen der in heißem Kampf dem Herrn abgezwungenen Heilung des einen phönicischen Mädchens (15, 21—28) und den massenhaften Heilungen unter der gemischten Bevölkerung der Dekapolis (15, 29—31). Jene war ein vereinzelter Brocken, der von dem Tisch der Kinder des Hauses Israel herabfiel und der Heidin zufiel; hier hat Jesus, ohne nach Jude oder Heide zu fragen, mit vollen Händen das Verlangen aller Heilung suchenden Menschen befriedigt. Hier konnte er das tun; denn längst waren aus der Dekapolis ihm Kranke zugebracht worden 4, 25; er selbst war dorthin gekommen und hatte dort Heiden geheilt 8, 28—34. Sie wohnten im „Lande Israels“, und es bestand nicht wie in Phönicien die Gefahr, daß Jesus durch Taten der Barmherzigkeit an ihnen seinem nächsten Beruf entfremdet werde. Es waren diese auch keine Beeinträchtigung Israels; sie dienten vielmehr zur Verherrlichung des Gottes Israels v. 31. Auch die an die Heilungstaten sich anschließende Speisung im Vergleich mit der früheren, noch großartigeren lehrte durch ihre Zahlen wie durch die Zeitfolge der Ereignisse, daß Jesus seinem Volk das πρῶτον (Mr 7, 27) gewahrt wissen wollte. Eine Weissagung auf die Zukunft war gleichwohl, was hier 15, 29—38, wie das, was 2, 1—12; 8, 5—13; 15, 21—28 erzählt ist.

7. **Warnung der Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer 15, 39—16, 12.** Länger als 3 Tage läßt Jesus sich nicht in der Dekapolis festhalten (v. 32 cf etwa Jo 4, 40). Er verabschiedet das Volk und begibt sich zu Schiff[42]) mit den Jüngern in das Gebiet von Magadan,[43]) das wir nicht mehr nachweisen können, aber irgendwo am Westufer des Sees zu suchen haben s. oben S. 526. Hier wird nun zum zweiten Mal (cf 12, 38) von gegnerischer Seite das Ansinnen an ihn gestellt, durch ein Zeichen sich zu legitimiren. Daß diesmal Pharisäer und Sadducäer ein solches fordern, kennzeichnet die fortgeschrittene Entwicklung. Während es in früherer Zeit in Galiläa einheimische Phar. und abwechselnd mit ihnen oder im Verein mit ihnen dortige Schriftgelehrte gewesen waren, die ihm überall entgegentraten (9, 3. 11; 12, 1—14. 24. 38), sodann Phar. und Schriftgelehrte aus Jerusalem 15, 1, treten nun auch Vertreter des Priesteradels von Jerusalem (AG 5, 17) auf den Schauplatz. In steigendem Maße nehmen die regierenden Kreise der Hauptstadt Kenntnis von der Bewegung in Galiläa.[44]) Die einander meist

---

[42]) Zu dem sicher bezeugten Artikel bei *πλοῖον* s. oben zu 8, 23.

[43]) Mit א B D (dieser mit *τῆς* davor), Ss (מגדן), Sc (מגדון) Sh (מגדין) S¹ (מגדו), Lat von k bis Vulg, ist *Μαγαδαν*, nicht mit den übrigen *Μαγδαλα* (oder *-αν*) zu lesen. Mt gebraucht den Namen artikellos und indeklinabel wie Bethlehem, Nazareth, Jericho, Bethphage, Israel. Er hat nichts zu schaffen mit dem im NT nur in dem Beinamen einer Maria *ἡ Μαγδαληνή* (Mt 27, 56. 61) erhaltenen, in der talmud. Literatur öfter erwähnten, aram. Ortsnamen מַגְדְּלָא oder מִגְדְּלָא (= hebr. מִגְדָּל, Turm), welcher in dem heutigen *Medschdel* zwischen Tiberias und Kapernaum fortlebt cf Neubauer géogr. p. 216 ff; Robinson Pal. III, 529 ff. In diese Gegend war Jesus nach Mt 14, 34; Mr 6, 53 gekommen, wo sie aber anders benannt war. — Eusebius (Onom. ed. Lag. p. 282, 83 cf Hier. p. 141, 22) bemerkt zu *Μαγεδαν*, welches er bei Mt und Mr las: *καὶ ἔστι νῦν ἡ Μαγεδανὴ περὶ τὴν Γερασάν*. Das wäre mehrere Tagereisen vom See entfernt, im Südosten der Dekapolis, in welcher Jesus sich auch schon vor der Überfahrt befand, und zwar nach Mr 7, 31 mitten drin. Auch an das alte Megiddo in der Ebene Jesreel (מְגִדּוֹ, auch מְגִדּוֹן Sach 12, 11, LXX verschieden geschr. *Μαγεδω*, *-δων*, *-δδω*, *-δδων* *-δδωρ* cf Ap 16, 16 *Ἁρμαγεδών*), ist nicht zu denken, weil zu weit vom See entfernt, und weil der alte Name in so später Zeit nicht mehr nachzuweisen ist. — Mr 8, 10 hat dafür nach sicherer Bezeugung *τὰ μέρη Δαλμανουθά*, wenn auch früh aus Mt *Μαγαδαν*, *Μαγεδαν*, *Μαγδαλα* etc. dafür eingesetzt wurde s. Eus. vorhin; Ss „auf den Berg Magedan", wenn in Erinnerung an Ap 16, 16, dann nicht auf syr. Boden entstanden. Aber auch Dalmanutha ist unbekannt. Daß Mt und Mr bei sonst genauer Übereinstimmung zwei verschiedene Ortsnamen haben, zeugt dafür, daß keiner von beiden berühmt war.

[44]) Mr 8, 11 werden nur die Phar. genannt, aber 8, 15 wird vor dem Sauerteig der Phar. und dem Sauerteig des Herodes gewarnt, was auf Anwesenheit von Herodianern schließen läßt, welche Mr 3, 6 (nicht so Mt 12, 14) und dann wieder Mr 12, 13 (= Mt 22, 16) neben den Phar. als Feinde Jesu auftreten. Es können Sadducäer zugleich Herodianer gewesen sein. Es hat nichts unwahrscheinliches, daß z. B. das Geschlecht des alexandrinischen

befehdenden Parteien der Phar. und Sadd. fangen an, gegen Jesus zusammenzuwirken (cf Jo 7, 32, ein halbes Jahr vor dem Tode Jesu). Durch fünfmalige Wiederholung v. 1. 11. 12^a. 12^b wird diese Verbindung dem Leser eingeprägt und er dadurch auf 16, 21 vorbereitet. Im Unterschied von 12, 38 wird diesmal sofort die böse Absicht der Bitte durch πειράζοντες ausgedrückt und das geforderte Zeichen als ein solches vom Himmel her bezeichnet. Im Unterschied von den auf Erden geschehenden δυνάμεις Jesu, welche den Glaubenden σημεῖα waren, soll er sie ein vom Himmel herabkommendes oder auch am Himmel sichtbares auffälliges Phänomen sehen lassen cf Lc 21, 11; AG 2, 19. Die Antwort Jesu bestand nach den ältesten Zeugen nur aus den mit 12, 39 beinah gleichlautenden Worten γενεὰ—Ἰωνᾶ.[45] Was im Abendland ziemlich früh, später auch bei den Griechen und Syrern dieser kurzen Antwort vorangestellt wurde (v. 2. 3 ὀψίας — οὐ δύνασθε), weicht nach Zusammenhang, Inhalt und Form viel zu sehr von dem verwandten Wort Lc 12, 54—56 ab, als daß es als Interpolation von dorther angesehen werden könnte, ist aber andrerseits so sinnvoll und unanstößig, daß sich nicht verstehen ließe, warum es so früh in weitesten Kreisen ausgemerzt worden wäre, wenn es ursprünglich war. Es muß vielmehr aus einer guten alten Quelle als Erläuterung zu Mt 16, 1. 4 beigeschrieben und schon im 3. Jahrhundert in den Text mancher griech. Hss gekommen sein, so auch in diejenige, auf welcher die älteste lat. Übersetzung beruht. Das Wort an sich ist treffend und glaubwürdig, und auch seine Einfügung an dieser Stelle nicht unpassend. Der feuerrote Abendhimmel, aus dem man auf gutes Wetter am nächsten Tage schließt, und der feuerrote Schein, welchen der durch Nebel oder Wolken

---

Priesters Boëthos, des Vaters oder Großvaters der dritten Gemahlin des alten Herodes, welcher von Herodes zum Hohenpriester gemacht wurde, und aus dessen Familie sowohl Archelaus als Agrippa I Hohepriester wählten (cf Schürer, I, 407. 575; II, 217. 222), die auch in der jüdischen Tradition als ein Zweig der sadducäischen Partei betrachteten Boëthusier die beharrliche Gunst der fürstlichen Familie durch ebensolche Anhänglichkeit erwiderten.

[45] ℵ B V X Γ Ferrargr. (13. 124. 556), 157, Ss Sc, die meisten [griech.] Hss nach Hier. z. St., manche Hss von Kop (s. den Apparat der oxf. Ausg.) und vor allem Orig. z. St. Älteste Zeugen für v. 2. 3 sind C D, e a b ff^2 (k fehlt). Juv. Hil. Vulg, S^1. Durch Einschiebung von ὑποκριταί, welches in C D, a Vulg noch fehlt, vor τὸ μέν v. 3 sollte die Glosse der Umgebung noch mehr angepaßt werden. — Stammen die apokryphen Stücke Mr 16, 9—20 (oder richtiger 16, 14—18) und Jo 8, 1—11 wahrscheinlich aus Papias, so liegt die gleiche Annahme für Mt 16. 2. 3 nahe genug. Auf fremde Herkunft weist auch der Gebrauch von γινώσκειν c. inf. *scire*, *savoir*, schwerlich gemeingriechisch = gelernt haben, verstehen, können = יָדַע Jes 7, 15; 8, 4; 44, 18, im NT sonst nicht (AG 21, 37 ist nicht zu vergleichen), sondern stets durch εἰδέναι ausgedrückt (Mt 7, 11; Lc 11, 13; 12, 56; Phl 4, 12; 1 Th 4, 4; 1 Tm 3, 5; Jk 4, 17; 2 Pt 2, 9).

verdunkelte Himmel am Morgen zeigt und welchen die Leute als Vorzeichen bösen Wetters ansehen, sind Zeichen am Himmel, freilich in anderem Sinn als die Gegner ein Zeichen vom Himmel begehrt hatten. Der Sicherheit solcher Wetterprophezeiungen (cf Lc 12, 54 *καὶ γίνεται οὕτως*) und dem darin sich kundgebenden Interesse an den vergleichsweise unwichtigen Witterungsverhältnissen stellt Jesus zur Beschämung der Gegner ihre Unfähigkeit, die Zeichen der Zeiten zu unterscheiden, gegenüber. In diesem allgemeinen Urteil ist das besondere enthalten, daß sie die Zeichen der jetzt angebrochenen Epoche nicht zu würdigen wissen und daraus den Charakter dieser Epoche nicht zu erkennen vermögen.[46]) Auf jenem niederen Gebiet sind sie so hellsehend wie Propheten, auf dem höheren Gebiet sind sie so blind, daß sie die Zeichen des bereits angebrochenen *καιρός* nicht erkennen, nicht als *σημεῖα* gelten lassen. Es sind eben die, auf welche Jesus den zweifelnden Johannes und das Volk 11, 4—14 hingewiesen hatte. Wenn somit das Apokryphon v. 2—3 eine gute Glosse zu v. 1. 4 ist, so entspricht es doch dem Stadium der Entwicklung, zu welchem Mt seine Leser geführt hat, viel besser, daß Jesus die Gegner diesmal noch kürzer wie 15, 3—9 abfertigt, nämlich mit demselben Rätselwort vom Zeichen des Jonas, welches er 12, 39 ff. in breiterer Ausführung auf die wesentlich gleiche Forderung zur Antwort gegeben hatte.[47]) Auf eine Disputation mit den Versuchern läßt er sich nicht ein. Kaum eine Antwort auf ihre Frage kann man das in dritter Person über sie und über das ganze Geschlecht gesprochene Urteil nennen cf Mr 8, 12. Er wendet ihnen den Rücken und verläßt den Ort. Wohin er sich begeben, entnehmen wir dem v. 5. Erinnert man sich, daß *ἔρχεσθαι* nicht bloß kommen, sondern auch gehen und somit *ἔρχεσθαι εἰς τὸ πέραν* hinüberfahren heißt,[48]) und daß der griech. Mt häufig durch Anwendung von Participialkonstruktionen beim Übergang zu neuen Stücken der Erzählung eine gewisse Undeutlichkeit bewirkt hat, so findet man den Sinn, welchen die Sache erfordert.[49] Jesus verläßt mit seinen Jüngern sofort wieder das Westufer, und beim Antritt der Überfahrt an die gegenüberliegende Seite des Sees vergessen die Jünger, Brote als Wegzehrung mit ins Schiff zu nehmen. Das Schiff muß nach der Folge der Erzählung bereits vom Ufer gestoßen sein, als das Wort Jesu v. 6, wodurch die Jünger an ihr Versäumnis erinnert werden, gesprochen wurde. Andrerseits muß das Schiff noch ganz nahe am Ufer gewesen sein; denn das Mißverständnis der Jünger erklärt sich nur daraus, daß sie meinen, sie sollen nachträglich Brot anschaffen, also noch einmal zu diesem Zweck ans Land gehen, dabei aber vor dem gesäuerten Brot der Phar. und Sadd., die Jesus dort gelassen hatte, sich in acht nehmen d. h. diesen kein Brot abkaufen oder sie nicht fragen, wo man in der Nähe Brot kaufen könne. Da ein so sonderbares Mißverständnis nicht ohne gegenseitige Mitteilung in einem größeren Kreis sich verbreiten kann, so wird *διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς λέγοντες* auch nicht sagen wollen, daß die Jünger diesen Gedanken im Herzen bewegten, sondern daß sie ihn gesprächsweise, vielleicht halblaut, mit einander erwogen.[50] Da

---

[46]) Cf Lc 12, 56 *τὸν δὲ καιρὸν τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε.* — Wie überall ist *καιρός* im Unterschied von *χρόνος* (Zeitlauf, Periode) der Zeitpunkt, die durch ihre Eigenart aus dem Zeitlauf sich heraushebende Epoche, die rechte Zeit für etwas cf Mt 8, 29; 13, 30; 21, 34; 26, 18; Mr 1, 15; Jo 7, 6—8, auch die Zusammenstellung mit *χρόνοι* AG 1, 7; 1 Th 5, 1. — Zu *σημεῖον* c. gen. = Zeichen von etwas cf Mt 24, 3. 30; 2 Kr 12, 12. — Im Begriff des Wortes (oben S. 467 A 2) liegt nicht die Übernatürlichkeit (*τέρατα*) oder die Erhabenheit über die gewöhnliche Menschenkraft (*δυνάμεις*). Daher konnten die natürlichen Erscheinungen, aus welchen das Wetter prognosticirt wird, mit dem *σημεῖον*, welches die Gegner forderten, und den *σημεῖα τοῦ καιροῦ τούτου*, d. h. den *ἔργα τοῦ Χριστοῦ* 11, 2 zusammengestellt werden.

[47]) Mt trägt hier wie sonst kein Bedenken, Jesus dasselbe mehrmals bei verschiedenen Gelegenheiten sagen zu lassen z. B. 9, 13 = 12, 7; 5, 29 f. = 18, 8 f. cf Jo 7, 34 = 8, 21 = 13, 33.

[48]) Mt 5, 24; 14, 33 (v. l.); 16, 24; 19, 1; Jo 6, 17 s. oben S. 522 A 32. Für part. aor. zur Bezeichnung einer mit der Haupthandlung zeitlich oder auch sachlich zusammenfallenden Handlung cf Winer § 45, 1; Blaß § 58, 4.

---

[49] Sprachlich möglich wäre zu übersetzen: „und als die Jünger auf die andere Seite des Sees gekommen waren, vergaßen sie“ etc. und dies so zu verstehen, daß Jesus, neben welchem 15, 39 die Jünger nicht genannt waren, zunächst allein in das Gebiet von Magadan gekommen sei, und daß die Jünger, neben welchen Jesus 16, 5 nicht eigens genannt ist, ihm später dahin gefolgt seien. Um diese Auffassung zu verteidigen, mußte Fritzsche wie schon Beza *ἐπελάθοντο* umdeuten: „da merkten sie, daß sie vergessen hatten“. Wenn das sprachlich erlaubt wäre, ergäbe sich ein sachlich unannehmbarer Sinn. Nach der Ankunft an dem stark bevölkerten Westufer, wo überall Brot zu kaufen war, brauchte ihnen das frühere Vergessen keine Sorge mehr zu machen. Warum Jesus die Jünger am Ostufer zurückgelassen und sich allein mit Ruder oder Segel auf dem einzigen Schiff, das ihm und seinen Jüngern zur Verfügung stand (*τὸ πλοῖον* 15, 39), an das Westufer befördert haben sollte, wäre nicht zu ersinnen (ganz anders in dem umgekehrten Fall 14, 22 ff.), und ein Grund zu dieser Annahme läßt sich aus der Nichterwähnung der Jünger 15, 39 nicht herleiten cf 14, 13; 15, 21, 29, aber auch nicht aus der Nichterwähnung Jesu 16, 5. Letzteres geschieht nur darum, weil zunächst von den Jüngern etwas berichtet werden soll, ebenso wie umgekehrt 15, 39—16, 4 von Jesus etwas zu berichten war. Der Anschluß an das Vorige durch *καί* 16, 5 läßt das *ἔρχεσθαι εἰς τὸ πέραν* als Fortsetzung des *ἀπελθεῖν* v. 4 erkennen. Deutlicher, aber auch keineswegs formvollendet ist die Darstellung Mr 8, 13 f. Die Vergleichung der ganzen dortigen Erzählung mit Mt zeigt, daß Mr selbständig unterrichtet ist. Warum aber Mt, wenn jene ihm vorlag, z. B. das eine Brot im Schiff Mr 8, 14 gestrichen haben sollte, wäre unerklärlich. Eine Erzählung, welche die Apostel so sehr bloßstellt wie diese, sieht nicht darnach aus, eine in der Gemeinde entstandene Legende zu sein. Sie konnte aber überhaupt nicht entstehen, wenn nicht die doppelte Wunderspeisung geschichtlich feststand.

[50] Cf Mr 8, 16 *διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους*, mit ℵBD ohne *λέγοντες* dahinter, was entbehrlich ist, da *διαλογίζεσθαι* auch klass. ziemlich =

Jesus dies bemerkt, spricht er in einem Unmut, welchen die rasch auf einander folgenden Fragen v. 8ᵇ—11ᵃ widerspiegeln, eine Rüge aus nicht sowohl über das Mißverständnis selbst, als über die Voraussetzung desselben, daß nämlich die Jünger meinen, er habe in der Sorge, auf der Seefahrt Hunger leiden zu müssen, sie an die Anschaffung von Proviant mahnen wollen. Der Kleinglaube, der sich darin kundgibt (cf 6, 30; 14, 31) und angesichts der beiden wunderbaren Speisungen besonders tadelnswert erscheint, ist die Ursache ihres lächerlichen Mißverständnisses und des darin zu Tage tretenden Mangels an Verständnis für die Gedanken und Reden Jesu überhaupt. Diesen allgemeinen Sinn hat das objektlose *οὔπω νοεῖτε* v. 9 im Unterschied von dem auf das einzelne Mißverständnis bezüglichen *πῶς οὐ νοεῖτε ὅτι κτλ.* v. 11 cf 15, 16 und 17. Nach so entschiedener Abweisung des letzteren konnte Jesus seine Warnung buchstäblich wiederholen in der sicheren Erwartung, daß die Jünger sie nun richtig verstehen würden v. 11ᵇ, und der Erzähler versichert v. 12, daß er sich nicht darin getäuscht habe. Nun endlich verstehen die Jünger, daß Jesus ein Gleichnis gebraucht und vor der Lehre der Phar. und Sadd. sie gewarnt habe.[51] Einen Sauerteig hat er die ganze Denkart der Phar. und Sadd. genannt, weil sie in Form der officiell geltenden Lehre (cf 15, 3—9) ansteckend auf das ganze Volk wirkte. Auch die Jünger müssen sich dieser verderblichen Einwirkung noch mehr als bisher entziehen (cf 15, 10—20), wenn sie zum vollen Verständnis ihres Meisters gelangen wollen. Langsam schreitet die Erziehung der Jünger zu selbständiger Erkenntnis fort, aber sie schreitet fort.

8. Das Bekenntnis des Petrus und die Ankündigung des Leidens 16, 13—28. An welchem Punkt des Seeufers die von Magadan aus unternommene Überfahrt geendigt habe, sagt Mt nicht. Da er aber v. 13 von der Ankunft im Gebiet von Cäsarea Philippi,[52] also im höchsten Norden des hl. Landes berichtet, so

---

διαλέγεσθαι gebraucht wird cf Mr 9, 33 u. 34. Mt gebraucht v. 7. 8 wie 21, 38 *ἐν ἑαυτοῖς* im Sinn von „untereinander“. Der Fall 9, 3 ist nicht der gleiche s. oben S. 369 A 46; S. 451 A 66; S. 455 A 73.

[51] Der umständliche und angesichts des zweimal (v. 6. 11) gegebenen Wortlauts der Warnung Jesu auffällige Ausdruck in dem verneinenden Satz v. 11ᵃ *ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φ. καὶ Σ.* (so ℵ*Sc) reizte zu Änderungen. Die Tilgung von *τῶν Φ. κ. Σ.* hinter *τῆς ζύμης* in D, a b ff², Ss war eine stilistische Verbesserung, in e (cf Orig. z. St.) noch gesteigert durch die den logischen Widerspruch beseitigende Substitution von *τῶν ἄρτων* für *τῆς ζύμης*. Herrschend wurde eine Kombination dieser beiden LA en *ἀπὸ τῆς ζύμης* + *τῶν ἄρτων* (B L) oder + *τοῦ ἄρτου* (C E etc.), beides ohne *τ. Φ. κ. Σ.*

[52] Caesarea im Unterschied von dem bedeutenderen Cäsarea (Stratonsturm) am Meere, der Residenz der römischen Prokuratoren, nach dem Gründer der Stadt, dem Tetrarchen Philippus, *ἡ Φιλίππου* genannt, im Quellgebiet des Jordan, bei dem *Πάνειον*, einem Heiligtum des Gottes Pan, und der darnach genannten älteren Stadt *Πανεάς*, heute *Banjas* schon unter

ist wahrscheinlich, was Mr 8, 22 bestätigt, daß Jesus am Nordufer des Sees, in der Nähe der Einmündung des Jordan gelandet und von dort nordwärts zu den Quellen des Jordan gewandert ist. Er fährt fort, sich dem Andrang des Volks und den Angriffen der Gegner durch beständigen Ortswechsel und Vermeidung des Schauplatzes seiner früheren Wirksamkeit zu entziehen. Von Berührung mit Fremden verlautet bis 17, 14 nichts. Die Frage an die Jünger v. 13, für wen die Leute ihn erklären, in welchen Namen oder Titel das Volk sein Urteil über ihn zusammenfasse,[53] dient nur zur Vorbereitung der Frage, wofür die Jünger ihn halten v. 15. In bewußtem Gegensatz zu den verworrenen Urteilen der Menge, von welcher sich zu unterscheiden Jesus sie längst angeleitet hat, sollen sie den Ertrag aller ihnen zu teil gewordenen Unterweisungen und Erfahrungen in ein Bekenntnis zusammenfassen. In der Herzählung der verschiedenen Urteile über Jesus steht die Meinung des Herodes und seiner Höflinge voran cf 14, 1 f. Daß andere ihn für Elias hielten, war möglich, weil die Erkenntnis, daß vielmehr in Johannes die Weissagung Mal 3 ihre Erfüllung gefunden habe, keineswegs allgemein verbreitet war cf 11, 14. Die nur von Mt daneben erwähnte Meinung, daß Jesus Jeremia sei, mag an die um die Gestalt dieses Propheten gewobenen Sagen angeknüpft haben,[54] ist aber doch ein wahrer

---

Herodes d. Gr. zum jüdischen Gebiet geschlagen Jos. ant. XV, 10, 2, gehörte zur Tetrarchie des Philippus, der die Stadt neu anlegte und *Καισάρεια* nannte ant. XVIII, 2, 1. Stadt und Umgegend waren überwiegend von Heiden bewohnt Jos. vita 11 cf bell III, 9, 7; VII, 3, 1. — Nach Mr 8, 27 (*τὰς κώμας* = Mt *τὰ μέρη*) scheint Jesus die Stadt gemieden zu haben.

[53] Da bei den Synopt. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nie als Apposition zum Personalpronomen vorkommt (auch Jo. 3, 13; 8, 40 lassen sich nur entfernt vergleichen), sondern überall dieses vertritt, so wird *μέ* hinter *τίνα* v. 13 als Einmischung aus Mr 8, 27; Lc 9, 18, wo nur dieses Objekt zu lesen ist, zu streichen sein. Auch würde dadurch die Selbstbezeichnung als Menschensohn einen Nachdruck erhalten, welcher in der Antwort schwerlich hätte unberücksichtigt bleiben können. Daß nach der Meinung des Mt der Name „der Menschensohn“ sich zum Messiastitel neutral verhält, liegt auf der Hand s. oben S. 350 ff. Der Ausdruck war hier ebenso am Platz wie 11, 19; 12, 32. Den kürzeren Text haben ℵB, wenige Lat (c Vulg, Hier. z. St. ausdrücklich, nicht eabff^{2}) Kop, Sh, Orig. griech. u. lat, wahrscheinlich Tatian cf Hamlyn Hill, Dissert. on the gospel comm. of Ephraem p. 98. Den interpolirten Text geben schon SsSc frei wieder: „Was sagen über mich die Leute, wer nämlich sei der Menschensohn.“

[54] Cf schon 2 Makk 2, 1—9; 15, 12—16: Traum des Judas Makk., in welchem der ihm erschienene Hohepriester Onias einen gleichfalls erschienenen ehrwürdigen Greis mit den Worten vorstellt: *ὁ φιλάδελφος οὗτός ἐστιν ὁ πολλὰ προσευχόμενος περὶ τοῦ λαοῦ καὶ τῆς ἁγίας πόλεως, Ἱερεμίας ὁ τοῦ θεοῦ προφήτης,* womit jedoch keineswegs, wie Weber S. 354 meint, gesagt ist, daß Jeremia der eine große Prophet sei, dessen Kommen erwartet wurde (Jo 1, 21. 25; 6, 14; 7, 40). Daß der wiederkommende Jeremia zu den Vorläufern des Messias gehöre, und daß sein Lebensausgang ähnlich wie der des Elia ein wunderbarer gewesen sei (so Victorin. Petav. zu Ap

Ausdruck der lebendigen Empfindung, daß der seines Volks sich erbarmende und über dessen verschuldetes Unglück klagende Jesus hierin keinem anderen Propheten so sehr wie diesem gleiche. Die Unsicherheit aller dieser Urteile veranschaulicht das letzte, wonach manche sich damit begnügten, irgend einen der Propheten, selbstverständlich der aus dem AT bekannten Propheten der Vorzeit (Lc 9, 19) in ihm wiederzuerkennen, wobei unklar geblieben sein mag, ob eine Auferstehung von den Toten (Mt 14, 2) die unerläßliche Voraussetzung bilde. Es könnte auffallen, daß unter den Volksmeinungen nicht auch die genannt wird, welche in Jesus den Messias erkannte oder vermutete cf 12, 23; Jo 7, 26—42; 9, 22 und die Anrufungen Mt 9, 27; 15, 22; 20, 30. Aber die, welche sie mit Überzeugung aussprachen, gehörten nicht mehr zu den Leuten, von welchen die Jünger sich unterscheiden und über deren Ansichten sie berichten sollten (Mt, Mr *οἱ ἄνθρωποι* = Lc *οἱ ὄχλοι*), sondern gehörten zur Jüngerschaft Jesu, wenn auch nicht zu seinem ständigen Gefolge cf Lc 9, 49 f., welches um diese Zeit auf die Zwölf beschränkt war (s. oben S. 508 f. cf Jo 6, 66 f.). An der Antwort auf die erste Frage wird mehr als einer der Apostel durch einen Beitrag sich beteiligt haben. Auf die gleichfalls an sie alle und zwar vermöge der Voranstellung des *ὑμεῖς δέ* an sie im Gegensatz zu den Nichtjüngern gerichtete Frage v. 15 antwortet der eine Petrus v. 16. Die Größe des Moments spiegelt sich in der gehobenen Sprache. Einen feierlichen Eindruck macht schon dies, daß Pt hier mit seinen beiden Namen genannt wird,55) welche Jesus in seiner Antwort in bedeutsamen Gegensatz zu einander stellt. Daß das Bekenntnis: „Du bist der Christ“ nicht Wiederholung einer eingelernten Formel ist, zeigt der Zusatz *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*. Wenn *ὁ. υ. τ. θ.* ein Synonymon zu *ὁ Χριστός* wäre (s. dagegen oben S. 148 f.), so wäre dies ein leeres Wortgeklingel und insbesondere die Benennung Gottes als des lebendigen unverständlich. Aber aus Anlaß eines Erlebnisses, dessen Mittelpunkt derselbe Pt war, hatten die Apostel schon 14, 33 bekannt, daß Jesus in der Tat nicht weniger als ein Gottessohn sei. Das war eine unwillkürliche Äußerung des überwältigenden Eindrucks der

---

11, 3 ff. ed. Haußleiter p. 98, 10—17 als allgemeine Tradition der *veteres nostri*), ist m. W. bisher weder aus den mit Jeremia zusammenhängenden Apokryphen, noch aus der rabbinischen Literatur nachgewiesen, aber auch aus unserer Stelle nicht zu schließen. Man konnte ja auch Erweckung eines Gestorbenen vom Tode annehmen cf Mt 14, 2; Lc 9, 19. Auch aus IV Esra 2, 18, wo Jeremia mit Jesaja zusammengestellt wird, ist nichts zu schließen.

55) Bei Mt sonst stets nur *Πέτρος* 8, 14; 14, 28 f.; 15, 15 etc., nur im Munde Jesu 16, 17; 17, 25 *Σίμων*, und wo es sich um die erste Einführung und die genaue Kennzeichnung im Unterschied von anderen Trägern des Namens Simon handelt 4, 18; 10, 2 (cf 10, 4) *Σ. ὁ λεγόμενος Π.*

alles menschliche Maß überschreitenden Macht über die Elemente und die eigene leibliche Natur, welche Jesus soeben bewiesen hatte. Es war ein instinktiver Rückschluß von dem erlebten Wunder auf die Person, die es gewirkt hatte. Sie muß ein Wesen höherer Ordnung sein. Auf die Frage, ob Jesus der Messias sei, hatte jenes Bekenntnis keine unmittelbare Beziehung. Diesmal aber sagt Pt mehr. Er nennt Jesum den Sohn Gottes, also den einzigen, den es gibt; und indem er den Gott, dessen Sohn Jesus in einzigartigem Sinn ist, den Lebendigen nennt, spricht er aus, daß Gott sich an und durch Jesus als den Lebendigen erzeigt habe, und zwar so, daß Jesus dadurch als der Sohn Gottes gekennzeichnet sei.[56]) Durch diesen zweiten Teil seines Bekenntnisses erreicht Pt die Höhe des Selbstzeugnisses Jesu 11, 25—27, an welches die Antwort Jesu v. 17 jeden nicht ganz vergeßlichen Leser des Mtev erinnert. Indem aber Pt die Benennung Jesu als Sohn des lebendigen Gottes zu dem Messiastitel hinzufügt, sagt er auch, daß die feste Überzeugung, welche die Jünger vor der Masse des Volkes voraus haben, daß nämlich Jesus der Messias sei, auf der Erfahrung der Gottessohnschaft Jesu beruhe, welche sie gemacht haben. Weil sie den lebendigen und lebendigmachenden Gott im Verkehr mit Jesus erfahrungsmäßig erkannt haben (s. oben S. 150. 442. 514), steht ihnen fest, daß Jesus der Christ ist. Die Meinung, daß Pt in einem Moment der Inspiration jetzt zum ersten Mal zu der Erkenntnis sich aufgeschwungen habe, welche er hier ausspricht, ist zwar alt,[57]) aber mit der Darstellung nicht nur des Mt, sondern aller Evv unverträglich. Erstens hat Jesus den Jüngern v. 15 nicht ein Rätsel aufgegeben, dessen Lösung der Klügste oder Schnellste von ihnen aussprechen soll, sondern hat sie insgesamt aufgefordert, die ihnen im Unterschied von der Volksmasse innewohnende und natürlich auch längst in der einen oder andern Form von ihnen geäußerte Erkenntnis seiner Person in ein kurzes Wort des Bekenntnisses zu fassen, wie sie es mit den verworrenen Vorstellungen des Volks getan hatten. Er fragt nicht: wie wollt oder werdet ihr mich nennen? sondern „für wen oder was haltet ihr mich, was sagt ihr von mir“? Als Antwort auf diese Frage ist auch das Bekenntnis des Pt ein Ausdruck der gemeinsamen Erkenntnis, welche die Apostel bisher gewonnen haben (cf Jo 6, 67—69). Zweitens versteht sich von selbst, daß die Apostel, an welche die Bergpredigt gerichtet werden konnte, welche es angehört hatten, wie Jesus ohne Widerspruch sich als Davidssohn anrufen ließ (9, 27; 15, 22 cf 12, 23), und welche gehört oder erfahren hatten, wie er dem Täufer 11, 4—6 geantwortet und daraufhin das Volk belehrt hatte 11, 7—15, keiner neuen Entdeckung oder plötzlichen Inspiration bedurften, um zu erkennen, daß Jesus der Messias sei. Und doch war es ebenso wichtig wie richtig, daß Pt seine und seiner Mitjünger Erkenntnis in die kurze, längst auf den Gassen zu hörende Form faßte: „Jesus ist der Christ“. Denn dieser Titel deckte das ganze Berufswerk Jesu. Es ist das Bekenntnis der Gemeinde Jesu geworden und geblieben AG 9, 22; 17, 3; 18, 28; Jo 20, 31. Aber noch wichtiger war, daß und wie diese Überzeugung in den Aposteln sich befestigt hatte: durch den vom Anfang ihrer Berührung mit Jesus an wirksamen und durch immer neue Erfahrung bewährten Eindruck seiner übermenschlichen Person. Dafür hat Pt im entscheidenden Augenblick den treffenden Ausdruck gefunden. Darum preist Jesus ihn selig, ohne damit in Frage zu stellen, daß Pt, wie es v. 15 gefordert war, im Namen aller Apostel geredet habe, und ohne irgend einen, der zu gleicher Erkenntnis gelangt war, von der Seligpreisung auszuschließen. Um seines Bekenntnisses willen ist er glücklich zu preisen, weil nicht Fleisch und Blut, d. h. nicht ein Mensch, wie die Menschen eben sind,[58]) also weder er selbst durch erfolgreiches Nachdenken, noch ein anderer Mensch durch Belehrung ihm das, was er ausgesprochen, enthüllt hat, sondern der Vater Jesu, der im Himmel ist. Durch *ἀπεκάλυψεν* ist das unausgesprochene, aus dem Vorigen zu ergänzende Objekt als ein dem Menschen zunächst verhülltes Geheimnis bezeichnet. Ein solches enthält nicht der Satz an sich, daß Jesus der Christ sei, sondern dieser Satz erst in Verbindung mit dem, was Pt hinzugefügt hat, daß Jesus und er allein der Sohn Gottes ist, an welchem und durch welchen Gott sich als den lebendigen erwiesen hat und erweist. Es ist dasselbe Geheimnis, von welchem Jesus 11, 27 gesagt hatte, daß kein Mensch von sich aus, sondern nur der Vater es erkenne und anderen offenbaren könne. Jesus selbst, als der Sohn, Jesus in seinem einzigartigen Verhältnis zu Gott als seinem Vater ist dieses Geheimnis. Erst die von dem Vater Jesu verliehene und durch persönliche Erfahrung im Verkehr mit Jesus vermittelte Erkenntnis dieses Geheimnisses verbürgt auch den rechten Inhalt und die unerschütterliche Festigkeit des Bekenntnisses, daß er und kein anderer der Christ sei. An das, was der glücklich zu preisende Bekenner von Haus aus ist und von sich aus als ein Mensch von Fleisch und Blut zu erkennen und überhaupt zu leisten vermöchte, erinnert ihn die, abgesehen von Jo 21, 15—17 cf 1, 42 im NT beispiellose, dort aber ebenso veranlaßte Anrede mit dem Namen, den er von Haus aus trug, und dem Namen seines irdischen Vaters. Die Form, in welcher der letztere nach allen Hss und Versionen bei Mt überliefert ist, *Βαϱιωνα* oder *βαϱ Ιωνα*, weist insofern, als *βαϱ* (= Sohn) unübersetzt bleibt cf Mr 10, 46, auf das aram. Original zurück, steht aber mit der Überlieferung sowohl des 4. Ev als des HE in Widerspruch, sofern nach diesen beiden der Vater des Pt Johannes, hebr. יוֹחָנָן hieß,[59] wohingegen die Form bei Mt den ganz anderen Namen יוֹנָה voraussetzt.[60] Da diese beiden Namen etymologisch nichts mit einander gemein haben, so wird auch schwerlich eine zwiespältige geschichtliche Überlieferung vorliegen, sondern es wird hier wieder, wie an mehreren Stellen der Stammtafel, der griech. Übersetzer zwei Namen ähnlichen Lautes, insbesondere gleichen Anlauts mit einander verwechselt haben s. oben S. 60. 62. Dem Doppelnamen, welcher andeutet, was der Apostel von Geburt und Natur ist, stellt Jesus den andern Namen gegenüber, den er gleichfalls führt, und zwar so, daß Jesus in Vergeltung des Bekenntnisses des Simon zu ihm sich zu ihm als dem Petrus bekennt. „Und auch ich meinerseits sage dir, daß du Petrus bist.“[61]

---

[56]) Im Gegensatz zu den toten und stummen Abgöttern und Götzen wird Gott der Lebendige genannt als der Agirende und Reagirende Jes 37, 4. 17; AG 14, 15; 1 Th 1, 9; 2 Kr 6, 16, daher zur Erinnerung an sein nicht ausbleibendes Gericht Hb 10, 31; Ap 15, 7 (so auch in Schwurformeln Mt 25, 63; Ap 10, 6 cf oben S. 244 A 15), aber auch an seine belebende, beseligende, beschützende Wirkung auf die Frommen und seine Gemeinde Ps 42, 3; 84, 3; 2 Kr 3, 3; 1 Tm 3, 15; 6, 17 (?); Hb 12, 22; Ap 7, 2. Daher der sonderbare transitive Gebrauch von *ζῆσαι* = חַיֵּה Ps 119, 25. 37. 50; weniger deutlich Ez 3, 18; 13, 22 (= Hiphil). Daß der lebendige Gott auch der Leben mitteilende ist, zeigt sich vor allem an seinen Söhnen Hosea 2, 1 (Rm 9, 26), und am allermeisten an dem Sohn Gottes schlechthin Jo 6, 57; 5, 26. Die nur durch D bezeugte LA *σώζοντος* statt *ζῶντος* Mt 16, 16 ist nicht sinnlos; denn im Aram. und Syr. bedeutet das Afel des Stammes nicht nur *ζωοποιεῖν*, sondern auch *σώζειν* z. B. Ss Mr 15, 31 und das davon gebildete מַחְיָנָא *σωτήρ* Sc Jo 4, 42.

[57]) Sehr stark spricht dies der pseudoclementinische Petrus hom. 17, 18 aus; auch in der epist. Clem. ad Jac. 1 *ὁ τῶν ἀποστόλων πρῶτος, ᾧ πρώτῳ ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν ἀπεκάλυψεν.* Doch ist hier und besonders hom. 17, 18 noch richtig erkannt, daß nicht in dem „Du bist der Christ“, sondern in dem „der Sohn des lebendigen Gottes“ das dem Pt enthüllte Geheimnis ausgesprochen sei.

---

[58]) בָּשָׂר וָדָם noch nicht im AT, aber sehr häufig in der jüd. Literatur, auch abgekürzt "ב״ור", sterblicher Mensch, sowohl kollektiv als vom Individuum z. B. Tos. Berach. 7, 18; Baba kama 7, 4 (p. 16, 25; 358, 2) „ein König (der) Fleisch und Blut (ist“). Cf 1 Kr 15, 50; Eph 6, 12; Gl 1, 16.

---

[59] Über den Text von Jo 1, 42; 21, 15—17 s. dort. Auch für das HE ist diese Form doppelt bezeugt, durch eine griech. Glosse zu Mt 16, 17 und durch ein Frg. bei Orig. lat. zu Mt 19, 16ff.; GK II, 693f. Frg. 8 u. 10. Hier. z. St. wagt die Meinung derer, welche „einfach“ annahmen, daß der Vater des Pt Johannes geheißen, und daß Bar-Jona ein Schreibfehler sei, weder zu bestreiten noch sich anzueignen.

[60] Jona 1, 1ff.; 2 Reg 14, 25, LXX *Ιωνας*, gen *Ιωνα* (so richtig Mt 12, 39. 41; 16, 4. 17), acc. *Ιωναν*. Eine gewisse Entschuldigung findet das Versehen des griech. Mt darin, daß auch die Hss der LXX den Namen יוחנן sehr mannigfaltig transskribiren: neben *Ιωαναν*, *Ιωανναν*, *Ιωανας*, *Ιωανης*, *Ιωαννης*, *Ιωαν* vereinzelt auch *Ιωναν*, *Ιωνας* (cod. B 1 Chr 26, 3), *Ιωνα* (nom. Cod. B 2 Reg 25, 23) s. Redpath, Suppl. unter allen diesen Formen. Die syr. Form dieses Namens (Pesch. im Buch Jona, Ss Mt 12, 39; 16, 4) יונן mag zu der Verwirrung beigetragen haben.

[61] Zu *καὶ — δέ* (in Sc, e Vulg, ohne Berücksichtigung des *δέ*) cf Mt 10, 18; Jo 6, 51; 15, 27; 1 Jo 1, 3; Blaß § 77, 12 a. E.

Ausdrücklicher konnte die Meinung nicht ausgeschlossen werden, daß der zweite Name den natürlichen Charakter des Mannes bildlich als einen sonderlich festen bezeichnen solle. Dazu bildet der neue Name vielmehr einen ausschließenden Gegensatz. Dazu kommt, daß Pt nach aller Tradition des NT's mit Einschluß des Mt vielmehr von sehr leicht erregbarem Temperament war und auch in der Folgezeit sich durchaus nicht als einen Charakter von unbeugsamer Festigkeit bewiesen hat. Noch an demselben Tage, eine Woche vor der Verklärung auf dem Berge (17, 1), trat der alte Mensch, welchen der Name Simon Bar-Jochanan bezeichnet, so deutlich zu Tage, daß Jesus ihn schonungslos in seine Schranken zurückweisen mußte 16, 23. Das Vertrauen Jesu auf den Sieg des neuen Menschen in ihm gründet sich auf seinen himmlischen Vater, welcher ihm die zukünftige Bewährung dieses Apostels enthüllt hat (Jo 6, 70f.; 13, 18 cf 2, 24f.). Der neue Name, in welchem Jesus diesem Vertrauen Ausdruck gab, war ebensowenig wie *ὁ Χριστὸς κτλ.* v. 16 ein in diesem Moment zum ersten Mal dem Angeredeten verliehener Name, sondern bestätigende Anerkennung eines Namens, welchen er bereits trägt. Daß Jesus ihm denselben in einem viel früheren Zeitpunkt, allerspätestens bei der Apostelwahl gegeben, wissen wir aus Mr 3, 16; Lc 6, 14; Jo 1, 42, und Mt bestätigt dies dadurch, daß er sich jeder für solche Namengebung üblichen Ausdrucksweise enthält (cf Gen 17, 5. 15; 32, 29; Mt 1, 21. 25; 2, 23; Lc 1, 13. 31f. 59—63. 67; 2, 21; AG 4, 30) und Jesus nur sagen läßt, daß Pt das sei, was dieser sein zweiter Name besagt. Das aram. כֵּיפָּא Fels, Stein, welches Jo 1, 42 ebenso wie hier durch den griechischen Übersetzer des Mt und oftmals bei Pl in der Form *Κηφας* als Original von *Πέτρος* erhalten ist,62) scheint vor Christus ebensowenig wie seine griech. Übersetzung *Πέτρος* als Eigenname gebraucht worden zu sein.63) Ist der Name von Jesus neugeschaffen worden, so

---

62) Hebr. כֵּף, im AT nur plur. כֵּפִים, junghebr. auch fem. כֵּיפָּה; syr. כאפא fem., Sh Mt 16, 16 פטרוס für *Πέτρος*, כיפא für *πέτρα*. Die aram. Form hat Pl mit Rücksicht auf Judenchristen aus Palästina gebraucht 1 Kr 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5; Gl 1, 18; 2, 9. 11. 14, daneben *Πέτρος* Gl 2, 7. 8 (s. Bd IX². 68 A 84) wie Pt selbst (1 Pt 1, 1; 2 Pt 1, 1), die Evv und AG, cf oben S. 171 A 12.

63) Jos. ant. XVIII, 6, 3 ist *Πέτρος* gering bezeugte Variante für *Πρῶτος*. Der älteste Zeuge für *Πέτρος* als heidnischen Eigennamen scheint Phlegon zu sein, der in seiner Liste langlebiger Leute (Rer. nat. script. ed. Keller, 1877 p. 89, 19) einen 114jährigen *Λούκιος Πέτρος πόλεως Κορνηλίας* (*Forum Cornelii*, jetzt Imola) nennt. Aber der auf einer einzigen Hs beruhende Text ist wenig glaublich; denn unter den vielen, aus italischen Censuslisten geschöpften Personen (p. 85, 2, also abgesehen von p. 87, 8—88, 2; 88, 17—26; 89, 25ff.) wäre dies der einzige Mann, der nur mit einem Pränomen bezeichnet wäre (auch nur 2 Frauen so p. 86, 1. 6), und zugleich der einzige, dessen Vater oder ehemaliger Herr im Genitiv ohne *υἱός* oder *ἀπελεύθερος* seinem Namen beigefügt wäre. Es wird also statt *Πέτρου* ein

mußte seine Wortbedeutung um so mehr empfunden werden, was aus dem gleichen Grunde auch von der griech. Wiedergabe *Πέτρος* gilt. Während aber in aram. Sprache dasselbe Wort *Kepha* sowohl als Eigenname wie als Bezeichnung für Fels dienen konnte und in diesem Fall dienen mußte, war es geboten, von den beiden griech. Wörtern *πέτρος* und *πέτρα*, welche in der älteren Sprache als Stein und Fels unterschieden, später aber oft unterschiedslos gebraucht wurden, die maskuline Form zu gebrauchen, wo das Wort als männlicher Eigenname diente; denn ein männlicher Eigenname auf *-α* war im Griechischen kaum möglich. Zum Zweck der Unterscheidung lag es nahe, die feminine, in späterer Zeit viel gebräuchlichere Form[64] anzuwenden, wo es einen Felsen oder Stein be-

---

Nominativ zu lesen sein, wahrscheinlich *Πετρώνιος* (cf p. 86, 21), allenfalls auch *Πέτρων* (Suet. Vespas. 1 *T. Flavius Petro*, der Großvater Kaiser Vespasians). Die Herleitung des griech. *Πέτρος* von dem lat. *Petro* oder einem seiner Derivate (*Petronius*, *Petronianus*) bedarf, obwohl noch A. Meyer, Mutterspr. Jesu S. 51 sie für möglich gehalten und Merx S. 160. 170f, sie behauptet hat, ebensowenig einer Widerlegung wie die aus diesem Irrtum erwachsene Fabel, daß die dem Hause der Flavier irgendwie zugehörige hl. Petronilla eine leibliche Tochter des Petrus gewesen sei. Die von Krauß, Griech. Lehnwörter II, 443 beigebrachten Belege müßten erst chronologisch geordnet und wegen der Konkurrenz mit anderen Eigennamen wie *Πάτρων*, *Πρῶτος* textkritisch untersucht werden, ehe man sagen dürfte, daß *Πέτρος* ein vorchristlicher griech. oder lat. Name sei, welchen auch Juden sich angeeignet haben. Christen, die so hießen, wurden nach dem Apostel so genannt (cf Dionysius Alex. bei Eus. h. e. VII, 25, 14). Der durch eine griech. Inschrift aus Bostra vom J. 278 (Waddington nr. 1909) bezeugte *ἡγεμών Marcus Petrus* (man beachte die Verbindung dieser Namen cf 1 Pt 5, 13; Papias bei Eus. h. e. III, 39, 15) wird ebenso wie sein namenloser Vorgänger, welcher um 215 den Origenes zu sich kommen ließ (Eus. h. e. VI, 19, 15), ein Christ gewesen sein.

[64] Das subst. *πέτρος* in der Bibel nur 2 Makk 1, 16; 4, 41 von Steinen, die man auf den Feind schleudert, sonst nur *πέτρα*, im NT Mt 7, 24f.; 27, 51. 60; 1 Kr 10, 4; 1 Pt 2, 8; Ap 6, 15f., als griech. Lehnwort früh zu den Lat gekommen, sehr häufig in der Vg beider Testamente und einmal (Tac. ann. XI, 4 aus der Zeit des Claudius) sogar als *cognomentum*, wohl nicht als eigentliches *nomen* oder *cognomen* bezeugt, s. übrigens A 63. In LXX entspricht *πέτρα* am häufigsten dem סֶלַע a) von einzelnen wirklichen Felsen z. B. Num 20, 8—11 (daher 1 Kr 10, 4), Deut 32, 13, aber auch bildlich 2 Sam 22, 2f. = Ps 18, 3: Gott mein Fels und meine Burg (מְצוּדָתִי = *ὀχύρωμα*); Ps 40, 3 im Gegensatz zu der von Schlamm erfüllten Grube: *ἔστησεν ἐπὶ πέτραν τοὺς πόδας μου.* — b) für צוּר von einem wirklichen Felsen Ex 33, 21; Judc 15, 13; bildlich *ἐν πέτρᾳ ὕψωσάς με* Ps 61, 2 cf 27, 5. — c) Jer 4, 29 בַּכֵּפִים עָלוּ auf der Flucht vor einer feindlichen Invasion; Hiob 30, 6 von Felshöhlen, die dem Gesindel als Wohnung dienen. — Mit *πέτρα* (צוּר) synonym *λίθος* (אֶבֶן) im Parallelglied Jes 8, 14 cf 1 Pt 2, 8; Rm 9, 33, ebenso *λίθος* allein vom Baustein und Eckstein Jes 28, 16 und Ps 118, 22 cf Mt 21, 42; AG 4, 11; 1 Pt 2, 6—7. Die Synonymik von *πέτρα* und *λίθος* und der Gebrauch des ersteren im Sinn von *λίθος* = Baustein, wie er Mt 16, 18 und an den angeführten, im NT nach LXX wiederholten Stellen vorliegt, erklärt sich sehr natürlich daraus, daß es sich bei den als Bild dienenden wirklichen Tempelbauten der atl und der ntl Zeit

zeichnen sollte, und dagegen die maskuline Form zur Bezeichnung des Mannes, der durch seinen schon vor Jahr und Tag von Jesus ihm verliehenen Eigennamen als ein Stein oder Fels bezeichnet worden war. Demgemäß verfuhr der griech. Übersetzer, obwohl er in seinem aram. Original an beiden Stellen das gleiche Wort *Kepha* las. So entstand der im Original sehr natürlich, in der griechischen Übersetzung ein wenig wunderlich lautende Satz: „Du bist ein Petros, und anschließend an diese Petra werde ich meine Gemeinde erbauen“. So nach dem ältesten und abgesehen von wenigen nachweislich willkürlichen Ausnahmen allein beglaubigte Text: *Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.*[65] Für das Verständnis dieses Satzes mußte es

---

in der Tat um edles Material (*λίθοι τίμιοι, ἔντιμοι, πολυτελεῖς*), nicht um Ziegelsteine oder Lehmwände mit Fachwerk, sondern um kunstvoll behauene Felssteine handelt, cf z. B. Mr 13, 1f.; Lc 21, 5; Jos. bell. I, 21, 1; ant. XV, 11, 3.

[65] Daneben ist *ταύτην τὴν πέτραν* bezeugt durch D Eus. demonstr. ev. III, 5, 90, wahrscheinlich auch Eus. Theoph. syr. (ad. Lee 1842 ohne Seitenzahlen —, daher nach Greßmann's deutscher Version zu ergänzen) III, 27 p. 137, 6; IV, 11 p. 181, 24. 31; V, 40 p. 247, 1, obwohl das על הדא כאפא an diesen Stellen (so auch Ss Sc S^1) ebensogut *ταύτῃ τῇ πέτρα* wiedergeben kann. Das Gleiche gilt von den lat. Bibeln und Autoren von Tertullian an (de pudic. 21 ed. Vindob. I, 270) mit ihrem *super hanc* (oder *istam*) *petram*, aber auch 16, 19 *super terram* für *ἐπὶ τῆς γῆς*, und 7, 44f. schwankend zwischen *super* und *supra* für *ἐπὶ τὴν πέτραν* s. Sabatier, Wordsworth, auch Resch, Außerkan. Parallel. II, 187ff., wo jedoch Conc. Carth. (Cypr. opp. ed. Hartel p. 444, 2) nicht anzuführen war, da nach den Hss *super Petrum*, nicht *super petram* zu lesen ist. Bemerkenswert ist zu dem Text in D Eus. dem. (theoph.?) noch, daß Eus. an einer einzigen Stelle seiner Theophanie in freierer Anführung *ταύτην* fortläßt (IV, 11 a. E. p. 182, 18 „denn ich werde meine Kirche bauen auf den Felsen“). Damit ist schon der Übergang gemacht zu der völlig gefälschten LA, die derselbe Eusebius mit merkwürdiger Beharrlichkeit in anderen Schriften anführt: *ἐπὶ* (ohne *ταύτην*) *τὴν πέτραν οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* (Eus. praep. I, 3, 11; Laus Constant. 17, 8; Comm. in Ps 17, 15f.; 59, 11; 67, 43, in Esaiam 28, 16; 33, 20; 49, 16 ed. Montfaucon, Coll. nova I, 63. 284. 364; II, 467. 487. 546). Wenn schon der in demonstr. III, 5, 90 und D sicher bezeugte Text nichts anderes, als eine unstatthafte Änderung nach Mt 7, 24f. ist, so wird die Gewaltsamkeit derselben in der Tilgung des auf Petrus = petra hinweisenden Demonstrativs vollends offenbar. Daß Blaß diesen zu dem seinigen machen mochte, ist beklagenswert. Abgesehen von den oben im Text gegen diese Vermengung grundverschiedener Aussprüche Jesu vorgetragenen logischen und philologischen Gründen, ist sie auch unverträglich mit dem Anlaß des Ausspruchs. Hat Jesus mit den Worten „Du bist Petrus“ auf den schon früher ihm zugesprochenen bedeutsamen Beinamen hingewiesen, so kann das folgende *πέτρα* nur auf die Person des Angeredeten bezogen sein und ebenso wie die Erinnerung an den Beinamen eine durch *κἀγὼ δέ σοι λέγω* als eine Erwiderung auf das Bekenntnis des Pt verstanden werden. Was hätte die Verheißung, daß Jesus seine Gemeinde nicht auf Sand, sondern auf Felsengrund oder, wie Eus. wollte, auf sich selbst als den Felsen bauen werde, mit dem Bekenntnis des Simon oder mit dessen Beinamen Kepha zu schaffen? Jesus kann doch nicht haben sagen wollen, was er ja auch nach diesem Text keineswegs sagt: „Du

verhängnisvoll werden, daß schon in der alten Kirche, aber auch bis in die neueste Zeit namhafte Gelehrte diese Worte nach den anderen Mt 7, 24—27 = Lc 6, 47—49 als Schluß der Bergpredigt überlieferten Worten Jesu meinten deuten zu dürfen. Bei näherer Betrachtung ergibt sich aber keine andere Ähnlichkeit zwischen diesen beiden, in völlig verschiedenem Zusammenhang gesprochenen Sätzen, als daß hier wie dort von Erbauung eines Hauses die Rede ist, und daß das *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ* Mt 16, 18 einen Leser von gutem Gedächtnis oder den Besitzer einer Konkordanz an das Mt 7, 24 f. zweimal, in der Parallelstelle Lc 6, 48 einmal gebrauchte *ἐπὶ τὴν πέτραν* (ohne *ταύτην*) an die frühere Rede Jesu erinnern konnte. Dieser durch das Ohr vermittelte Anklang hätte aber doch dem prüfenden Verstand die völlige Verschiedenheit des Gedankens beider Aussprüche nicht verdunkeln sollen. Denn erstens ist *ἡ πέτρα* in dem *ἐπὶ τὴν πέτραν* der Bergpredigt ebensowenig wie *ἡ ἄμμος* in dem dazu gegensätzlichen *ἐπὶ τὴν ἄμμον* Sinnbild eines bestimmten, sei es sachlichen sei es persönlichen Gegenstandes, sondern lediglich ein Mittel, den Gegensatz zwischen zweckmäßigem und unzweckmäßigem Verfahren eines Baumeisters oder Bauherrn auszudrücken, welches ein Sinnbild des Verhaltens und Ergehens zweier Klassen von Hörern der Rede Jesu ist. Das zweckmäßige Verfahren des einen Baumeisters bzw. Hörers nennt Lc (6, 48) *καλῶς οἰκοδομεῖν*, das unzweckmäßige des anderen (v. 49) *οἰκοδομεῖν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου*. Mt bezeichnet ersteres (v. 25) durch *τεθεμελίωτο ἐπὶ τὴν πέτραν* und überläßt es dem Leser, sich selbst zu sagen, daß das „Bauen auf Sand“ [65a] ein unver-

---

heißt zwar Fels; bilde dir aber nicht ein, daß ich auf dich unzuverlässigen Menschen meine Gemeinde bauen werde; der Fels, der dazu taugt, bin ich selbst.“ Die Behauptung von Resch S. 195, daß der katholische Text von v. 18 im ganzen 2. Jahrh. unbekannt gewesen sei, ist mehr als kühn. Das Diatessaron, in welchem derselbe Text enthalten war (Forsch I, 163 f. 244; II, 290 f.), gehört dem 2. Jahrh. an; und wie wäre es denn denkbar, daß so verschiedenartige Zeugen wie der Vf der klementinischen Homilien, Tertullian (pud. 21; praescr. 22; monog. 8) und Origenes beharrlich als den einzigen ihnen bekannten Text den katholischen citirt hätten, wenn dieser erst zu ihren Lebzeiten irgendwo neu entstanden wäre! — Neuerdings hat A. v. Harnack (Sitzungsber. d. berl. Ak. XXXII [a. 1918] S. 637—654) unter dem grammatisch und logisch wenig durchsichtigen Titel „Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche“, die 1881—1883 zwischen uns verhandelte Kontroverse wiederaufgenommen. Er beharrt noch immer bei der Behauptung und stellt sie an die Spitze seiner Deutung und Textgestaltung von Mt 16, 18, daß Efraim als Text von Tatians Diatessaron *πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν σου* bezeuge, was nichts anderes bedeute, als Pt werde vor dem Tode bewahrt bleiben, nicht sterben (S. 637. 641. 648), und daß die Worte *καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* eine Intropolation seien. Eine allerdings nur kurze Prüfung dieser soll am Schluß dieses Bandes Platz finden.

[65a] Diese Übersetzung von *ἐπὶ τὴν ἄμμον* ist uns geläufiger als die Anwendung des Artikels, obwohl wir in der Parabel und der Fabel ebenso

nünftiges Verfahren sei. Hätten die Evv außerdem noch einen dritten Menschen vorgeführt, der sein Haus auf Moorboden und einen vierten, der es geradezu in einen Sumpf hinein gebaut hätte (cf Ps 40, 3), so würde dadurch der Gedanke ausgedrückt sein, daß unter den Hörern der Rede Jesu, welche sie vergeblich hören, verschiedenartige Gründe für den kläglichen Ausgang ihres Unternehmens wirksam seien. Dies aber wäre eine Überladung des Parabel gewesen, welche nur den einen Unterschied zwischen denjenigen Hörern, die nur dies sind und den anderen, die zugleich Täter des Wortes sind, veranschaulichen will (cf Jk 1, 22—27). Um so selbständiger tritt daneben die Parabel vom Säemann samt ihrer Deutung (Mt 13, 3—23 = Mr 4, 3—20 = Lc 8, 4—15), welche die Tatsache, daß viele Hörer des Wortes Jesu es vergeblich hören, mehr voraussetzt als darstellt und dagegen unter dem Bilde verschiedener Beschaffenheiten des Bodens, auf welchen der vom Säemann ausgestreute Same fällt, die verschiedenen Arten von Herzensbeschaffenheit darstellt, die das gehörte Wort um seine Frucht bringen können. Gemeinsam ist beiden Parabeln die Bedeutung von ἡ πέτρα in dem Ausdruck ἐπὶ τὴν πέτραν (Lc 6, 48 = Mt 7, 24 f. einerseits und Lc 8, 6 andrerseits, dafür εἰς τὸ πετρῶδες Mr 4, 5; ἐπὶ τὰ πετρώδη Mt 13, 5; Mr 4, 16). Der felsige Grund und Boden übt in der durch die beiden Gleichnisse dargestellten Wirklichkeit eine sehr verschiedene Wirkung aus. Während der Felsenboden den Säemann um den Zweck und die Frucht seiner Arbeit bringt, ist er für den Baumeister eine unerläßliche Bedingung für die Erreichung seines Zwecks und die Bürgschaft für die Dauerhaftigkeit des Hauses, das er sich bauen will. Darum ist das Erste, was der Baumeister zu tun hat, wenn er an die Ausführung seines Bauplanes geht, daß er sich nach einem felsigen Bauplatz umsieht. Daß es in bezug auf Härte und Festigkeit sehr verschiedene Steinarten gibt, bleibt hier außer Betracht. Im Vergleich mit der Wüste, in welche der Nomade die Pflöcke seines Zeltes einschlägt, oder einem Grundstück, dessen obere Sandschicht jeder Wind aufwirbeln läßt, ist jeder Felsenboden, mag er aus Granit oder Sandstein oder Kalk bestehen, ein guter Baugrund für ein Haus, das allem Unwetter Widerstand leisten und überhaupt von dauerndem Bestand sein soll. Das Zweite, was dem Baumeister obliegt, bezeichnet Lc in einem anderen, ihm eigentümlichen Gleichnis durch τιθέναι θεμέλιον, ähnlich auch Mt 7, 25 vom Standpunkt der vollendeten Handlung durch τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν, wohingegen Lc in der Parallele 6, 48 dieselbe Hand-

---

wie die biblischen Schriftsteller zwischen beiden Ausdrucksformen ohne sichere Unterscheidung wechseln cf Mt 13, 3 ff. ὁ σπείρων, τὴν ὁδόν, τὰ πετρώδη, aber auch artikellose Formen Mt 13, 24. 33. 45 ἄνθρωπος, ζύμη γυνή, ἔμπορος s. auch oben S. 177 A 4 zu τὸ ὄρος 5, 1.

lung in ihrem Verlauf ausführlicher mit den Worten beschreibt: ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν. Mit einer scharfen Hacke haut der Erbauer des Hauses in den felsigen Bauplatz einen tiefen Schacht, statt dessen heutzutage eine Sprengung mit Pulver oder Dynamit bevorzugt werden würde, und baut in diesen Schacht das Fundament des Hauses d. h. die unterste Schicht oder die unteren Schichten der Bausteine, aus welchen er das Haus herstellen will. Es bedarf keines weiteren Beweises, daß innerhalb dieses Bildes, wie es am Schluß der Bergpredigt, unvollständiger auch Lc 14, 28—30 und *mutatis mutandis* in dem Gleichnis vom Säemann gezeichnet ist, ἡ πέτρα (auch τὸ πετρῶδες, τὰ πετρώδη) kein Bestandteil des zu erbauenden Hauses, insbesondere auch nicht das Fundament (θεμέλιος) oder einen einzelnen Grundstein bedeutet, sondern nichts anderes als das von dem verständigen Bauherrn und Baumeister zum Bauplatz erwählte felsige Grundstück. Es ist daher als eine schwer begreifliche Verwirrung der Begriffe im eigentlichen Sinne dieses Wortes zu bezeichnen, daß man in dem Wort Mt 16, 18 einen auch nur entfernt ähnlichen Gedanken zu finden meinte. Denn, wenn es mit dem alten sicher überlieferten Text seine Richtigkeit hat (s. A 65), ist hier unzweideutig von Kephas, welcher ursprünglich Simon hieß, gesagt, daß er zwar nicht das Fundament, aber doch ein erster zum Fundament des fraglichen Baues gehöriger Stein sei.

Die Unmöglichkeit der Kombination von Mt 16, 15 mit Mt 7, 24—27 ergibt sich zweitens, wenn man die Vorgänge ins Auge faßt, die hier und dort unter dem Bilde der Grundlegung und Herstellung eines Hausbaues dargestellt sind. Dort sind es, wie oben S. 321 ff. gezeigt wurde, die verständigen, weise denkenden und handelnden Hörer der Rede Jesu, welche ihr eigenes inneres Leben, ihr Verhältnis zu Jesus und dem durch ihn verkündigten Willen Gottes auszugestalten sich anschicken und nach der Verheißung Jesu eben damit für die Ewigkeit sicherstellen. Hier dagegen ist es Jesus, welcher den Simon, des Johannes Sohn, der unbeirrt durch die verworrenen Urteile seiner Volksgenossen als der Erste unter den Aposteln sich zu ihm als dem Messias und dem Sohne des lebendigen Gottes bekannt hat, an den Beinamen Kephas erinnert, den er ihm vorlängst gegeben hatte, und als eine nachträgliche Deutung dieses Namens ihm verheißt, daß er auf ihm als einem ersten Grundstein das Haus seiner Gemeinde aufbauen werde. Pt war zwar nicht der Erste, aber doch einer der ersten Jünger des Täufers gewesen, der zum Glauben an Jesus als den Messias gelangte (Jo 1, 40—42). Aber nur um so mehr mußte die sofortige Beilegung dieses Beinamens schon bei der ersten Begegnung mit Jesus, die auch durch Mr 3, 16; Lc 6, 14; Mt 10, 2 mittelbar bestätigt wird, den Eindruck einer Weissagung des Herzenskundigen (Jo 2, 25) von der zukünftigen Bedeutung des Pt für die werdende Gemeinde Jesu hinterlassen, zumal er inzwischen schon einmal in entscheidender Stunde als der seinen Mitaposteln voranschreitende Bekenner sich bewährt hatte (Jo 6, 67—69) und, wie Jesus im voraus angekündigt hat, bald wieder beweisen sollte (Lc 22, 31—33).

Ein dritter Beweis gegen die Verwechselung oder Gleichsetzung des Bildes in Mt 7, 24—27 mit demjenigen in Mt 16, 18 liegt auch in der Verschiedenheit der Konstruktion von *ἐπί* c. dat. und der Konstruktion von *ἐπί* c. acc. (bzw. bei passivem oder intransitiven Prädikat c. gen.). Wie überall überwiegt auch im NT letztere Konstruktion die erstere, und nur in vergleichsweise seltenen Fällen wird durch *ἐπί* c. dat. wie durch *ἐπί* c. acc. der tiefer liegende Gegenstand eingeführt, über welchen das Subjekt oder Objekt der Aussage sich erhebt (z. B. Lc 19, 44; 21, 6 *ἐπὶ λίθῳ*, aber mit v. l. *ἐπὶ λίθον*, so Mt 24, 2), sehr gewöhnlich dagegen bezeichnet es den engen räumlichen oder zeitlichen, materiellen oder ideellen Anschluß an etwas bereits vorher vorhandenes.66) So auch hier, und nur bei solcher Auffassung ergibt sich ein dem geschichtlichen Anlaß entsprechender Gedanke, Pt ist nicht der Felsboden, auf welchen Jesus seine Gemeinde gründen will; auch nicht das in den Felsboden hineingebaute Fundament, auf welchem der ganze übrige Bau beruht, sondern als der seinen Mitaposteln und vollends allen späteren Bekennern Jesu mit seinem entschlossenen Bekenntnis zu Jesus als dem Messias und Gottessohn voranschreitende Jünger ist er vergleichbar mit einem ersten Baustein, an welchen alle weiteren zu dem Bau des Hauses zu verwendenden Steine sich anschließen werden. Das Haus, von dem dies gesagt wird, nennt Jesus seine Gemeinde, und er selbst will dieses Haus erbauen. Er ist also der Bauherr und der Baumeister. Damit ist auch gegeben, daß Jesus in demselben Satze sich nicht auch als das allererste und wichtigste Stück des Fundaments, als den Eckstein, oder als das eine und einzige Fundament seiner Gemeinde bezeichnen konnte, wie er dies Mt 21, 42 f. (= Mr 12, 10; 20, 17 f.) cf Jo 2, 19 getan hat, und seinem Meister folgend Pt

---

66) In Bruder's Konkordanz *ἐπί* c. acc. auf 10½ Spalten, wozu noch ein großer Teil der 5 Spalten füllenden Konstruktion c. gen. zu zählen ist, dagegen c. dat. nur 4 Spalten, cf auch Blaß Gr.^{2} S. 137. Im NT findet man kein *ἐπὶ τῇ γῇ, τῇ κεφαλῇ, τῷ ὄρει* und nur ein einziges *ἐπὶ ὄρεσιν* als v. l. neben *ἐν ὄρεσιν* Hb 11, 38. Cf dagegen *ἐπὶ ταῖς θύραις* Mt 24, 33; Mr 13, 29; AG 5, 9; Ap 21, 12; *ἐπὶ πᾶσι τούτοις* Lc 16, 26; Kl 3, 14; *ἐπὶ τούτῳ* Jo 4, 27. Von einer schönen, dazu aber auch sittlich und geistig bedeutenden Frau sagt Plutarch vita Antonii c. 31, 4 *ἐπὶ κάλλει τοσούτῳ σεμνότητα καὶ νοῦν ἔχουσα.* S. andere Beispiele bei Kühner-Gerth I, 500. Derselbe Gedanke ist 1 Pt 2, 4 ausgedrückt durch *πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα*, cf auch *προσήλυτος.*

in seiner Rede AG 4, 10f. und unter gleichzeitigem Anschluß an Jes 8, 14 (cf Lc 2, 34) und 28, 16 (cf Rm 9, 32f.) in 1 Pt 2, 4—8 und Pl in bezug auf die Ortsgemeinde 1 Kr 3, 9—17. Die beiden Vorstellungen von Jesus als dem Fundament der Kirche und von Pt als einem ersten Baustein des Kirchenbaues finden wir Eph 2, 20f. so mit einander verbunden, daß Christus der Eckstein des Fundamentes genannt wird, welches außer ihm von sämtlichen Aposteln (cf Ap 21, 14) und (christlichen) Propheten (cf 1 Kr 12, 28) gebildet wird.

Daß Jesus hier, wenn auch nur in einem prophetischen Hinweis auf sein zukünftiges Handeln, und in unseren Evv außer Mt 16, 18 nur noch 18, 17 von seiner *ἐκκλησία* geredet hat, ist erst in neueren Zeiten einigen Kritikern als ein Anachronismus des Mt erschienen und hat schließlich zur Anfechtung des in bezug auf dieses Wort einstimmig überlieferten Textes geführt s. A 65. Letzteres Verfahren wäre jedenfalls ein unzureichendes Mittel, einen unbeliebten Gedanken aus dem Ev des Mt zu beseitigen, wenn man nicht auch den ganzen Abschnitt 18, 15—18 für eine nachträgliche Interpolation zu streichen wagt. Mehrere Jahre vor Abfassung des Mtev's hat der Bruder Jesu (Jk 5, 14) von den am gleichen Ort wohnenden Bekennern des Christenglaubens als einer *ἐκκλησία*, einer von Presbytern geleiteten Körperschaft und (2, 2) von einer gottesdienstlichen Versammlung derselben als einer *συναγωγή* geredet. Und was an diesen zwei Stellen ganz beiläufig zu lesen ist, findet man in den vor dem Ev des Mt abgefaßten Briefen des Pl und Pt ebensooft wie im 3. Jo und der Ap in allen möglichen Bedeutungen sowohl von den Ortsgemeinden als der Gesamtkirche, von gottesdienstlicher Versammlung und der versammelten Gemeinde, nur daß diese Schriftsteller ebenso wie der griech. Übersetzer des Mtev in Rücksicht auf ihre des Hebräischen und Aramäischen unkundigen Leser sich auf *ἐκκλησία* beschränken. Sie mieden das synonyme *συναγωγή*, welches je länger je mehr eine Bezeichnung der jüdischen Gemeinde (Ap 2, 9; 3, 9) und besonders der jüdischen Bethäuser geworden war und daher auch in den von vornherein griech. geschriebenen Evv und der AG in diesem Sinne gebraucht wurde, während Jesus in seiner Sprache für alle Bedeutungen von *ἐκκλησία* und *συναγωγή* aller Wahrscheinlichkeit nach כְּנִישְׁתָּא oder כְּנִשְׁתָּא gebraucht hat.[67] Es ist aber auch nicht einzusehen, warum er nicht unter demselben Namen auch von seiner zukünftigen Gemeinde geredet haben sollte. Schon die durch seine Selbstbezeugung zum Glauben an ihn als den Messias geführte Jüngerschaft war eine solche *συναγωγή*, so gut wie die Partei der Frommen in Israel, die sich schon zur Zeit des Antiochus Epiphanes im Gegensatz zu der Verweltlichung des Hohepriestertums und dem Eindringen des griechischen Heidentums um die Lehrer des Gesetzes geschart hatte (1 Makk 2, 42 *συναγωγή Ἀσιδαίων*, 7, 12 *συναγωγὴ γραμματέων*), ganz zu schweigen davon, daß auch Zusammenrottungen von Frevlern so genannt wurden (Num 16, 5 f. = Sir 45, 18; Ps 22, 17). Jesus hat von Anfang an unter Anwendung mannigfaltiger Bilder die Bildung einer Gemeinde des Himmelreichs als den nächsten Zweck seiner Berufsarbeit bezeichnet, an welcher auch seine Ap. teilnehmen sollen. Aus der Menge des jüdischen Volks soll diese Gemeinde von „Fischern“ (Mt 4, 19; 13, 47—50; Lc 5, 1—11; Jo 21, 3—6) und von „Erntearbeitern“ (Mt 9, 37—10, 6; Lc 10, 2; Jo 4, 35—38) gesammelt werden. Im deutlichen Unterschied von den übrigen Volksgenossen und in scharfem Gegensatz zu den pharisäischen Schriftgelehrten sind die gläubigen Hörer des Ev's eine Herde, deren oberster Hirt Jesus ist, und auch an dieser seiner Berufsarbeit soll neben ihm und nach seinem Hinscheiden Pt und eine Vielheit seiner Jünger teilhaben (Mt 9, 36; 10, 6; 18, 10—14; Lc 12, 32; 15, 1—7; Jo 10, 1—7. 9—15; 21, 15—17). Die im Werden begriffene Gemeinde bildet eine Familie und Hausgenossenschaft, in welcher Jesus der Hausherr und die Jünger seine Knechte, unter einander aber Brüder sind (Mt 10, 24; 12, 46—50; 18, 15—17. 21—35; 24, 42—51; Lc 22, 24—32; Jo 13, 12—17). Indem die 12 Apostel und die von ihnen geleitete jüdische Christenheit bis zur Zerstörung des Tempels am Tempelkultus und dem mosaischen Gesetz festgehalten haben, sind sie dem Beispiel und der Lehre Jesu gefolgt.

---

[67] In LXX ist *ἐκκλησία* regelmäßig Übersetzung von קהל und bedeutet sowohl das sich Versammeln Deut 18, 16 als das versammelte Volk 1 Reg 8, 14. 55. Daneben auch *συναγωγή* zuweilen für קהל Ex 16, 2; Lev 4, 13, häufiger für עֵדָה Ex 12. 3. 6, so auch im hebr. und griech. Sir 41, 18; 45, 18, aber auch für andere Wörter. Da nun die Judenchristen im Ostjordanland ihre Kirchengemeinschaft und wohl auch das Kirchengebäude *συναγωγή* statt *ἐκκλησία* nannten und *ἀρχισυναγωγοί* hatten (Epiph. haer. 30, 18), und da der palästinische Übersetzer Sh Mt 16, 18; 18, 17 כנישתא (v. l. כנשתא =

---

hebr. כְּנֶסֶת s. Dalman, Aramäisch-Neuhebr. WB. p. 192^a. 193^a), das gewöhnliche aram. Äquivalent für *συναγωγή*, als Übersetzung von *ἐκκλησία* verwendet, so ist überwiegend wahrscheinlich, daß Jesus eben dieses aram. Wort und Mt 18, 20 für *συνηγμένοι* das Verbum כנישין gebraucht hat, so daß die alten Syrer (Ss Sc Sh S^1) an dieser Stelle (Ss Sh auch 18, 17) die ursprüngliche Form wieder erreicht haben. Daraus ergibt sich erstens ein ins Ohr fallender Zusammenhang zwischen Mt 18, 18 und 18, 20; zweitens erklärt sich dadurch um so leichter die Vorstellung vom Hausbau; denn כנישתא = *συναγωγή* heißt nicht nur die versammelte Gemeinde, sondern mit und ohne בית davor auch das Haus, worin sie sich versammelt. Der griech. Mt setzte dafür das in seiner heidenchristlichen Umgebung gebräuchlichere *ἐκκλησία* cf Einl § 4 A 1. Eine andere Anknüpfung für das Bild vom Hausbau bot der jüdische Gebrauch von בית (oder abgekürzt בי׳) für die Schule eines hervorragenden Lehrers, welcher es z. B. den Nazaräern möglich machte, Jes 8, 14 auf die Häuser d. h. Schulen Hillels und Schammais zu deuten cf GK II, 669.

Sie konnten aber auch nicht vergessen, daß Jesus von Anfang an im Anschluß an die Propheten bis zu Joh. dem Täufer (Mt 3, 9) die Ausdehnung seiner Gemeinde auf die ganze Völkerwelt weissagend und gebietend in Aussicht gestellt hatte (Mt 5, 13—16; 8, 10—12; 28, 18—20; Lc 13, 28 f.; Jo 3, 16—20; 7, 35; 8, 12; 10, 16; 12, 32 cf AG 10, 25; 15, 7—11. 14—17). Der anfangs kleinen Herde hat er nicht nur verheißen, daß ihr dereinst das endgeschichtliche Himmelreich als Erbteil zufallen werde (Lc 12, 32; Mt 5, 5 s. oben S. 187), sondern er betrachtet seine Jüngerschaft auch als die vorläufige Gestalt des Himmelreichs (Mt 13, 24—50). Schon vor der endgiltigen Herstellung desselben sind sie nicht mehr nur designirte Erben, sondern bereits Söhne des Himmelreichs, in den Besitz desselben eingetretene Bürger desselben (Mt 13, 38. 41. 48). Wenn daher Jesus auch noch in anderen Ausdrucksformen (z. B. Mt 5, 14; 11, 12; 12, 28; 21, 32; Lc 16, 16; 17, 20 f.; Jo 3, 3 ff. cf Bd III^3, 600) von dem Gottes- und Himmelreich als einer geschichtlichen Wirklichkeit der Gegenwart redet, so will er darunter nichts anderes verstanden haben, als die im Werden begriffene Gemeinde der durch und an ihn gläubigen Jünger. Wenn es manchmal schien, als ob sie nicht wachse, sondern abnehme (Jo 6, 66, aber auch 12, 19), so nahm sie doch an Selbständigkeit gegenüber den schwankenden Meinungen der Volksmasse in dem Maße zu, als die kritische Wirkung der Selbstbezeugung Jesu in die Erscheinung trat (Mt 10, 34—39; 16, 13 f.; Jo 3, 19). Aber die förmliche Herstellung einer mit allen Merkmalen einer Religionsgemeinde ausgestatteten Körperschaft stand noch bevor.

Als ein Haus für sich, neben dem „Hause Israels“ sollte die Gemeinde erst nach seinem Tode erbaut werden, und Jesus selbst, der Herr des Baues wird auch als Baumeister den Bau leiten. Hierüber hören wir erst Mt 21, 33—43 Bestimmteres (= Mr 12, 1—11; Lc 20, 9—18), eine bedeutungsvolle Andeutung aus früherer Zeit Jo 2, 16—22. Schon hier aber (v. 18^b), weissagt Jesus, daß dieser Bau allen feindlichen Angriffen trotzen werde, mit den Worten „und (die) Tore (des) Hades werden sie (meine Gemeinde) nicht überwältigen“.[68]) Zum Verständnis dieses und des folgenden Satzes gehört die Vergegenwärtigung der volkstümlichen, in der Bibel beider Testamente, wie bekanntlich teilweise ähnlich auch bei heidnischen Völkern des Altertums nachweisbaren Vorstellung vom Weltall gleichsam als eines dreistöckigen Bauwerks. Im **Himmel und über dem Himmel** ist der Thronsitz und der Wohnsitz Gottes und seiner guten Geister (1 Reg 8, 27. 43. 49; Ps 2, 4; 14, 2, daher die bereits vorchristliche Formel „der Vater der im Himmel ist“ s. oben S. 208 A 63; 259 A 37). Die **Erde** hat Gott der Schöpfer dem Menschengeschlecht angewiesen, sie zu bewohnen, zu bebauen und zu beherrschen (Gen 1, 28; Ps 8, 7—10). Der **Hades** ist das Haus des Todes und dessen, der Sünde und Tod in die Menschenwelt gebracht hat.[69] Daß damit

---

[68]) Die sprachliche Möglichkeit, daß *αὐτῆς* sich entweder auf *τῇ πέτρᾳ* oder *τὴν ἐκκλησίαν* beziehe, veranlaßte den Orig., diese Alternative zu stellen und zu erklären, daß beides zugleich richtig sei, so jedoch daß zunächst die Petra d. h. Petrus das sei, was die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen tom. XII, 11—14. 3; XIV, 5 p. 526—530. 553. 620 cf Forsch II, 291. So ähnlich auch Ephraim Ev. conc. expos. 153 f. cf Forsch I, 163 f. 244. Nicht nur die größere Nähe von *ἐκκλησίαν* spricht für die Beziehung von *αὐτῆς* auf dieses Wort, sondern vor allem die Erwägung, daß die feindlichen Angriffe nicht auf einen einzelnen Stein im Fundament, sondern auf den ganzen Bau gerichtet werden.

---

[69] Cf die Bezeichnung aller mit Vernunft begabten Lebewesen Phl 2, 10 als *ἐπουράνιοι, ἐπίγειοι, καταχθόνιοι* oder Ap 5, 13. Außer der zahllos häufigen Verbindung vom Himmel und Erde findet sich auch Gegenüberstellung von Himmel und Hades Mt 11, 23; Lc 10, 15. — Die Artikellosigkeit von *πύλαι ᾅδου* erklärt sich wie *οἶκος Ἰσραήλ* Mt 10, 6; 15, 24 aus der hebr. (oder aram.) Unterlage: Jes 38, 10 שַׁעֲרֵי שְׁאוֹל, LXX *ἐν πύλαις ᾅδου* cf auch Sap Sal 16, 13; 3 Makk 5, 11 und sogar Homer Od. XIV, 156; nicht sachlich verschieden von *πύλαι θανάτου* Hiob 38, 17; Ps 9, 14; 107, 18. Der Hades und der Tod sind ein einziges verschlossenes Haus Ap 1, 18. Dies ist aber auch die Behausung, von welcher Satan, der den Tod in die Welt gebracht und noch immer die Herrschergewalt über den Tod ausübt (Hb 2, 14), seinen Namen Beel-sebul bekommen hat s. oben S. 407 A 44. Dieses Haus ist auch der Abgrund, von wo Satan, die bösen Geister und alle Mächte des Verderbens ausgehen, um im Lande der Lebendigen Schaden zu stiften: *ἡ ἄβυσσος* Lc 8, 31; Ap 9, 1—11; 11, 7; 17, 8; 20, 1—6. — *κατισχύειν* objektlos im Kampf die Überhand gewinne, siegen Ex 17, 11; 2 Chr 27, 5, auch vom Streit mit Worten Lc 23, 23; c. gen. (= *ἰσχύειν κατά τινος* AG 19, 16), überwältigen Jer 15, 18; Sap Sal 7, 30; 17, 5; Test. XII patr. Joseph 6; Dan 5. Seltener ist *κατισχύειν* mit *ἐπί* c. acc. So 2 Chr 8, 3 (wo aber *ἐπί* unsicher überliefert) von Eroberung einer Stadt; 17, 1 mächtig werden gegen ein Nachbarvolk; 26, 7 transitiv: Gott macht den Usia stark gegen die heidnischen Nachbarvölker; Hiob 18, 9 von der Schlinge des Jägers, womit er seine Beute fängt und fesselt (cf Ps 91, 3). In LXX finde ich *κατισχύειν ἐπί τινος* nur 1 Chr 5, 19f. und zwar im Sinn von besiegen. Jes 24, 20 heißt *ἐπ᾽ αὐτῆς* (sc. *ἐπὶ τῆς γῆς*) nur „auf der Erde“ und ist *κατισχύειν* gleichbedeutend mit *πληθυνθῆναι* Mt 24, 12. Die lexikalischen Bemerkungen A. v. Harnack’s a. a. O. S. 640 A 1—3 können nicht befriedigen. Die Kritiker, die sich in die Verbindung von kriegerischem Kampf mit den Toren einer Burg oder befestigten Stadt nicht zu finden wissen, berücksichtigen nicht, daß im Altertum die Kriege in ganz anderem Maße als in unserer Zeit, um die Einnahme oder Verteidigung befestigter Plätze sich bewegten und um den Erfolg von Ausfällen der Belagerten. Man erinnere sich doch an den vorhistorischen „trojanischen Krieg“ oder an das siebentorige Theben und des Aeschylus *ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας*, oder aus der hellenistischen Zeit an einen Demetrios Poliorketes oder an Plutarchs Lebensbeschreibungen des Aratus u. a., auch an das *Hannibal ante portas* oder das lateinische *ceterum censeo: Carthaginem esse delendam.* Vor allem aber ist zu bedenken, daß die Festungen und Burgen in Palästina, die Herodes d. Gr., ein Judas der Galiläer, ein Barkochba bauten oder besetzt hielten, keine Grenzfestungen zu Zwecken nur der Verteidigung waren, sondern vor allem Garnisonen und Arsenale zum Zweck der Unterdrückung der außerhalb ihrer Mauern wohnenden Bevölkerung und zu kriegerischen Unternehmungen.

Gott keineswegs von der wirksamen Gegenwart in irgend einem Teil der Welt ausgeschlossen sei, ist von jeher daneben, oft in unmittelbarer Nähe dieser Aussage über den Himmel als seinen Wohnsitz ausgesprochen (1 Reg 8, 27; Ps 139, 7—12; AG 17, 24—28). Auch der Mensch ist nicht schlechthin und für immer an die Erde gebunden (Gen 5, 24; 2 Reg 2, 1—12; s. auch unten S. 563 A 6 zu Mt 17, 3 im Anschluß an Deut 34, 1—7; ferner Jo 12, 26; 14, 3). Ebensowenig ist Satan in seine unterirdische Behausung eingesperrt. Er erscheint unter den anderen Geistern Gottes als Verdächtiger und Ankläger der Menschen (Hiob 1, 6; 2, 1—10 cf Sach 3, 1—5). Als Versucher der Menschen auf Erden wagt er sich an Jesus selbst, und wenn er durch den Sieg Jesu über die Versuchung aus dem Himmel hinabgestürzt ist (Lc 10, 18ff. Bd III^3, 418ff.), so hindert ihn das doch nicht, später noch einmal mit anderen Mitteln als Versucher an Jesus heranzutreten (Lc 4, 13; 22, 53 s. Bd III^3, 226. 691; Jo 14, 30) und als Versucher und Verfolger seiner Jüngerschaft die Länder der Erde zu durchstreifen (Mt 26, 31; Lc 22, 31; 1 Pt 5, 8). Wie Gott vom Himmel her die das Herz erfreuenden leiblichen und geistigen Gaben seiner Güte über alle Menschenkinder auf Erden ausschüttet (Mt 5, 44; Jk 1, 17; Lc 24, 49; AG 1, 8; 2, 2; 14, 17), so hört auch der Teufel nicht auf, mit seinen dienstbaren Geistern von seiner unterirdischen Behausung aus die Erde heimzusuchen und die Menschen an Leib und Seele zu schädigen (Mt 13, 19; Lc 13, 16; 22, 3; Jo 13, 27; AG 5, 3; 10, 38; Ap 9, 1—12; 12, 9), bis er endgiltig in den Abgrund gestürzt wird (Lc 4, 34; Ap 20, 1—3. 10). Daß aber das Verhältnis des Teufels zu seinem unterirdischen Wohnsitz doch in einem Stück ein wesentlich anderes ist, als das Verhältnis Gottes zur himmlischen und des Menschen zur irdischen Welt, zeigt der Ausdruck *πύλαι ᾅδου* statt *ὁ ᾅδης* (s. A 69). Man liest wohl von Fenstern oder Gittern am Himmel (Gen 7, 11; 2 Reg 7, 2; Mal 3, 10), aber nie von Toren des Himmels, geschweige denn von einer Himmelstür; und auch die Erde hat keine Tore, sondern breitet sich soweit aus, wie der Himmel sich über ihr wölbt. Durch den Ausdruck „Tore des Hades“ ist die Unterwelt als eine befestigte Stadt oder Burg vorgestellt. Die Tore gehören so sehr zum Begriff der geschlossenen Stadt, daß שַׁעַר im Plural und kollektiven Singular mit (Gen 23, 18) und ohne hinzutretendes עִיר (Ex 20, 10) zahllos oft geradezu die Städte bezeichnet und von LXX nicht selten durch *πόλεις* übersetzt wird Gen 22, 17; 24, 60; Judc 5, 8. An den beiden ersten dieser Stellen bedeutet „die Tore seiner Feinde in Besitz nehmen“ soviel wie „die feindlichen Städte erobern und eben damit Land und Leute unterjochen“, ähnlich 1 Reg 8, 37 von der Belagerung der Stadt. An den Stadttoren tobt die Schlacht am heftigsten Ez 21, 20; Jes 28, 6; Ps 127, 5; 1 Mkk 5, 46—50, wobei es sich selbstverständlich ebensosehr um Ausfälle der Besatzung, als um Sturmangriffe der Belagerer handelt. Mit diesem Ausdruck hält sich also Jesus ganz in der Ausdrucksweise seines Volkes und bekundet die gleiche Anschauung von dem Verhältnis zwischen dem Teufel und seiner Behausung zu dem von ihm durch Wort und Tat begründeten und gegen alle Gegenanstrengungen des Teufels siegreich verteidigten Gottesreich, der vorläufigen Gestalt seiner Gemeinde wie 12, 23—30 s. oben S. 462 f. und S. 410 zu 10, 25. Aus Anlaß der Behauptung der Pharisäer, daß ihm nur vermöge seines Bundes mit Satan, dem Fürsten der Dämonen seine Befreiung Besessener von den bösen Geistern durch das bloße Wort gelinge, und im Anschluß an die von den Pharisäern gebrauchte Benennung Satans als Beel-sebul d. h. „Herr der Wohnung, Hausherr“ hatte Jesus dort sein müheloses Austreiben der Dämonen als einen Beweis für den tatsächlichen Eintritt der Gottesherrschaft in folge seines Wirkens geltend gemacht, und dies durch das Gleichnis begründet, welches darstellt, wie unmöglich es sei, einem starken Hausherrn seinen ganzen Hausrat zu entreißen, wenn man nicht vorher denselben überwunden und gefesselt hat (12, 29 = Mr 3, 27). Noch lebensvoller ist die Darstellung bei Lc 11, 21 f., wonach Satan einem Burgherrn gleicht, der sein Schloß und alles, was sein ist, in voller Waffenrüstung und Zuversicht schützt und erst, wenn er von einem stärkeren Gegner besiegt und entwaffnet ist, hergeben muß, was der Sieger ihm nehmen will. Zwischen jenem Gleichnis und Mt 16, 18 besteht nur der doppelte Unterschied, daß Satan dort der in seiner Burg Angegriffene und Bezwungene ist, hier dagegen, was ja viel häufiger vorkommt, daß er der zu Raub und Mord aus seiner Burg hinausziehende und wehrlose Leute in ihrem Hause Angreifende ist, und daß dort von der durch Wort und Tat Jesu zu einer Wirklichkeit gewordenen Gottesherrschaft, hier von der als ein Haus vorgestellten vorläufigen Gestalt derselben *βασιλεία τ. οὐρ.*, der Gemeinde Jesu die Rede ist. Dem Petrus, der den anderen Aposteln voranschreitend, durch sein volltönendes Bekenntnis veranlaßt hat, daß Jesus ihn einen ersten lebendigen Stein (1 Pt 2, 5) in dem Fundament seiner zukünftigen Gemeinde genannt hat, gibt der Herr die ermutigende Verheißung, daß alle Angriffe der Unterwelt den Bau dieses Hauses nicht zerstören werden. Die wenigen Worte gleichen dem Spruch, mit welchen der Bauherr selbst bei der Feier der Grundsteinlegung spricht. Die Ausführung des Baues soll bald genug folgen.

In einem selbständigen Satz und unter neuem Bilde, so jedoch, daß die Vorstellung von der zukünftigen Gemeinde als einem Hause festgehalten wird, verheißt Jesus dem Pt, daß er ihn zum

Hausverwalter in diesem Hause bestellen werde. Die Schlüssel des Hauses in der Hand zu haben, steht dem Hausherrn oder dem von ihm damit betrauten οἰκονόμος zu.[70] Als den Hausherrn hat Jesus sich selbst schon dadurch bezeichnet, daß er das Haus, das er erbauen werde, seine Gemeinde nannte (cf 10, 25); er tut es aufs neue, indem er sagt, daß er es sei, der dem Pt die Schlüssel des Hauses verleihen werde. In der Zukunft wird er das tun, weil das Haus erst erbaut werden muß, ehe man von Schlüsseln desselben reden und diese einem Verwalter anvertrauen kann. Daher überträgt Jesus dem Pt durch dies Wort nicht das Amt des οἰκονόμος, sondern kündigt an, daß er es ihm übertragen werde. Es sollte nicht nötig sein, das alte Mißverständnis umständlich zu widerlegen, daß Pt hiedurch zum Pförtner des Himmels ernannt worden sei.[71] Die βασιλεία τ. οὐρ. ist ja nicht der Himmel, der Ort Gottes und der seligen Geister, sondern das auf Erden zu gründende und gegründete Reich Gottes und Christi. Es handelt sich aber auch nicht darum, wer darüber zu entscheiden habe, ob der einzelne Mensch bei der endgiltigen Herstellung der βασιλεία in dieselbe aufgenommen oder von derselben ausgeschlossen werde. Das hat Jesus sich allein vorbehalten; dazu kann er keinen Stellvertreter gebrauchen (7, 21—27; 16, 27; 24, 42—25, 46). Nach dem engen Zusammenhang mit v. 18, welcher durch die Zusammengehörigkeit von Haus und Schlüsseln verbürgt ist, ist aber auch sicher, daß ἡ β. τ. οὐρ. hier ebenso wie 13, 41 die vorläufige, dem Gericht vorangehende Gestalt des Himmelreichs, d. h. die auf Erden bestehende Gemeinde Jesu bedeutet. Auch in bezug auf diese aber soll Pt nicht die Verfügung darüber haben, wer in dieses Haus Einlaß finden soll; denn alle durch das Ev Geladenen, selbst minder Würdige, finden Einlaß, wenn sie es begehren. Auch wäre die Mehrzahl der Schlüssel hiefür ein ungeeignetes Bild;[71a] diese weist vielmehr auf die verschiedenen Gemächer im Hause hin, die Vorratskammern, Keller und Speicher, in welchen die Schätze und Güter des Hauses aufbewahrt werden. Der Hausverwalter, der sie unter Verschluß hält, soll sie je nach Bedarf für die Hausgenossen hervorholen und austeilen, ist aber zugleich der Aufseher über das ganze Haus und Hausgesinde.[72] Mit dem Amte eines solchen *οἰκονόμος* verbindet Jesus die Befugnis, Regeln und Satzungen, gleichsam eine Hausordnung aufzustellen, welche für die Hausgenossen verbindlich ist. Was Pt auf Erden an Verfügungen dieser Art trifft, wird im Himmel als giltig und verbindlich anerkannt werden. Daß nicht Personen, sondern Handlungen das Objekt des Bindens und Lösens sind, ergibt sich schon daraus, daß es dem Sprachgebrauch des Mt nicht entsprechen würde, Personen so neutrisch zu bezeichnen.[73] Unverständlich wäre dann auch die Voranstellung des Bindens vor das Lösen, was doch nur dann in der Ordnung wäre, wenn es die nächste Aufgabe des Pt wäre, anderen Menschen Fesseln anzulegen, und erst in zweiter Linie, sie von solchen zu befreien, cf dagegen Lc 4, 18. Gerade die Vergleichung der so oft und ohne Gewinn zur Erklärung herangezogenen Worte Jo 20, 23 hätte wenigstens dies lehren sollen. Es liegt hier kein gemeingriechischer Ausdruck vor,[74] sondern eine Übersetzung des hebr. אָסַר (*δέειν*) und הִתִּיר (*λύειν*) oder vielmehr der entsprechenden aram. Wörter אֲסַר und שְׁרָא, welche mit einer Handlung oder Sache als Objekt regelmäßig die Bedeutung haben „für verboten“ und „für erlaubt erklären“.[75]

---

[70] Jes 22, 22 wird die Einsetzung eines gewissen Eljakim in das hohe Hof- und Staatsamt eines סֹכֵן (LXX ταμίας), der „über das Haus“ (den königlichen Hof) gesetzt war (Jes 22, 15; 36, 3; 37, 2; 1 Reg 4, 6; 18, 3 LXX οἰκονόμος), unter anderem durch die Worte beschrieben: „ich gebe den Schlüssel des Hauses Davids auf seine Schulter etc.“ Da gelegentlich der Sohn des Königs diese Stelle eines *major domus* einnimmt (2 Chr 26, 21), ist um so weniger befremdlich, daß Ap 3, 7 Jesus in deutlichem Anschluß an Jes 22, 22 und doch in bemerkenswertem Unterschied sich selbst bezeichnet als ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυείδ κτλ. Unbeschadet des Unterschiedes zwischen dem Diener und dem Sohn ist auch jener über „das ganze Haus“ gesetzt (Hb 3, 2—6), Nach Artemid. III, 54 (ed. Hercher p. 189, 25) bedeutet der Schlüssel die Treue derer, welche das Amt eines ἐπιστάτης bekommen und fremde Güter verwalten wollen.

[71] Da man im 4. Jahrhundert nicht mehr wußte, was das Himmelreich sei, konnte schon ein Hil. z. St. sagen: *o beatus caeli janitor*, dagegen zu Ps 131 n. 4 *caelestis regni janitorem*.

[71a] Cf dagen Ap 3, 7. Daß auch scharfsichtige Beobachter an dem kolossalen Bilde des Petrus in der Peterskirche zu Rom in Erinnerung an

---

Mt 16, 19 zwei Schlüssel angedichtet haben, während nur einer zu sehen ist, habe ich in NKZ. XXV, (1914) S. 669 gezeigt.

[72] Weiter ausgeführt dieselbe Vorstellung Mt 24, 45—51; Lc 12, 42—48; nur eine Seite der Sache Mt 13, 52. Die Güter des Hauses an sich sind geistlicher Art, wie das Haus selbst cf 1 Kr 4, 1; 9, 17; Eph 3, 2; 1 Tm 1, 4; Tt 1, 7; sofern aber auch materielle Güter der Gemeinde für ihre Zwecke zur Verfügung gestellt werden, fällt auch deren Verwaltung unter den Begriff der *οἰκονομία* im Hause Gottes AG 4. 35; 5, 2; 6, 2ff. und ist 1 Pt 4, 10f. nicht ausgeschlossen zu denken.

[73] So Jo 6, 37. 39; 10, 29 (12, 32); 17, 2 (7. 9f.) 24; 1 Jo 5, 4; Ap 3, 2; 1 Kr 1, 27f. Hievon ist zu unterscheiden der, auch klassische, generische Gebrauch des Sing. neutr. von Adjektiven und Participien (Kühner-Gehrt I, 14) Hb 7, 7; Lc 19, 10 (Mt 18, 11 unecht; 18, 12 ergänzt sich *πρόβατον*). Auch *πάντα* Mt 11, 27 ist nicht zu vergleichen.

[74] Nicht zu vergleichen ist *λύειν* Mt 5, 19, auch nicht *λύειν τε καὶ δεσμεῖν* (v. l. *δεῖν*) Jos. bell. I, 5, 2, nach dem Zusammenhang deutlich „Menschen aus der Gefangenschaft befreien und in Gefangenschaft setzen“ cf Ign. Smyrn. 6, 2.

[75] Z. B. Mischna, Schabb. I, 5—7; IV, 1; VI, 5; Pesachim IV, 5. Auch auf Personen übertragen, denen etwas verboten oder erlaubt ist, מֻתָּר und אָסוּר Erubin IV, 6. 10; VI, 3. 8, oder auch die zu etwas verpflichtet oder von der Verpflichtung entbunden sind Tosefta, Schebiith IV, 8—10. Für אָסוּר in diesem Sinne auch חַיָּב (schuldig, verpflichtet) Mischna, Schabb. VII, 1; Tos. l. l. p. 66, 4 (oppos. הִתִּיר „er entband von der Verpflichtung“). Viel häufiger aber ist חַיָּב schuldig im Sinn der durch eine Übertretung einge-

Objekt dieses im Talmud äußerst gebräuchlichen Begriffspaars sind niemals begangene Sünden und überhaupt Handlungen der Vergangenheit, sondern zukünftige und mögliche Handlungen, um deren Zulässigkeit, unter Umständen auch Pflichtmäßigkeit es sich fragt. Dies gilt auch von den Fällen — wozu aber Mt 16, 19; 18, 18 nicht gehört —, wo das Binden und Lösen von Handlungen und Gegenständen auf die Personen übertragen wird, welchen durch rabbinische Entscheidung etwas verboten oder gestattet, als Verpflichtung auferlegt oder erlassen wird. Es besteht daher keinerlei Zusammenhang zwischen unserer Stelle und Jo 20, 23. Der griech. Übersetzer hat sich hier ebenso wie 1, 1. 21; 15, 5 und anderwärts wenig Sorge darum gemacht, ob seine treue Übersetzung vom griech. Leser auch mit Sicherheit werde verstanden werden. Zu den am häufigsten mißverstandenen Stellen des Mt gehört diese.[76]) Als Ausfluß der Übertragung des Verwalteramts im Hause der Gemeinde Jesu an Pt erscheint auch dies, daß er wie ein Rabbi von hervorragender Auktorität (cf 13, 52; 23, 13; Lc 11, 52) darüber zu entscheiden hat, was zu tun den Hausgenossen verboten oder gestattet sei, was sie zu tun und zu lassen haben. Während Jesus dies als in dem Amt des *οἰκονόμος* inbegriffen mehr voraussetzt, als wie etwas neues ausspricht, versichert er dem Pt, daß seine auf Erden zu treffenden Entscheidungen

---

tretenen Verschuldung, oppos. פָּטוּר freigesprochen, schuld- und straflos Mischna. Schabb. I, 1; X, 3—6. Ich muß es Kundigeren überlassen, uns besser über den gesamten jüdischen Sprachgebrauch, der hier in Betracht kommt, zu belehren. Das Beste finde ich noch bei Lightfoot p. 377 ff. Wie Dalman, der S. 175 אסר und שרא als die Grundlage von *δέειν* und *λύειν* anerkennt, dann doch die Vorstellung von „in den Bann tun“ und „lossprechen. verzeihen, den Bann wieder aufheben“ unterzuschieben versucht, ist nicht verständlich. Mag immerhin שרא für sich, wie auch התיר gelegentlich, heißen „vom Bann lösen“ und ersteres auch „verzeihen“, so handelt es sich doch um ein gegensätzliches Begriffspaar von festgeprägter Bedeutung. Der Einwand, daß die griech. Leser die wörtliche Übersetzung des jüd. Ausdrucks nicht verstanden haben würden, könnte gegen viele Worte des Mt von 1, 1 an erhoben werden und würde Dalman's Erklärung ebensosehr treffen, denn *δέειν* heißt im Griech. nicht in den Bann tun oder exkommuniciren; nur daß überdies auch die Juden, wenn sie hier אסר lasen, dies nicht so verstanden haben würden, wie es nach Dalman gemeint gewesen sein soll.

[76]) Das richtige Verständnis hat, abgesehen von der ausschließlichen Übertragung auf den Bischof, der judenchristliche Vf der Epist. Clem. ad Jac. 2 cf 4; hom. 3. 72; eine Andeutung auch noch bei Ephraim, ev. concord. expos. p. 82. Die falsche Deutung auf die kirchliche Absolution und deren Versagung wurde im Kampf zwischen Montanisten und Katholiken von beiden Seiten vorausgesetzt Tert. pud. 21. Ebenso Orig. z. St. p. 531 und fast alle Späteren. Fraglich war nur noch, wem „die Schlüsselgewalt“ zustehe, ob dem Pt persönlich, oder den Bischöfen und dem von Rom insbesondere, oder der Gemeinde, oder den neuen Propheten, den Konfessoren etc. Die Heranziehung von Jo 20, 23 findet sich auch schon Cypr. de eccl. un. c. 4; epist. 75, 16 (Firmilian an Cyprian) cf epist. 33, 1.

der bezeichneten Art im Himmel werden bestätigt und als giltig anerkannt werden cf 9, 2—6, womit selbstverständlich nicht gesagt ist, daß die Anordnungen, welche Pt für das irdische Haus der Gemeinde trifft, auch für Gott und die Engel verbindlich sein werden; denn sie beziehen sich nur auf die Bewohner des irdischen Hauses, dessen Aufseher Pt ist. Ebensowenig ist damit gesagt, daß die Anordnung des Pt ewige Geltung haben werden; denn gerade die wechselnden Bedürfnisse und Verhältnisse der auf Erden lebenden Gemeinde werden in Zukunft ein Binden und Lösen in bezug auf einzelnes notwendig machen, wohingegen der ewiggiltige Wille Gottes in bezug auf das Tun und Lassen der Reichsgenossen von Jesus selbst ein für allemal in erschöpfender Weise verkündigt worden ist (cf 5, 16—7, 27; 12, 50; 28, 20^{a}). Nicht wenige Mißdeutungen und Abschwächungen von v. 17—19, aber auch Zweifel an der Geschichtlichkeit dieses Berichtes verdanken ihre Entstehung der Furcht vor den Folgerungen, welche die angeblichen Nachfolger und Erben des Pt aus diesen Worten gezogen haben. Dagegen mag es genügen, folgendes zu bemerken: 1) Daß Pt der Grundstein sein soll, an welchen Jesus den Weiterbau seiner Gemeinde anschließen will, bezeichnet eine geschichtliche Tatsache, welche ebensowenig wiederholt, als rückgängig gemacht oder auf andere Personen übertragen werden kann. Da das Fundament eines Hauses nie bloß aus einem einzigen Stein, dem Grundstein, sondern aus einer Schicht gleichartiger Steine besteht, so wird auch die hier bildlich ausgedrückte Vorstellung von der einzigartigen Bedeutung des Pt für den gesamten Kirchenbau durch die anderwärts zu Tage tretende Vorstellung, daß die Apostel insgesamt und noch andere Personen außer ihnen mit einander das Fundament bilden, und daß Christus der Eckstein sei (s. S. 545 A 66), in keiner Weise beeinträchtigt. Mag in sittlicher und religiöser Beziehung das zunächst an Pt gerichtete Wort 19, 30; 20, 16 an Pt selbst je und dann zur traurigen Wahrheit geworden sein (26, 69—75; Gl 2, 11—14), so ändert das nichts an der geschichtlichen Tatsache, daß Pt der erste Bekenner des Glaubens der Gemeinde gewesen ist, welcher darum auch von dem Bauherrn in feierlicher Rede zum ersten Grundstein des ganzen Baus erklärt worden ist. Der zeitlich zweite oder tausendste Baustein kann niemals der erste oder ein erster Grundstein werden.[77]) 2) Sowenig die durch das Bild vom

---

[77]) Schon Orig. ließ sich durch den Gegensatz zum Hochmut ungeistlicher Bischöfe p. 531 verleiten zu sagen, der Buchstabe des Ev sage dies dem Pt, der Geist aber lehre, daß es jedem gelte, der ein solcher werde, wie Pt war p. 525. Dazu mischte er den nicht hieher gehörigen Gedanken an Christus als den Felsen ein p. 544 f. A 65. 66. Der sonst so beredte Chrys. weiß p. 548 nicht anderes zu *ταύτῃ τῇ πέτρᾳ* v. 18 zu bemerken, als *τουτέστι τῇ πίστει τῆς ὁμολογίας*, ein Gedanke, den schon Hil. de trin. II, 23; VI, 36. 37 vorgetragen hatte, ohne jedoch die Beziehung auf die Person

Grundstein ausgedrückte Bedeutung des Pt ausschließt, daß andere „Apostel und Propheten“, die sich ihm anschließen, mit ihm zusammen das Fundament bilden, ebensowenig ist die ihm als dem *οἰκονόμος* zuerkannte Auktorität d. h. das Recht und die Pflicht der Gemeindeleitung und der gemeindlichen Gesetzgebung auf seine Person beschränkt. Die letztere wird 18, 15—20 der ganzen Gemeinde zugesprochen, und beide Funktionen haben alle Apostel ausgeübt, ohne daß der geschichtlich begründete Primat des Pt zu einer inhaltslosen Phrase oder einem leeren Anspruch geworden wäre. Als den *πρῶτος* (Mt 10, 2), als den mit Wort und Tat den andern Aposteln und der ganzen Kirche vorangehenden Führer stellt ihn uns die AG c. 1—15 dar. 3) Da ein Hauswesen zu jeder Zeit einer verwaltenden und auch einer gesetzgebenden Tätigkeit bedarf, so war an sich die Frage berechtigt, auf wen nach dem Hingang des Pt und der Apostel die Schlüssel des Hauses und die Befugnis des Bindens und Lösens übergegangen seien. Aber sie wurde falsch beantwortet, indem man seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel und ziemlich gleichzeitig den römischen Bischof als den Nachfolger des Pt zu betrachten anfing.[78]) Das Amt der Apostel in seiner Eigenart und Totalität ist überhaupt nicht auf andere Personen übergegangen. Wie die Apostel als die von Jesus selbst ausgesandten Prediger des Ev die ganze Welt zum Arbeitsfeld haben, so bezieht sich die aus diesem ihrem nächsten Beruf sich ergebende Vollmacht, die Gemeinde der Gläubigen zu regieren und ihr je nach Bedarf Ordnungen zu geben, auf die ganze Gemeinde Jesu, die gesamte Christenheit auf Erden. Das Amt der Bischöfe dagegen ist von vornherein ein örtlich beschränktes und an den Ort gebundenes. Protestantischer Übereifer brauchte sich nicht zu der unhaltbaren Behauptung zu verirren, daß Pt niemals nach Rom gekommen sei, um den ebenso unhaltbaren Anspruch des Papstes abzuweisen, daß er auf der Kathedra des Pt sitze und dessen Primat geerbt habe. — Daß Mr und der ihm folgende Lc von der ganzen Rede an Pt nichts berichten und auch das Be-

---

des Pt auszuschließen s. oben S. 552 A 71. Augustin: nicht auf Pt, welcher symbolischer Repräsentant der Kirche ist, sondern auf sich selbst, den Pt bekannt hat, wollte Jesus seine Kirche bauen sermo 76. 270. 295. Ähnlich Luther Erl. Ausg. Bd 24 S. 122 (1519); Bd 29 S. 93 ff. (1524); dagegen Melanchthon De potest. et princ. Papae (Müller, Symb. Bb. S. 333): „auf diesen Felsen d. i. auf diese Predigt und Predigtamt“. Calvin, der richtig bemerkt z. St. p. 474 *quidquid piorum in mundo futurum erat, Petro aggregare voluit* (Christus), sucht dann doch mittelst der unhaltbaren Vermutung, daß Jesus in seiner Sprache *Πέτρος* und *πέτρα* unterschieden habe, den Glauben statt der Person des Pt unterzuschieben.

[78]) Schon Tert. pud. 21 bestritt diesen Anspruch des damaligen römischen Bischofs; ebenso Firmil. ad Cypr. epist. 75, 17 gegen Stephanus, cf Pseudocypr. (ein römischer Bischof, wohl des 3. Jahrh.) de aleat. 1.

kenntnis des Pt in viel schlichterer Fassung mitteilen, ist aus dem Verhältnis des Mrev zu Pt zu erklären. Daß aber Mt 16, 17—19 nicht etwa erst von dem griech. Übersetzer oder Überarbeiter eines aram. Ev eingeschoben ist, beweist allein schon der sprachliche Ausdruck des Stücks, welches von Anfang bis zu Ende so echt jüdisch klingt, wie nur irgend ein Stück des Mt. Aber auch der unverkennbare innere Zusammenhang dieses Stücks mit v. 22 f. und anderen sehr wesentlichen Stücken des Abschnitts bis 20, 28 verbürgt, daß der erste Vf des Buches v. 17—20 geschrieben hat.

Im Gegensatz zu der Zukunft, in welcher an Pt als den Ersten, der aus persönlicher Erfahrung heraus mit voller subjektiver Wahrheit sich zu Jesus als dem Christ und dem Sohn des lebendigen Gottes bekannt hat, eine ganze Gemeinde des gleichen Glaubens und Bekenntnisses [79]) sich angeschlossen haben wird, verbietet Jesus für jetzt, die Formel dieses Bekenntnisses andern mitzuteilen.[80]) Auch abgesehen davon, daß um diese Zeit die Predigt des Ev an das Volk Galiläas eingestellt war cf 13, 10 ff., würde das, was Jesus hier verbietet, nicht der Art, wie er selbst das Ev predigte, entsprochen haben. Das ausgesprochene Thema seiner Volkspredigt war zu keiner Zeit: „ich bin der Christ". Vollends jetzt sollte so nicht gepredigt werden. Was eine solche Predigt bei dem gegen den inneren Gehalt des Ev verschlossenen Volk allenfalls hätte wirken können, veranschaulicht Jo 6, 15. Jesus verabscheut die Schlagworte, welche einem unbußfertigen und verständnislosen Volk als Losungsworte hätten dienen können. Er weiß nicht nur voraus, daß diese Generation seines Volkes dem Gericht entgegengeht (12, 43), er will auch gar nicht eine Bekehrung der Volksmasse herbeiführen, welche nur eine Scheinbekehrung sein würde. Er will vielmehr eine Gemeinde von wirklich Glaubenden und in Wahrheit Bekennenden schaffen, welche dadurch von der Nation ausscheiden, die in ihrem Widerspruch wider ihn bis zum Äußersten fortschreiten wird und soll. So bereitet v. 20 die Leidensankündigung v. 21 vor cf die Verknüpfung Lc 9, 21 f. Längst war ein gewaltsames Ende des Erdenlebens Jesu ins Auge gefaßt (9, 15, über 10, 38 s. dort) und, was davon unzertrennlich war, eine nachfolgende Auferstehung aus dem Tode (12, 39 f.; 16, 4) und eine Rückkehr zu den Seinigen (10, 23).

---

[79]) Die Gleichwertigkeit des Glaubens der durch Pt und seine Genossen Bekehrten mit dem der Apostel wird 2 Pt 1, 1 betont cf 1 Pt 1. 8.

[80]) Statt *διεστείλατο* (v. 20, sonst nicht bei Mt, 5 mal bei Mr) wurde schon von Orig. z. St., Sc, e, B* D *ἐπετίμησεν* aus Mr 8, 30; Lc 9, 21 eingesetzt; von anderen eine solennere Bekenntnisformel beliebt *οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς* oder *αὐτός ἐστιν Ἰ. ὁ Χρ.* cf Jo 4, 29; 7, 26. 41; AG 9, 22; 17, 3. Noch sonderbarer ist v. 21 die LA *Ἰησ. Χρ.* (statt *ὁ Ἰησ.*) in ℵ* B* und den meisten Hss von Kop. Eher noch wäre dem Mt ein bloßes *ὁ Χρ.* zuzutrauen cf 11, 2.

Jetzt fängt Jesus an, was sich dann in der nächsten Folgezeit oftmals wiederholt (17, 22; 20, 17—28 cf 17, 9. 12; 19, 28; 20, 22f. 28), dies zum Gegenstand eingehender Belehrung zu machen. Es entspricht der Anschauung, welche das Verbot v. 20 bekundete, daß Jesus seine Verurteilung durch den obersten Gerichtshof zu Jerusalem, dessen Bestandteile vollständig aufgezählt werden, als eine Notwendigkeit ausspricht (*δεῖ* cf 26, 54), welcher er darum, weil er sie erkennt, auch nicht ausweichen, sondern entgegengehn will. Durch das Auftreten von Schriftgelehrten aus Jerusalem 15, 1 und von Sadducäern 16, 1, welches zeigt, daß man in Jerusalem die Bewegung in Galiläa mit Aufmerksamkeit verfolgte, ist der Leser einigermaßen hierauf vorbereitet. Eine befriedigende geschichtliche Erklärung findet man doch erst in Jo 2, 13—10, 21. Pt, der hinter Jesus drein geht, wie man aus *στραφείς* v. 23 sieht, ergreift Jesus bei der Hand oder am Mantel, ein instinktiver Ausdruck des Wunsches, ihn von der Fortsetzung der Wanderung abzuhalten, deren Ziel der Tod in Jerusalem sein soll. Die Heftigkeit der Empfindung des Pt schildert auch das *ἤρξατο ἐπιτιμᾶν*. Ist hier wie v. 21 und sonst bei Mt *ἄρχεσθαι* nicht eine inhaltlose Redensart, so ist damit gesagt, daß Pt anhaltend und in wiederholten Äußerungen und zwar in scheltendem und drohendem Ton (cf 8, 26; 12, 16; 19, 13) auf Jesus eindrang, wogegen das nicht spricht, daß Mt alles sein Reden in die zwei kurzen Sätze faßt: „Gnädig (sei) dir (Gott)" d. h. Gott verhüte das,[81] „Herr; dies soll dir nicht geschehen".[82] Jesus wendet sich nach dem unberufenen Warner um, der sich an ihn herandrängt und schon im Begriff steht, ihm hindernd in den Weg zu treten und weist ihn mit dem strengen Wort zurück: „Gehe hinter mir drein, Satan. Mein Skandalon bist du; denn dein Sinn ist nicht auf das Göttliche, sondern auf das Menschliche gerichtet".[83] Der Gegensatz zu

---

[81] *ἵλεως* (so stets in LXX, att. Form für *ἵλαος*) c. dat. pronom., wozu sich *εἴη ὁ θεός* ergänzt („gnädig sei dir Gott, Gott verhüte, Gott bewahre"), LXX mit *ὁ θεός* 1 Chr 11, 19, ohne dieses 2 Sam 20, 20; 23, 17; (im Hebr. Jahve Subjekt, LXX *κύριε*, Lucian *παρὰ κυρίου*); 1 Makk 2, 21; auch ohne dat. pron. 1 Sam 14, 45 für (לְךָ, לִי) חָלִילָה, Beteuerung zur Einleitung von Eiden negativen Inhalts = „ferne sei von mir (dir, uns)," anderwärts durch *μὴ γένοιτο* c. dat. pronom. wiedergegeben Jos 24, 16; Lucian 2 Sam 23, 17. Das Targ. an allen genannten Stellen, auch schon Onkelos Gen 44, 7. 17 dafür (לנא, לי) חס, eine sehr gebräuchliche und daher abgeschliffene RA zweifelhafter Etymologie, aber zweifellosen Sinns, welche jedenfalls im aram. Mt vorlag, von ScS¹ glücklich wiedergefunden. Weniger glücklich die Lat: *propitius esto* e, *propitius tibi* a, *propitius sis tibi* Hier. z. St., besser *absit a te* g¹ Vulg.

[82] Trotz des Fut. statt Conj. aor. wird *οὐ μὴ ἔσται* imperativisch gemeint sein. Im Original war kein Unterschied, und Mt macht auch keinen cf 5, 18. 20; 24, 21 einerseits, 15, 5 andrerseits.

[83] Das auffallende *εἶ ἐμοῦ* ℵ* B Ferrargr. wird rücksichtlich der Stellung durch *εἶ ἐμοί* D Lat Sc, rücksichtlich des Casus durch das *μου εἶ*

v. 17—19 konnte nicht schärfer ausgedrückt werden. Dem vor allen Aposteln ausgezeichneten Jünger gibt Jesus den Namen des großen Versuchers (4, 3 ὁ πειράζων = 4, 10 σατανᾶ), weil er, für ihn ein solcher zu werden, alle Anstrengung macht. Den, welchen er als die πέτρα bezeichnet hatte, die der Grundstein seiner Gemeinde werden soll, betrachtet er als seine πέτρα σκανδάλου (1 Pt 2, 8; Rm 9, 33; 14, 13), als ein Hindernis, das sich ihm in den Weg wirft, um ihn zu Fall zu bringen; und dem, welchen er selig gepriesen, weil er nicht den Eingebungen menschlicher Natur, sondern Gottes Offenbarung gefolgt ist, macht er eben dies zum Vorwurf, daß er nicht die Wege und Ziele Gottes, sondern diejenigen der Menschen zu den seinigen mache. Jesus nimmt nicht zurück, was er dem Bekenner zugesprochen hat, aber er bringt ihm zu Bewußtsein, wie viel noch daran fehlt, daß die ihm durch Gottes Offenbarung aufgegangene Erkenntnis des Sohnes Gottes sein ganzes Denken beherrsche, und die in seinem Bekenntnis zu Tage getretene Unabhängigkeit von dem, was die Leute sagen, seinem Willen das feste Gepräge gebe. Da aber Pt in seinem Widerspruch gegen den Leidensweg wie in seinem Bekenntnis doch nur zu lebhaftem Ausdruck gebracht hat, was im Herzen aller Jünger lebte, so richtet Jesus die Mahnung zur willentlichen Nachfolge auf dem Wege zum Leiden v. 24 ff. an den ganzen Jüngerkreis.[84]) Ähnliche Gedanken wie 10, 37—39 cf Jo 12, 25—27; Lc 17, 33 kehren hier wieder, verschärft durch die vorangegangene Ankündigung des Leidens. Die Willigkeit der Jünger, an der Gemeinschaft mit Jesus festzuhalten, welche auch der Protest des Pt nicht in Frage gestellt hatte, ist vorausgesetzt, hierauf aber die Forderung gegründet, daß, wer jenes wolle, auch sein eigenes Selbst verleugne und sein Kreuz sich auflade, damit das äußerliche ἔρχεσθαι ὀπίσω τοῦ Ἰησοῦ ein wahres ἀκολουθεῖν αὐτῷ sei. Da erst 20, 19, noch nicht 16, 21; 17, 22 von Auslieferung Jesu an die Heiden und von der hiedurch bedingten Todesart (cf Jo 18, 32; 12, 32) die Rede ist, so kann man hier ebenso wie zu 10, 38 fragen, ob nicht das Wort vom Kreuztragen des Jüngers anachronistisch in eine frühere Zeit zurückgetragen ist. Das Gegenteil der geforderten Selbstverleugnung wäre der Wille, sein Leben auf alle Fälle zu erhalten und zu behalten, was doch nur den endgiltigen Verlust desselben zur Folge haben würde, wohingegen der freiwillige Verlust des Lebens um Jesu willen endgiltige Lebens-

---

der übrigen bestätigt. — Sc hat aus Schicklichkeitsgründen v. 22 ἐπιτιμᾶν getilgt und dies Verbum v. 23 für εἶπεν eingesetzt. — φρονεῖν, nicht zu verwechseln mit νοεῖν, λογίζεσθαι κτλ., heißt auf etwas sinnen, bedacht sein, in Gedanken nach etwas streben Rm 8, 5—8; Phl 2, 2 ff.; 3, 19; 4, 10; Kl 3, 2.

[84]) Nach Mr 8, 34; Lc 9, 23 zugleich an eine Volksmenge. Mt stellt in diesem Abschnitt Jesum nur als Erzieher seiner Jünger dar.

erhaltung zur Folge haben wird.[85]) Nicht diese Urteile in v. 25, sondern die hiedurch erläuterte und gerechtfertigte Forderung von v. 24, also den ganzen Komplex von Gedanken v. 24—25 begründet die Frage v. 26. Das äußerste Gegenteil der geforderten Selbstverleugnung wäre das Streben, die ganze Welt sich zu eigen zu machen. Wenn aber ein Mensch dieses Ziel erreichte, würde dieser Erfolg auch von dem andern begleitet sein, daß er sein Selbst, seine Seele und sein Leben einbüßte.[86]) Das größte Besitztum ohne einen Besitzer, der es genießt, ist nichts. Aber nicht nur der gehoffte Gewinn bleibt aus, sondern auch ein unvermeidlicher und unwiederbringlicher Schade kommt heraus: der Verlust der Seele; denn der Mensch besitzt kein Gut, durch dessen Hingabe er seine Seele vom drohenden Untergang loskaufen oder die verlorengegangene wieder zurückkaufen könnte.[87]) Nicht die Fragen von v. 26, welche selbstverständliche Wahrheiten aussprechen und nur durch ein doppeltes „nichts“ beantwortet werden können, sondern die durch v. 25 noch vollständiger, als es schon durch v. 24 geschehen war, erläuterte und eingeschärfte Forderung, in der Nachfolge Jesu und um seinetwillen bis zur Aufopferung des Lebens sich selbst zu verleugnen, findet ihre Begründung in dem Hinweis, daß der Menschensohn es ist, welcher einem jeden die seinem Verhalten entsprechende Vergeltung zuteilen wird, wenn er in der Herrlichkeit seines Vaters d. h. mit göttlicher Herrlichkeit bekleidet und von seinen Engeln begleitet kommen wird, was Jesus hier als eine feststehende Tatsache der Zukunft in Aussicht stellt,[88] und zwar als eine Tatsache, die in absehbarer Zeit eintreten wird. Den Ernst des Hinweises auf sein Gericht verschärft Jesus durch die feierliche Versicherung, daß unter den um ihn her Stehenden einige sich befinden, welche nicht sterben werden,[89] bis sie den Menschensohn in seiner königlichen Würde[90] kommen sehen, womit natürlich nicht gesagt ist, daß sie darnach noch sterben werden, sondern nur, daß sie dieses Kommen des Menschensohnes erleben werden, anstatt vorher mit ihren anderen Zeit- und Altersgenossen hinwegzusterben cf zu ἕως 5, 18 oben S. 218. Daß man sich früh um diese Weissagung Jesu Sorge gemacht hat, sieht man nicht erst aus Jo 21, 22f., sondern schon aus den Umschreibungen Mr 9, 1: Lc 9, 27, in Vergleich mit welchen die Fassung des Mt sowohl vermöge ihrer formalen Inkongruenz mit der geschichtlichen Wirklichkeit, als wegen ihrer Kongruenz mit v. 27 den Stempel der Ursprünglichkeit trägt. Die schon 10, 23 berührte Frage findet nur im Zusammenhang der Rede 24, 3ff. und nur unter voller Würdigung des Grundsatzes in 24, 36 ihre befriedigende Antwort.

---

[85]) Der Übergang von *ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν* v. 24 zu dem freiwilligen *ἀπολέσαι τὴν ψυχήν* ist dadurch erleichtert, daß נֶפֶשׁ im späteren Hebr., נַפְשָׁא im Aram. auch die Person, das Selbst bezeichnet, mit Personalsuffix im Syr. ganz gewöhnlich für *ἑαυτῷ, ἑαυτόν* etc. Daher Lc 9, 25 *ἑαυτόν* statt *τὴν ψυχήν* bei Mt u. Mr, und Sc Mt 16, 24 בנפשה = *ἑαυτόν*, v. 25 נפשה = *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.* Auch in LXX Job 32, 2; Prov 1, 18; 19, 8; Amos 6, 8 und öfter *ἑαυτ.* für נפש mit Suffix. — Da der Mensch nur eine Seele hat, welche der Hebräer auch יְחִידָתִי „meine einzige“ nennt Ps 22, 21 cf Midrasch r. zu Gen 2, 7 (Wünsche S. 66), so ist auch v. 25 f. nicht ein Wechsel zwischen zwei Bedeutungen von *ψυχή* „leibliches Leben“ und „geistiges Leben“ anzunehmen. Im leiblichen Tode verliert der Mensch seine Seele oder gibt sie hin (Mt 20, 28; Lc 12, 20; Jo 13, 37 f.); Gott aber kann sie ihm trotzdem bewahren, im Tode erhalten und aus dem Tode erretten und daher der Mensch sie für immer gewinnen und besitzen Jo 12, 25; AG 2, 24—31; Jk 1, 21; 4, 12; 5, 20.

[86]) *ζημιοῦν* Schaden zufügen, bes. Geldstrafe auferlegen, im Passiv wie im Aktiv auch c. acc. der Sache, deren man zur Strafe oder zum Schaden beraubt wird Phil 3, 8, statt des klass. Dativs, doch nicht ohne Anlehnung an klass. Wendungen wie *μεγάλα ζημιοῦσθαι* Thucyd. III 40, 3 cf Kühner-Gerth I, 322. 326. Also nicht: er wird an seiner Seele Schaden leiden (Luther), sondern wie e: *animam autem damnum fecerit.*

[87]) Beide Möglichkeiten läßt der bildliche Ausdruck zu. Ps 49, 8 ff. überwiegt die Vorstellung des Loskaufs von der Notwendigkeit des Sterbens. — *ἀντάλλαγμα* LXX a) = מְחִיר Kaufpreis Job 28, 15; 1 Reg 21, 2; Jer 15, 13; Sir 6, 15; b) = כֹּפֶר, Sühnegeld Amos 5, 12; c) = חֲלִיפָה, Wechsel Ps 55, 20; = תַּחֲלִיף, Ersatz Sir 44, 17, cf Sir 26. 14; d) = תְּמוּרָה, Besitzveränderung Ruth 4, 7. Denselben hebr. Wörtern und noch anderen Synonymen entspricht anderwärts *ἄλλαγμα* (mehrfach v. l. neben *ἀντάλλ.*), *λύτρον, λύτρα.*

9. Die Verklärung auf dem Berge 17, 1—13. Die alte Mißdeutung von 16, 28 als einer Weissagung, die schon nach Ablauf von 6 Tagen (17, 1) sich erfüllt habe[1], beruhte auf der richtigen Beobachtung, daß dem Pt und seinen Genossen, welche sich in den Gedanken des Todes Jesu nicht finden und darum auch die Weissagung der glorreichen Wiederkunft Jesu sich nicht aneignen konnten, ein Vorschmack der zukünftigen Herrlichkeit Jesu zu teil werden sollte. Da das Folgende durch *μεθ᾽ ἡμέρας*

---

[88] Die grammatische Koordination der zwei Sätze v. 27 schließt nicht die logische Unterordnung des ersten unter den zweiten aus, welche Mr 8, 38; Lc 9, 26 vorliegt. — Das zweite *αὐτοῦ* muß ebenso wie das erste auf den Menschensohn sich beziehen. Die Engel sind seine Diener 13, 41 cf zu 8, 9 und Jo 1, 51. — Das sittliche Verhalten, nach welchem der Richter Lohn und Strafe austeilen wird, ist durch *τὴν πρᾶξιν* auf seine Einheit gebracht cf Ps 62, 13; Prov 24, 12 im Grundtext Singular, LXX und Rm 2, 6 *τὰ ἔργα*. Für die Jünger ist der Kern derselben durch *ἕνεκεν ἐμοῦ* v. 25 bezeichnet cf zu 7, 21ff.

[89] *γεύεσθαι θανάτου* den Tod schmecken, ihn zu erfahren bekommen Jo 8, 52; Hb 2, 9; im AT noch nicht, aber junghebr. und aram. טעם.

[90] *ἐν τῇ βασ. αὐτοῦ*, ganz so nur noch Lc 23, 42: mit königlicher Hoheit bekleidet, als König, oben S. 125 A 13.

[1] So schon bei Clem. exc. e Theodoto § 4. Orig. z. St. erklärt diese damals verbreitete Deutung für Milchkost, die den Einfältigen genügen könne, bringt aber nichts besseres vor, was sich fortpflanzen konnte. Hil. Ephr. Chrys. Hier. gehen mit flüchtigen Bemerkungen, die sich sämtlich in der Bahn der ältesten Mißdeutung bewegen, über das Problem hinweg.

§§ 17, 1 angeknüpft und überhaupt von 14, 13 an die Zeitfolge strenge innegehalten ist, so wird der hohe Berg, welchen Jesus, nur von Petrus und den beiden Söhnen des Zebedäus begleitet, besteigt,[2] in der Richtung von Cäsarea nach Kapernaum (17, 24) zu suchen sein, nicht nördlich von Cäsarea unter den Gipfeln des Hermongebirges, sondern südwärts und zwar östlich vom Jordan, wo vulkanische Berge bis zur Höhe von 1000—1300 Meter aufsteigen.[3] Nicht um den in den Apostelverzeichnissen vorangestellten 3 Jüngern Belehrungen zu geben, welche den übrigen vorenthalten bleiben sollten (*κατ᾽ ἰδίαν* cf Mr 4, 34; 13, 3), sondern um ungestört durch das große Gefolge, und doch nicht ohne Zeugen, die den Anderen davon berichten können, im Verkehr mit Gott Stärkung zu suchen, zieht sich Jesus auf die Bergeshöhe zurück cf Lc 9, 28; Mt 14, 23; 26, 36 ff. Daß er in einen inneren Kampf eingetreten sei, für welchen er der Kraft von oben bedurfte, hatte er schon 16, 23 zu verstehen gegeben. Daß Jesus diesmal ebenso wie 26, 39. 42. 44 cf Lc 22, 41 zum Zweck des Gebetes auch von den drei Vertrauten sich ein wenig entfernt hat, ist aus v. 7 (*προσελθών*) zu schließen. Also aus einiger Entfernung sehen und hören diese, was weiter erzählt wird. Das ganze Erlebnis wird v. 9 ein *ὅραμα* genannt, womit auch mehrere Ausdrücke vorher: v. 2 *ἔμπροσθεν αὐτῶν*, v. 3 *ὤφθη αὐτοῖς* übereinstimmen. Eine Vision müßte auf alle Fälle die Erscheinung des Moses und des Elias heißen; denn die unsichtbare Welt, welcher diese Männer längst angehören, hat sich den Jüngern in sichtbarer

---

[2] *ἀναφέρει* v. 1 = Mr 9, 2 will nichts anderes sagen als das in D, Min 1 (nicht die verwandten Hss s. Lake), Orig. tom. XII, 36 (öfter auch in der Auslegung) dafür eingesetzte und von mehreren Versionen (Sh דבר, abcff^2 *duxit*, *ducit*, jedoch e *inposuit*) ausgedrückte *ἀνάγει* cf Lc 9, 28. Es ist doch nur ungeschickte Übersetzung von אַסִּיק, aufsteigen-machen cf Ss (Mr 9, 2) ScS^1, was ebenso wie das Kal (סְלֵק cf נסק) auch von Personen gebraucht wird, die sich selbst bewegen cf das hebr. הֶעֱלָה, wofür auch da, wo es so gemeint ist, LXX gelegentlich Neh 12, 31 *ἀναφέρειν*.

[3] Die Tradition, welche den 2—3 Stunden östlich von Nazareth gelegenen Thabor als Ort der Verklärung bezeichnete, galt schon dem Orig. (z. Ps 89, 13 Delar. II, 775; Pitra anal. III, 163) als unbedenklich cf Cyr. catech. 12, 16; Hier. epist. 46, 12; 108, 13, ist aber auch darum verwerflich, weil der Gipfel des Thabor von einer Stadt bedeckt war cf Polyb. V, 70, 6; Jos. ant. XIII, 15, 4; XIV, 6, 3; bell II, 20, 6; IV, 1, 8; vit. 37. Älter scheint die Tradition vom Thabor als Berg der Versuchung zu sein, welche schon Orig. und noch Hier. im HE fanden (GK II, 690 f.); zur Zeit des Epiphanius (haer. 51, 21 nach cod. Ven.) war sie verbreitet. Die Konkurrenz der beiden Traditionen beruht auf der Vergleichung von Mt 4, 8 *εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν* mit 17, 1 wo hinter *εἰς ὄρος ὑψηλόν* D *λίαν* statt *κατ᾽ ἰδίαν* hat; ebenso א u. a. Mr 9, 2. Aus dem aram. Original, welches לטורא דטב רם gelautet haben wird (so S^1, mit einem אינא hinter לטורא auch SsSc), entstand leicht לטורא דתבר = *τὸ ὄρος Θαβώρ* cf GK II, 691; Forsch VI, 275. In einer nestorianischen Hs vom J. 768 steht letzteres als Randglosse zu Mt 17, 1 s. den Appar. von Gwilliam.

Erscheinung dargestellt. Daraus folgt aber nicht, daß nach Ansicht der Erzähler sämtliche Wahrnehmungen der Jünger der tatsächlichen Unterlage entbehrten s. oben S. 145f. 153ff. Auch die Worte Mr 9, 6; Lc 9, 32 bezeichnen nicht einen Zustand der Ekstase. Die Augenzeugen,[4] auf deren Mitteilung die Berichte zurückgehen, waren überzeugt, eine Offenbarung erlebt und vor allem Gottes Stimme über Jesus reden gehört zu haben. Durch welche objektiven Vorgänge ihre einzelnen Wahrnehmungen verursacht worden seien, und ob das Verhältnis von Ding und Erscheinung in allen Teilen des Erlebnisses das gleiche gewesen sei, werden die Augenzeugen selbst nicht zu sagen vermocht haben. Das Erste, was sie wahrnahmen, war eine Veränderung der Erscheinung Jesu. Mehr als dies sagt *μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν* nicht, und wir dürfen die Veränderung in nichts weiterem suchen als in den beiden von Mt angegebenen Momenten cf Lc 9, 29, daß sein Angesicht wie die Sonne strahlte (cf 13, 43), und daß seine Kleider weiß wie Licht leuchteten. Das Zweite, noch Überraschendere (*καὶ ἰδού*) war, daß sie zwei Männer mit Jesus reden sahen (cf Mr 9, 4). Aus der Entfernung, in der sie sich befanden, hörten sie das Gespräch nicht.[5] Dagegen haben sie, wie v. 4 zeigt, sofort erkannt, daß die Männer Moses und Elias seien. Es bleibt unaufgeklärt, woran sie dieselben erkannten. Die Überlieferung von der Art, wie Elias sich kleidete, würde sie ebensogut an Johannes haben erinnern können (oben S. 132f.), und von einer besonderen Tracht des Moses war nichts überliefert. Mit dem Anblick der beiden Gestalten verband sich wenigstens bei Pt sofort der Eindruck, daß sie den großen Gesetzgeber und den gewaltigen Zeugen gegen Israels Abfall vor sich haben (v. 4), und Jesus hat sie nachher v. 9—13 nicht eines Besseren belehrt. Die Überlieferung sagt uns auch nichts darüber, welche Bedeutung es für Jesus oder die Jünger gehabt habe, daß gerade diese beiden Helden des alten Israels erschienen sind. Wir können nur dem Zusammenhang entnehmen, daß es der zwar verschiedenartige, aber doch in beiden Fällen wunderbare Lebensausgang dieser Männer war,[6] welcher ihre Erscheinung gerade jetzt bedeutsam machte. Der den Jüngern unfaßbare Weg Jesu durch den Tod zur Herrlichkeit 16, 21—28; 17, 9—13. 22—23 wird dadurch von der atl Geschichte her einigermaßen beleuchtet. Was am meisten an der Darstellung auffallen muß, ist ihre Zurückhaltung. Sie spricht die Gedanken nicht aus, zu welchen sie anregt. Pt ist wieder der Erste, der ein Wort findet; aber nur ein törichtes (4): „Es ist gut, daß wir hier sind.[6a] Herr, wenn du willst d. h. wenn du gestattest, so will ich hier drei Hütten machen, eine für dich, eine für Moses und eine für Elias". Wie ein Träumender redet er. Er fühlt sich und seine Begleiter in eine andere Welt versetzt, in eine Welt des Lichts und der Herrlichkeit, die er sich nach Worten wie Jes 4, 5f. ausmalen mochte, und bildet sich doch ein, mit seinen natürlichen Kräften und irdischen Mitteln dem Herrlichen, was er sieht, nachhelfen zu müssen. Noch ehe Pt ausgeredet hat, tritt eine dritte Erscheinung ein: eine lichthelle Wolke beschattet die sämtlichen anwesenden Personen, also die ganze Scene; denn nachdem vorher nur von Pt die Rede war, ist es unstatthaft, *αὐτούς* nur auf die 3 Jünger zu beschränken. Im Gegensatz zum hellen Sonnenschein, welcher bis dahin von dem wolkenlosen Himmel sich ergoß, kann die Wirkung der Wolke, welche nun erst erscheint (Lc 9, 34 *ἐγένετο νεφέλη*), trotz ihrer Helligkeit ein *ἐπισκιάζειν* heißen.[7] Zugleich

---

[4] Als solcher kommt nach 2 Pt 1, 10—18 cf Einl § 41 A 6 und wegen des Verhältnisses zwischen Mr und Petrus vor allem Petrus in Betracht.

[5] Was Lc 9, 31 über den Inhalt des Gesprächs sagt, mag auf Mitteilungen Jesu zurückgehn und stimmt gut zu Mt v. 12.

[6] Was Deut 34, 1—6 von dem geheimnisvollen Tod und Begräbnis Moses' erzählt ist, hat die Phantasie der Juden gewiß schon zur Zeit Jesu beschäftigt. Die *ἀνάληψις Μωυσέως*, nur zum Teil in lat. Übersetzung erhalten (Fritzsche, Libri apocr. p. 701—730), welche der Zeit vor a. 70 angehört, muß schon ihres Titels wegen hievon gehandelt haben; und aus dem verlorenen Schluß derselben wird Judae 9 geschöpft haben, was er vom Kampf Michael's mit Satan um Moses' Leib sagt cf Einl § 44 A 7. Nach Midrasch r. zu Deut. (Wünsche S. 114ff. cf 109f.) durfte weder Samael noch Gabriel oder Michael seine Seele wegnehmen, sondern Gott selbst tat

---

es mit einem Kuß, eine Ausdeutung von על־פי יהוה Deut 34, 5. Zu ähnlichen Dichtungen mußte die Erzählung von der Himmelfahrt des Elias 2 Reg 2, 9—18 reizen. Schon Sir 48, 11 (in verstümmelter Gestalt auch hebr. erhalten) scheint gesagt zu sein, wer vor seinem Tode den Elias sehe, habe daran eine Bürgschaft des ewigen Lebens s. Schlatter, Das hebr. Stück des Sirach S. 90f. Ein gleichzeitiges Wiederkommen des Elias und des Moses in der Zeit des Messias wurde erwartet, Midrasch r. zu Deut, sect. 3 a. E. (Wünsche S. 55).

[6a] Cf Paulus II, 557: A, Klostermann, Marcusev S. 185. Luther's „hier ist gut sein" und jede ähnliche Auffassung wird dem durch seine Stellung betonten *ἡμᾶς* nicht gerecht, welches die 3 Jünger in Gegensatz zu den 3 erhabenen Männern stellt. Wollte Pt sagen, daß es für die Jünger ein Glück und eine Freude sei, mit dabei zu sein, so würde er sagen *καλόν ἐστιν ἡμῖν κτλ.* (so ScS^1 cf *καλόν* c. dat. Num 11, 18; Mt 18, 8f.; 26, 24) und würde darauf sinnen, sich und seinen Genossen ein längeres Verweilen an diesem Schauplatz herrlicher Dinge noch angenehmer zu machen. Er denkt aber nur an das, wozu ihre Anwesenheit Jesu und den erschienenen Männern nützlich sei. Also „es trifft sich gut" cf das attische *εἰς καλὸν ἥκω* u. dgl., auch *καλῶς* Mt 15, 7. — *σκηναί* sind nicht Zelte, sondern Hütten aus Baumzweigen wie am Laubhüttenfest (*σκηνοπηγία*). Es muß also Bäume oder Sträucher auf dem Berge gegeben haben. Er gehörte wahrscheinlich zu den „Waldbergen" südlich von Cäsarea (Buhl, Geogr. 43). — *ποιήσω* ist zwar durch ℵBC*, bff^{1}ff^2 ziemlich einseitig bezeugt, aber das *ποιήσωμεν* der übrigen unterliegt dem doppelten Verdacht, durch *ἡμᾶς* veranlaßt und aus Mr-Lc eingetragen zu sein.

[7] Cf Ex 40, 35. Auch bei der Übertragung des Wortes auf die Beschützung Ps 91, 4, 140, 8 cf 91, 1; 121, 5f., oder andere Einwirkung Lc 1, 35 wird doch die sinnliche Vorstellung festgehalten, welche hier durch den Gegensatz von Licht und Schatten sicher verbürgt ist.

aber ertönt derselbe Ruf vom Himmel, welchen Jesus und Johannes nach der Taufe gehört haben 3, 17, diesmal jedoch mit dem an die Jünger gerichteten Zusatz: „höret auf ihn“.[8]) Inhaltlich sagte ihnen die Stimme nichts anderes, als was Pt 16, 16 bekannt hatte; aber als hörbare Stimme von oben verstärkte sie die letztlich auch von Gott stammende innere Stimme, deren Echo das Bekenntnis des Pt gewesen war 16, 17, und gab der Mahnung, die Worte des Meisters, auch wenn sie ihren natürlichen Erwartungen widersprechen, sich gesagt sein zu lassen, den denkbar stärksten Nachdruck. Der nächste Eindruck aber war ein gewaltiger Schreck, der sie zu Boden streckte. Als sie von der Hand Jesu berührt und durch sein Wort ermutigt sich erhoben, war das ganze *ὅραμα* verschwunden v. 6—8. Das Verbot, bis zur Auferstehung Jesu anderen davon Mitteilung zu machen (9), wird sich ebenso wie das ähnlich lautende v. 20 nur auf die außerhalb des Jüngerkreises stehende Menge beziehen. Die Verklärung sollte eine Glaubensstärkung für den Glaubenden sein, nicht ein die Anerkennung der Ungläubigen erzwingendes Zeichen (12, 38; 16, 1—4), welches die 12, 45; 16, 21 geweissagte Entwicklung der Dinge aufgehalten hätte. Die Frage, welche die Jünger während der Wanderung vom Berge herab an Jesus richten (10), setzt voraus, daß die Lehre der Schriftgelehrten, wonach vorher d. h. vor der Aufrichtung des Messiasreiches Elias kommen müsse, in Widerspruch stehe mit dem, was sie soeben erlebt haben, oder mit den Gedanken, welche dadurch in ihnen erregt worden sind. Nicht die Erscheinung des Elias an sich, welche ja der Anfang seines erwarteten Willens hätte sein können, wie Pt in der Tat an ein längeres Bleiben desselben gedacht hatte (4), sondern das sofortige Wiederverschwinden desselben schien mit jener Lehre der Rabbinen nicht übereinzustimmen; denn das Kommen des Elias, welches die Jünger erlebt hatten, war nur eine flüchtige Erscheinung ohne tatsächliche Wirkung auf den Gang der Geschichte Jesu und damit des Gottesreiches, wie ihn Jesus in jenen Tagen und von da immer wieder gezeichnet hat durch die Verkündigung seiner demnächstigen Tötung durch die Obrigkeit, seiner Auferstehung am dritten Tage und seiner baldigen Wiederkunft 16, 21. 27; 17, 9. 12. Wo blieb da Raum für die Wirksamkeit des Elias? Die Erinnerung an das, was die Rabbinen hievon lehren, gibt den Worten *ὅτι Ἡλείαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον* einen bestimmteren Inhalt. Im Anschluß an Mal

---

[8]) Das bei Mr-Lc fehlende *ἐν ᾧ εὐδόκησα* wird durch 2 Pt 1, 17 *εἰς ὃν* (cf Mt 12, 18) *ἐγὼ εὐδόκησα* bestätigt. Die Voranstellung des *αὐτοῦ* vor *ἀκούετε*, welche nur Lc 9, 35 glänzend bezeugt ist (auch durch Marcion GK II, 467) und von dort in Mr (auch Ss) und noch allgemeiner in Mt eindrang (auch in Sc, nur nicht in ℵ B D, einige Min, Orig. z. St.), würde den Gegensatz zu den Leuten (16, 13) oder den Schriftgelehrten (17, 10) betonen, auf welche die Jünger nicht hören sollen.

3, 24 erwartete man, daß Elias nicht nur einzelne Israeliten bekehren und für den Tag der letzten Offenbarung bereiten, sondern eine Restauration der gesamten Nation bewirken werde.[9] In seiner Antwort bekennt sich Jesus zu dem Lehrsatz und eignet sich sogar die dafür geprägte Formel an,[10] stellt dem aber seine Versicherung gegenüber, daß Elias bereits gekommen sei. Daß Jesus damit auf den Täufer hinweist, wissen die Leser schon aus 11, 10—14, und auch die Jünger haben es sofort begriffen (14). Der Sinn des *ἀποκαιαστήσει πάντα*, welches Jesus aus der rabbinischen Lehre sich aneignet (cf AG 3, 21), bestimmt sich darnach näher. Nur auf die Herzenszustände bezieht es sich, von denen auch Maleachi geredet hatte; und es beschränkt sich auf die Vielen, welche durch Johannes, wenn auch großenteils nur mit vorübergehendem Erfolg, sich zu Buße und Taufe hatten bewegen lassen cf Lc 1, 16; Mt 3, 6; 21, 32, auch S. 472 zu 12, 43 ff. Das Volk als ganzes, Israel in seiner Vertretung durch die regierenden Kreise von Jerusalem (3, 7; 21, 32) und den Tetrarchen von Galiläa (14, 1—11), hat ihn nicht als den geweissagten Elias erkannt, sondern hat seinen bösen Willen an ihm ins Werk gesetzt. Dies aber sollen die Jünger als einen auch für das Schicksal des Menschensohnes typischen Vorgang betrachten. Wie der Täufer trotz des feindseligen Verhaltens der jüdischen Machthaber gegen ihn der erwartete Elias ist, so auch der Menschensohn trotz seines unvermeidlichen Leidens von seiten der Juden der verheißene Christ, der als König wiederkommen wird.

10. Die Jünger ohne Jesus 17, 14—23. Ohne über die Dauer der Wanderung vom Bergesgipfel bis zur Wiederver-

---

[9] Mal 3, 24 LXX *ὃς ἀποκαταστήσει κτλ.* für hebr. וְהֵשִׁיב, genauer übersetzt Targ. und Lc 1, 17. Mit der wörtlichen Wiedergabe der Weissagung verbindet Sir 48, 10 die jüngere Vorstellung: *ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ*, hebr. להכין ישבטי ישראל. Diese Restauration der Stämme durch Elias wurde nach einer durch R. Jochanan ben Zakkai, den Zeitgenossen Jesu, vermittelten, also vorchristlichen Tradition auf die Ordnung der durch zweifelhafte Abstammung verworrenen Geschlechtsregister bezogen Mischna, Edujoth VIII, 7. Daneben aber bestand auch eine mehr innerliche Auffassung cf Weber 352 f.

[10] Mit ℵBD, den ältesten Lat, Sc (Ss tritt erst mit *πάντα* wieder ein) Sh (cod. A), Sah Kop ist v. 11 ohne das aus v. 10 oder Mr 9, 12 eingedrungene, übrigens sachlich unbedenkliche *πρῶτον* zu lesen. Die Tempora *ἔρχεται* (dafür Just dial. 49 *ἐλεύσεσθαι*) und *ἀποκαταστήσει* (Mr 9, 12 *ἀποκαθιστάνει*) sind ebenso wie *γεννᾶται* 2, 4 daraus zu erklären, daß eine formulirte Lehre reproducirt wird cf oben S. 97 auch S. 118 f. A 28. Schon darum, aber auch wegen der Deutung, welche Jesus v. 12 gibt, ist es unstatthaft, in v. 11 die Weissagung zu finden, daß am Ende der Tage, vor der Wiederkunft Jesu Elias noch einmal kommen werde. Es hätte dann v. 12 nicht durch *δέ* (Mr *ἀλλά*) dem rabbinischen Dogma, wie es gemeint war und von den Jüngern verstanden wurde, entgegengesetzt, sondern eine doppelte Erfüllung der Weissagung vom Kommen des Elias behauptet werden müssen.

einigung mit Jesu und seiner 3 Begleiter mit den übrigen Jüngern (cf Lc 9, 37 *τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ*) und die sonstigen äußeren Umstände nähere Angaben zu machen,[11] beschränkt sich Mt auf das, was die Haltung der in der Ebene zurückgebliebenen Apostel kennzeichnet. Einen an Mondsucht und Besessenheit schwer leidenden Knaben, den sein Vater mit der Bitte um Heilung zu ihnen gebracht hat, haben sie nicht zu heilen vermocht, haben dies also vergeblich versucht. Der Unmut Jesu hierüber kommt in einem dreifachen Ausruf zu lebhaftem Ausdruck. Da die Heilung durch den Glauben nicht nur des Heilenden, sondern auch des die Heilung Begehrenden bedingt ist,[12] so klagt Jesus über die ganze gegenwärtige Generation seines Volks, von welcher auch die Jünger in diesem Fall sich nicht wesentlich verschieden gezeigt haben, als ein ungläubiges und verkehrtes Geschlecht.[13] Er verhehlt nicht, daß ihm die Zeit, da er mit solchen Leuten zu schaffen hat, lang wird und der Verkehr mit ihnen eine Last ist. Er sehnt sich nach der Vollendung, hört aber darum nicht auf, an den Kranken Barmherzigkeit zu üben und seine Jünger mit Geduld zu erziehen. Als er mit ihnen allein ist (*κατ' ἰδίαν* v. 19 cf 14, 13; 20 17), beantwortet er ihre Frage, warum sie diesen Kranken nicht heilen konnten (cf 10, 1. 8; Lc 10, 17), mit dem kurzen Wort: *διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν.* Nicht Kleinglauben,[14] sondern Unglauben muß er ihnen wie vorhin der ganzen Generation zum Vorwurf machen; denn er kann ihnen versichern, daß wenn sie auch nur ein geringes Maß lebensfähigen Glaubens besitzen, ihnen nichts unmöglich sein wird; daß beispielsweise auch der vor ihnen liegende Berg, auf welchen Jesus mit dem Finger hinweist, auf ihr Wort hin seinen Standort wechseln wird. Daß die Vergleichung des zu solcher Wirkung erforderlichen Glaubens mit dem Senfkorn nicht seine Kleinheit an sich oder im Vergleich mit dem Glauben anderer Menschen darstellen soll, ergibt sich sowohl aus der Verwendung desselben Vergleichs 13, 31 f., als aus der Erwägung, daß nur ein riesengroßer Glaube den Mut erzeugen könnte, zum Berge zu sprechen: *μετάβα* cf 1 Kr 13, 2. Das Senfkorn ist also auch hier als Samenkorn betrachtet, und in dem Gegensatz zwischen seiner Kleinheit und der in seiner Art einzigen Größe, zu welcher das aus ihm hervorsprießende Gewächs sich entwickelt, liegt der Vergleichungspunkt. Der Glaube an die unbegrenzte Macht Gottes (19, 26) ist eine für jeden Frommen selbstverständliche Überzeugung, eine geringe Sache, der man keine großen Wirkungen beizumessen geneigt ist. Ist er aber wirklich vorhanden und gleich dem Samenkorn, das man in die Erde legt, lebendig und keimfähig, so entwickelt er sich gegebenen Falls rasch zu der Größe und Kraft, für welche es im Gebiet des Naturlebens nichts Unmögliches gibt. Hier wie 21, 21 f., wo der Spruch wiederkehrt, setzt Jesus, wie die Form des Konditionalsatzes zeigt, nicht einen in der Gegenwart unwirklichen und in aller Zukunft unmöglichen Fall, sondern spricht die Erwartung aus, daß die Jünger in Zukunft den senfkornartigen Glauben haben werden, welcher ihnen diesmal gefehlt hat, und verheißt ihnen für diesen Fall, daß ihnen auch das Wunderbarste nicht unmöglich sein werde, was ihnen in der Ausübung ihres Berufs als Aufgabe zufällt. Die Erfahrung, welche die Jünger gemacht hatten, daß sie ohne Jesus nichts vermögen, war niederschlagend genug. Sie bedurften der ermutigenden Verheißung, daß sie in der Zeit der andauernden Trennung von ihm durch den Glauben alles vermögen werden. Dadurch ist die Rüge ihrer *ἀπιστία* in ihrer Wirkung gemildert, aber nicht zurückgenommen. Diese Rüge wollte allerdings nicht sagen, daß sie den Glauben, der sie an Jesus kettete und den Petrus bekannt hatte, in der kurzen Zeit der Trennung von Jesus verloren oder verleugnet haben. Es handelt sich um den Glauben, wie er nach 7, 22 sogar bei solchen sich findet, denen der seligmachende Glaube fehlt, also um den Glauben als *χάρισμα*, wie Paulus, gewiß nicht ohne Beziehung auf dieses Wort Jesu, 1 Kr 13, 2 cf 12, 9 uns unterscheiden gelehrt hat. Aber den, welchem wie den Aposteln dieses *χάρισμα* verliehen ist 10, 1. 8, trifft gerechter Tadel, wenn es ihm den Dienst versagt; denn das geschieht nicht ohne Vernachlässigung der verliehenen Gabe cf 1 Tm 4, 14. Es würde in der Linie dieser Betrachtung liegen, wenn Jesus schließlich den Jüngern gesagt hätte, daß sie nicht anders als durch Gebet und Fasten die Fähigkeit, auch die schlimmste Art von Besessenheit zu heilen, in sich kräftig erhalten, oder, wenn sie erloschen scheint, wieder anfachen können cf 2 Tm 1, 6. Aber die Textüberlieferung macht es unzweifelhaft, daß v. 21 eine mit geringer Veränderung aus

---

[11] Dem Mt im Vergleich mit Mr 9, 14—29; Lc 9, 37—43 sind nur die zwei Angaben eigentümlich, daß der Vater des Knaben vor Jesus auf die Knie fiel (v. 14 *γονυπετῶν αὐτόν* cf Mr 10, 17, dafür *ἔμπροσθεν αὐτοῦ* Mt 27, 29, so auch hier D), und daß der besessene Knabe in folge von Mondsüchtigkeit (cf 4, 24), also wohl in somnambulem Zustand manchmal ins Feuer oder Wasser fiel v. 15 cf Mr 9, 22.

[12] Cf 9, 2. 22. 28; 13, 58. Aus Mr 9, 22 sieht man, daß auch dem Vater der Glaube, selbst Jesu gegenüber, fehlte. Wie der dreifache Ausruf, so bezieht sich auch der Befehl *φέρετε κτλ.* auf die Anwesenden überhaupt und besonders auf den Vater. Daher Ss Sc frei: „Bringe mir deinen Sohn hieher.“

[13] Das soll an *γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη* Deut 32, 5 cf Phil 2, 15; AG 2, 40 erinnern.

[14] Statt *ἀπιστίαν* (CD etc., Diatess., SsS^1S^3, Lat von e bis Vulg) wurde früh *ὀλιγοπιστίαν* eingesetzt (א B, Sc Sh, Kop) als für die Jünger passender cf 6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8, in der Tat unpassend sowohl im Vergleich mit v. 17, wo die Jünger keineswegs ausgeschlossen waren, als wegen des Gegensatzes: Glaube wie ein Senfkorn.

Mr 9, 29 herübergenommene Interpolation ist.[15] — Nachdem der Leser durch die Ortsangaben 15, 21; 16, 13 wiederholt über die Grenzen Galiläas in verschiedenen Richtungen hinausgeführt ist,[16] war es nicht überflüssig zu bemerken, daß, was weiter folgt, in eine Zeit des Umherwanderns Jesu und der Apostel in Galiläa falle.[17] Es ist ein letzter Abschnitt des Lebens in Galiläa vor dem endgiltigen Aufbruch nach Peräa und Judäa 19, 1. Von Predigt und Heiltätigkeit verlautet nichts mehr. Jesus widmet sich ganz der Unterweisung der Apostel. Auch die flüchtigen Berührungen mit anderen Menschen 17, 24; 18, 2 sind diesem Zweck untergeordnet. Daß nach wie vor das bevorstehende Todesleiden Jesu den Hintergrund dieser Belehrungen bildet, bringt eine neue Leidensankündigung (22 f.) in Erinnerung. Sie unterscheidet sich von denjenigen in 16, 21; 20, 17 f. nicht nur durch größere Kürze, durch den Mangel jeder Erwähnung Jerusalems und der dortigen Obrigkeit, sondern auch durch das, was sie wirklich enthält: der Menschensohn wird in die Gewalt von Menschen ausgeliefert und von diesen getötet werden. Der, welcher vor seinen Freunden in himmlischer Glorie gestrahlt hatte und durch eine Stimme von oben als Gottes Sohn ausgerufen war, und der in seinem grenzenlosen Glauben an die ihm und seinen Jüngern zur Verfügung stehende Allmacht Gottes seine Überlegenheit über die ganze irdische Welt bezeugt hatte, ist doch der Mensch, der in die Geschichte des Menschengeschlechts als ein Glied desselben verflochten ist und nach dem Willen dessen, der die Geschichte lenkt, der feindlichen Gewalt böser Menschen unterliegen soll, ehe er aus dem Tod zum Leben dringt. Diesmal erfolgt kein Widerspruch mehr von seiten der Jünger, aber auch keine Zustimmung. Sie waren nur tief betrübt.

---

[15] Fehlt in ℵ*B, einigen Min, Ss Sc Sh, Sah Kop (s. den Oxforder Apparat), von den Lat e ff². Dazu kommt Eus., welcher Mr 9, 28 f. in seinen Kanones als Nr. 92 unter diejenigen Sektionen gestellt hat, welche dem Mr eigentümlich sind. Der unbehilfliche Ausdruck Mr 9, 29 wurde von den Interpolatoren meist durch *ἐκπορεύεται*, aber auch durch *ἐκβάλλεται* (ℵᵇ, **a b g¹** *ejicitur*) und *ἐξέρχεται* ersetzt.

[16] In der Tat fällt, abgesehen von 14, 34—15, 20 und vielleicht noch 15, 39—16, 4, alles 14, 13—17, 20 Erzählte außerhalb Galiläas.

[17] Das sonderbare *συστρεφομένων* ℵ B Min 1, wofür man schwerlich irgend eine Version anführen kann, würde kaum einen anderen Sinn zulassen. als: sie drängten sich zusammen, etwa dichter als gewöhnlich an Jesus heran cf AG 11, 28 cod. D (AG 19, 40; 23, 12 *συστροφή* Zusammenrottung), was zugleich die Vermeidung der Berührung mit andern Leuten andeuten könnte cf Mr 9, 30. Das stärker bezeugte *ἀναστρεφομένων* wurde von den meisten Übersetzern (Ss Sc S¹, Sah Kop, auch mehreren Lat, darunter e *cum autem regrederetur ipse*) von einer Rückkehr nach Galiläa verstanden. Dies würde aber nach dem Stil des Mt *ἀναχωρούντων εἰς τὴν Γαλ.* erfordern. Es heißt also *ἀναστρέφεσθαι* wie überall im NT (cf auch *ἀναστροφή*) „sich hin und herbewegen, *versari, conversari*“ cf Jo 7, 1 *περιπατεῖν*.

11. Die Tempelsteuer 17, 24—27. Aus der Zeit des letzten Umherwanderns in Galiläa wird 17, 24—18, 35 eine Reihe von Gesprächen zwischen Jesus und den Aposteln herausgehoben, welche an einem einzigen Tage (18, 1. 21), bei einem letzten Besuch Kapernaums stattfanden. Das erste war dadurch veranlaßt, daß die Einsammler der Tempelsteuer 18) auf der Straße und in Abwesenheit Jesu an Petrus mit der Frage herantraten: „Zahlt euer Lehrer keine Tempelsteuer?“ 19) Als Frage wird der Satz zu fassen sein, nicht nur wegen des *ναί*, womit Pt antwortet, sondern auch darum, weil die Behauptung, daß Jesus diese Pflicht jedes Israeliten versäume, entweder mit einem vorwurfsvollen Hinweis auf die Ungesetzlichkeit dieses Verhaltens (12, 2) oder in Form einer Frage nach dem Grund desselben ausgesprochen sein würde (9, 11. 14; 15, 2). Die Frage drückt durch ihre Form weder die Erwartung einer bejahenden noch einer verneinenden Antwort aus. Da Jesus sich vielfach und in der letzten Zeit beharrlich außerhalb seines Wohnorts (9, 1) aufhielt, werden die mit der Erhebung der Steuer in der Gemeinde von Kapernaum Beauftragten nicht gewußt haben, wie es Jesus hiemit halte; und da Jesus manches tat,

---

18) Auf diese weist *τὰ δίδραχμα*, denn *τὸ δίδραχμον* (das Zweidrachmenstück) ist in LXX regelmäßig Übersetzung von שֶׁקֶל Gen 23, 15. 16; Ex 21, 32, so auch in der gesetzlichen Bestimmung, daß jeder Israelit vom 20. Jahr an (alljährlich) ½ heiligen Sekel als Kultussteuer zu entrichten habe Ex 30, 13 cf 2 Chron 24, 6; Neh 10, 33. Da aber der heilige Sekel = 4 attische Drachmen gerechnet wurde (Jos. ant. III, 8, 2; Philo de leg. spec § 8 cf Zuckermann, Über talmud. Münzen u. Gewichte S. 9 ff. 24), so wurde *τὸ δίδραχμον* ein Name der Tempelsteuer bei den griechisch schreibenden Juden (Jos. ant. XVIII, 9, 1 cf bell. VII, 6, 6; Dio Cass. 66, 7, 2; Orig. ad Afric. Delarue I, 28). Daran ändert es nichts, daß Philo einmal quis rer. div. heres § 38 im Anschluß an Ex 30, 13 nach LXX den ganzen heiligen Sekel *τὸ δίδραχμον τὸ ἅγιον* und demgemäß die Hälfte davon eine Drachme nennt. Die Meinung von Wieseler, Chronol. Synopse 264 ff.; Beiträge S 108 ff., daß es sich um eine römische oder vielmehr eine von Herodes Antipas erhobene Kopfsteuer handle, ist eine in jeder Hinsicht unwahrscheinliche Vermutung und verwischt den beabsichtigten Gegensatz zwischen der Steuer an das Heiligtum Gottes und den Zöllen und Steuern, welche die Könige der Erde erheben. Die Einsammlung der Tempelsteuer begann nach Schekalim I, 3 außerhalb Jerusalems am 15., in Jerusalem am 25. Adar, vollzog sich also in ganz Palästina in dem Monat vor dem Passa. Nach obiger Erklärung von v. 17 ist aber die Annahme, daß eben damals in Kapernaum die Steuer erhoben wurde, nicht notwendig, nicht einmal wahrscheinlich. Da die Steuer innerhalb der Ortsgemeinde gesammelt und von dieser nach Jerusalem geschickt wurde cf Schekalim II, 1, so werden die Steuererheber ortsansässige Leute gewesen sein.

19) Das *οὐ* ist nicht Fragewort, sondern gehört zu *τελεῖ*. Wenn außerdem *μή* als Fragewort an der Spitze stünde, würde der Sinn sein: Er unterläßt es doch nicht etwa, die Steuer zu zahlen? In der Frage 24^b ist vielleicht im Unterschied von v. 24^a mit א* D *δίδραχμα* ohne Artikel zu lesen. Jedenfalls zeigt der Plural, daß es sich nicht sowohl um eine Mahnung handelt, die diesjährige, eben jetzt fällige Steuer (*τὸ δίδραχμον*) zu zahlen, als um die Frage nach dem regelmäßigen Verhalten Jesu in diesem Punkt.

was gesetzwidrig schien, hielten sie für möglich, daß er sich regelmäßig und grundsätzlich der Steuer entziehe. Hierauf bezieht sich die Frage, nicht darauf, ob er sie in diesem Jahre schon bezahlt habe oder jetzt sie zu entrichten gewillt sei, was mindestens *τὸ δίδραχμον* statt (*τὰ*) *δίδραχμα* erfordern würde. Wenn Jesus die Frage gleichwohl sofort durch Zahlung der Steuer für sich und Pt tatsächlich beantwortet, so mag dies darin seinen Grund gehabt haben, daß er bei der letzten Einsammlung durch irgend etwas behindert gewesen war, der Pflicht zu genügen, was dann die allgemeine Frage der Steuererheber um so natürlicher erscheinen läßt. Das *ναί* (ja, allerdings) des Pt sagt den Lesern, daß Jesus auch in diesem Punkt den Grundsätzen von 3, 15; 5, 17 cf 8, 4 treu geblieben sei. Aber nicht minder wichtig und für die Unterweisung der Jünger an jenem Tag noch wichtiger ist der Gesichtspunkt, unter welchen Jesus seine und seiner Jünger Erfüllung dieser gesetzlichen Verpflichtung stellt. Beim Eintritt des Pt in das Haus, worin Jesus weilt, und noch ehe jener von seinem Gespräch mit den Steuereinnehmern berichten kann, empfängt ihn Jesus mit Worten, welche dem Pt zeigen, daß Jesus durch einen Seherblick von dem Gespräch Kenntnis bekommen hat, cf Jo 1, 48. Pt soll sich selbst ein Urteil bilden 20) nach Analogie der weltlichen Verhältnisse, und er kann nur bestätigen, was Jesus ihm fragend in den Mund legt: die Könige der Erde, die römischen Kaiser und deren Vasallen, wie der Tetrarch von Galiläa, erheben weder Zollabgaben (*τέλη*) noch direkte Steuern (*κῆνσον*) von ihren Söhnen, sondern nur von den Leuten, die nicht zu ihrer Familie gehören. Die Glieder der regierenden Häuser genießen Zoll- und Steuerfreiheit. 21) Die Anwendung auf die vorliegende Frage war so selbstverständlich, daß Jesus nicht nötig fand, sie auszusprechen. Nicht nur Jesus, sondern auch seine Jünger sind ja Söhne des „großen Königs“ (5, 35), für dessen Tempel zu Jerusalem die Steuer erhoben wird, und sie sind dies im Unterschied von ihren Volksgenossen oder doch in anderem Sinn als diese, nämlich nicht vermöge ihrer Zugehörigkeit zur Nation und nicht infolge von segensreichen Einflüssen, die etwa vom Tempel und seinem Kultus ausgehn, sondern durch unmittelbare Einwirkungen „des lebendigen Gottes“. Trotz des Abstandes zwischen dem einzigen Sohn Gottes,

---

20) Die Formel *τί σοι* (*ὑμῖν*) *δοκεῖ* im NT nur bei Mt (6 mal) und Jo 11, 56 cf Schlatter zu Jo S. 115; auch Levy und Jastrow s. v. סְבַר.

21) Der weitschichtige Gebrauch von *υἱοί* z. B. 8, 12; 12, 27 und von *ἀλλότριοι* (z. B. Hb 11, 34 = *ἀλλόφυλοι*, *peregrini*) gestattet die Annahme, daß Jesus auch an die tatsächliche Steuerfreiheit der *cives Romani* gedacht habe cf Marquardt, Röm. Staatsverw. II^2, 177f. Ferner ist als ein Analogon zu bedenken, daß im Zeitalter Christi die Frage, ob die Priester zur Tempelsteuer verpflichtet seien, von den Rabbinen verschieden beantwortet wurde. Nach Schekalim I, 4 hat Jochanan ben Zakkai sie bejaht; ein anderer erklärte, es sei den Priestern wenigstens erlaubt, sie zu zahlen.

der es von Haus aus ist (2, 15; 3, 17; 11, 27; 14, 33; 16, 16; 17, 5), und den Söhnen Gottes, die es durch ihn geworden sind, gelten von ihnen wie von ihm diese positiven und negativen Sätze gleichermaßen. Da aber dieses Verhältnis Jesu und seiner Jünger zu Gott nach Entstehung und Fortbestand von der Nation und dem nationalen Kultus unabhängig ist, so besteht auch für sie keine aus der Natur ihres Verhältnisses zu Gott sich ergebende, keine unmittelbar religiöse Pflicht, durch Entrichtung der Tempelsteuer zur Aufrechterhaltung des Kultus zu Jerusalem beizutragen cf 12, 6; Jo 4, 20—24. Warum Jesus gleichwohl bisher die Steuer entrichtet und auch will, daß seine Jünger es fernerhin ebenso halten, sagt v. 27. Es soll nicht durch die Verweigerung der Steuer denen, welche sie einfordern, ein ihnen verderblicher Anstoß gegeben werden. Den Heuchlern, welche durch ihre willkürlichen Satzungen und im Widerspruch mit Gottes Gebot die Freiheit der Söhne Gottes unterdrücken wollen, trägt Jesus kein Bedenken Anstoß zu geben 15, 12f. Hier aber handelt es sich um die Vertreter einer im Gesetz begründeten Anforderung und um alle die, welchen gleich ihnen die Beobachtung des Gesetzes und die Pflege des von Gott gestifteten Gottesdienstes am Herzen liegt.[22] Allen gesetzestreuen Israeliten, welche noch keine entschlossene Feindschaft gegen Jesus bekunden, würde er durch Verweigerung der gesetzlichen Pflicht sich und sein Zeugnis unverständlich und unannehmbar machen, und das gleiche würde von seiner Jüngerschaft gelten. Also die Liebe zu den an Gesetz und Tempel festhaltenden Volksgenossen, die noch mögen zu gewinnen sein, ist der Beweggrund, aus welchem Jesus die Entrichtung der Steuer für seine und seiner Jünger Pflicht erklärt. Die Art aber, in welcher er dieselbe sofort erfüllt, soll zugleich ein Beweis der Macht und der Freiheit sein, womit er sie erfüllt, nämlich nicht als Knecht des Gesetzes, sondern als Sohn, der des Gesetzes und des Tempels nicht bedarf. Er befiehlt dem Fischer Pt, zum Meer zu gehn, und die Angel auszuwerfen, und verheißt ihm, daß er im Munde des ersten Fisches, der nach dem Köder schnappt und von ihm herausgehoben wird, einen Stater finden werde, womit er dann für Jesus und für sich selbst die Tempelsteuer entrichten soll.[23] Die Versuche, durch Textänderung[24] oder durch Umdeutung der klaren Worte die Vorhersagung Jesu zu beseitigen, sind ebenso mißlungen, wie die, die Erzählung als Mythus allegorisch zu erklären. Daß Mt von der Ausführung des Befehls nichts berichtet und überhaupt wenig dazu tut, den äußeren Hergang anschaulich zu schildern, entspricht seiner schriftstellerischen Art s. zu 8, 1—4; 9, 2. 10—14; 11, 2 f.; 13, 10. Es ist ihm um die Lehre der Geschichte zu tun. Ohne Frage hätte Jesus dieselbe auch ohne Bezeugung seines prophetischen Wissens um das Gespräch des Pt mit den Steuererhebern und um den Stater im Munde des Fisches und auch ohne das sinnige Gleichnis von der Steuerfreiheit der Königssöhne aussprechen können; und er hätte seine freiwillige Unterordnung unter das Gesetz auch dann betätigt, wenn er den Judas beauftragt hätte, aus der gemeinsamen Kasse für alle seine Jünger die Steuer zu entrichten (cf Jo 13, 29), statt den Pt auf den Fischfang zu schicken. Wer aber will leugnen, daß die Belehrung gerade durch diese σημεῖα unvergleichlich eindrucksvoller geraten ist! Die Lehre aber, die dem Pt und damit der Gemeinde, deren οἰκονόμος er sein sollte (16, 19), hiedurch erteilt wurde, lautet: die Jünger sollen ohne ihre Sonderstellung als Gemeinde Jesu und die Unabhängigkeit ihrer Gotteskindschaft vom Gesetz und vom nationalen Kultus zu verleugnen, in Liebe zu ihrem Volk die gesetzlichen Pflichten des Israeliten erfüllen, solange der Tempel steht; denn, solange dem jüdischen Volk noch das Ev gepredigt wird cf 10, 23, besteht auch die Pflicht, jeden unnötigen Anstoß zu vermeiden, welcher den Juden die Annahme des Ev erschweren würde. Das Gesetz der Liebe gilt auch für die Königssöhne, welche frei sind vom Gesetz des Zwangs cf Jk 1, 25; 2, 8. 12.

---

[22] Cf 8, 4 zur Sache und auch in bezug auf *αὐτοῖς* dort, *αὐτούς* hier.

[23] *στατήρ* griechische Münze = 4 Drachmen, also = 2 Didrachmen, den Juden auch dem Namen nach in der Form אִסְתֵּירָא geläufig s. Krauß, Lehnwörter II, 98; Zuckermann S. 27.

[24] Die Auslassung von *εἰς* (*τὴν*?) *θάλασσαν* bei Orig. z. St. (aber nicht in der lat. Version) und die Stellung dieser Worte hinter *ἄγκιστρον* in Ss (nicht Sc) und bei Chrys. kann diese entbehrlichen Worte nicht verdächtigen, die natürlich nicht „in das", sondern „zum Meer" bedeuten cf zu 15, 21; 16, 5 und ganz ebenso *εἰς τὴν θάλ.* Mr 3, 7; 7, 31 nach der glaubwürdigeren LA. Zu *θαλ.* ohne Artikel (nach א B etc. gegen D E etc.) cf *εἰς οἶκον* Mr

12. Die Skandala in der Gemeinde c. 18. Während das vorige Stück das Verhältnis der um Jesus gescharten Gemeinde

---

3, 20; 9, 28. Fraglich mag sein, ob hinter εὑρήσεις mit D, abcg^{1}n. SsSc ἐκεῖ, oder mit Chrys., ef ἐν αὐτῷ, oder mit den übrigen nichts dergleichen zu lesen ist. Aber schon die Variation des verdeutlichenden Zusatzes macht ihn mehr als verdächtig. Vollends unstatthaft ist es, wie Blaß z. St. cf seine textkrit. Bem. zu Mt S. 36, auf das ungenaue Citat des Predigers Chrys. hin gegen alle Zeugen ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ zu streichen, und εὑρήσεις ohne jede Stütze in εὑρήσει zu ändern, was dann nach gutgriech. Gebrauch heißen soll: „(der Fisch) wird (wenn du ihn verkaufst) einen Stater einbringen“. Auf Chrys. durfte sich Blaß hiefür nicht berufen; denn dieser las εὑρήσεις ἐν αὐτῷ (in dem Fisch), wonach dann auch das κομίζοντα τὸν στατῆρα (ἰχθύν) zu verstehen ist: im Maul oder allenfalls im Bauch. Jener Gebrauch von εὑρίσκειν ist der Bibel fremd cf dagegen Lc 19, 15—23; Mt 25, 16—27; 26, 9. Ohne so kühne Textkritik gelangte schon Paulus II, 607—630 nach mehreren Vorgängern, deren einer schon 1798 dieselben Worte wie Blaß gestrichen haben wollte, zu wesentlich dem gleichen Ergebnis. Der Fischfang wird dadurch allerdings sehr natürlich, aber auch zwecklos; denn daß es für Jesus und Pt eines solchen nicht bedurfte, um einen Stater zu bekommen, steht doch nach Lc 8, 3; Jo 12, 6; 13, 29 und der ganzen Lebensführung Jesu und seines großen Gefolges außer Zweifel.

zur jüdischen Nation und Kultusgemeinde beleuchtete, betreffen alle folgenden Unterweisungen bis 20, 28 innergemeindliche Verhältnisse. Der enge zeitliche Anschluß des nächstfolgenden Stücks[25]) läßt den Zusammenhang der Gedanken, welche Jesus vor- und nachher äußert, um so natürlicher erscheinen. Es gilt nicht nur im Verhältnis zum jüdischen Volk die *σκάνδαλα* nach Möglichkeit zu vermeiden, sondern auch die *σκάνδαλα* innerhalb der Jüngerschaft zu verhüten und, sofern sie doch eintreten werden, sie zu beseitigen oder zu überwinden v. 6 ff. Anlaß zu diesen Erörterungen gibt die Frage, welche die Jünger dem Herrn vorlegen, wer ein Größerer im Himmelreich sei. Die Veranlassung derselben durch die Gedanken, welche um jene Zeit die Jünger beschäftigen, deutet Mt nur leise durch das *ἄρα* hinter *τίς* an,[26]) während Mr 9, 33 erzählt, daß Gespräche, welche die Jünger kurz vorher unterwegs geführt, Jesum veranlaßten, den Gegenstand derselben seinerseits zur Sprache zu bringen. Die Bevorzugung der drei Vertrautesten 17, 1 und besonders das wiederholte Hervortreten des Pt aus dem Kreise der übrigen während der letzten Zeit 14, 28; 15, 15; 16, 16; 17, 24 f. und der Gedanke an die verheißene *βασιλεία* 16, 28, mit dem sich die Jünger um so lieber beschäftigen, je peinlicher ihnen der Gedanke an das dazwischenliegende Leiden war 16, 22; 17, 23, legten ihnen die Frage nahe, wem von ihnen vor den Anderen ein höherer Rang im kommenden Himmelreich zukomme. Trotz der präsentischen Form wird die Frage sich wenigstens hauptsächlich auf die Zukunft bezogen haben, da sonst *ἐν τῇ β. τ. οὐ.* ziemlich überflüssig wäre.[27]) Jesus antwortet, indem er ein Kind, das sich im Hause befunden haben muß, herbeirief und in den Jüngerkreis treten ließ,27a) mit der feierlichen Beteuerung, daß sie überhaupt nicht ins Himmelreich gelangen werden, wenn sie nicht auf dem Wege, der sie zu ihren verkehrten Gedanken führt, umkehren 28) und wie die Kinder werden. Die anspruchslose Empfänglichkeit, wie sie an kleinen Kindern zu sehen ist, vom Mann aber nur durch Bekehrung und Selbstverleugnung erworben werden kann, ist Bedingung wie für die Erkenntnis der Offenbarung (11, 25), so für die persönliche Seligkeit. Daraus ergibt sich aber auch für die Frage nach dem Rang in der *βασιλεία*, daß der, welcher sich demütig hält, wie das in den Kreis der Jünger gestellte Kind und die Kinder überhaupt, der Größere im Himmelreich sei v. 4. Die Anknüpfung dieses Satzes durch *οὖν* und die handgreifliche Verschiedenheit der Hauptsätze v. 3b und 4b fordert, daß das *ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ π. τ.* nicht identisch sei mit dem *στραφῆναι καὶ γενέσθαι ὡς τὰ π.* Letzteres bezeichnet die Sinnesänderung, durch welche der ehrgeizige Mann gleichsam zu einem anspruchslosen Kinde wird; ersteres eine Betätigung der so gewonnenen Gesinnung in demütigem Verhalten gegen Gott und Menschen.28a) Wer sich nicht überhebt und nicht darnach strebt, groß zu sein, der ist allemal der Größere im Himmelreich. Der hieran durch *καί* angeschlossene v. 5: „wer ein (einziges) solches Kind auf meinen Namen hin aufnimmt, nimmt mich auf“,29) würde des inneren Zusammenhangs mit dem Anlaß und eigentlichen Gegenstand des Gesprächs entbehren, wenn sich dies auf ein wirkliches Kind, wie das vor den Jüngern stehende bezöge. Auch wäre, da

---

[25]) Da 18, 1 die Hss schon zur Zeit des Orig. zwischen *ἡμέρᾳ* (wenige Min, Ss Sc. Arm, eab etc.) und *ὥρᾳ* (alle Unc, Sah Kop, die späteren Lat) schwankten, kann die äußere Bezeugung nicht entscheiden. Auch ohne Rücksicht auf Mr 9, 33 ist für den Leser des Mt die natürliche Annahme, daß die Gespräche in c. 18 in einem Haus zu Kapernaum (17, 24. 25) stattfanden. Erst durch Mr aber erfährt man, daß sie gleich nach der Ankunft daselbst und im Anschluß an Gespräche, welche die Jünger unterwegs mit einander gehabt hatten, geführt wurden. Dazu würde die LA *ὥρᾳ* bei Mt vorzüglich passen. Nach der Ankunft in der Stadt wird Pt allein, der nach längerer Abwesenheit von dort sein eigenes Haus aufgesucht haben wird cf 8, 14, von den Steuereinnehmern interpellirt und begibt sich von dort in das Haus, wo Jesus mit den übrigen Aposteln eingekehrt ist (17, 25—18, 35). In einer einzigen Stunde kann alles dies geschehen sein. Daß Mr und Lc nichts von Mt 17, 24—27 aufnahmen, erklärt sich ebenso wie die Abwesenheit von Mt 5, 17—20 bei Mr-Lc aus der Verschiedenheit des Leserkreises. Nur für die jüdische Christenheit Palästinas und zwar vor a. 70 waren diese dem Mt eigentümlichen Stücke bedeutend und verständlich.

[26]) Mt 19, 25. 27; 24, 45 ist *τίς ἄρα* deutlicher motivirt.

[27]) Cf 20, 26; 5, 19. Das zeitlose Präsens wie 2, 4, auch 11, 10, Ss Sc übersetzen: „wer also wird groß sein i. H.“, ähnlich v. 4.

27a) Die junge griechische Sage, daß Ignatius Antioch. dieses Kind gewesen sei, ist nur aus dem Namen *Θεόφορος*, „der von Gott Getragene“, d. h. der von Jesus in die Arme Geschlossene, nach Mr 9, 36 entstanden. Cf mein Buch über Ignatius S. 73. Eher könnte man an das Kind eines der Brüder Jesu denken. Man weiß von Enkeln des Judas.

28) *στρέφεσθαι* Mt 7, 6; 16, 23 und sonst: körperlich sich umdrehen, nach anderer Richtung sich wenden, doch auch AG 7, 39; Jo 12, 40 (= Jes 6, 10 שׁוּב, LXX *ἐπιστρέφειν*) von Umkehr der Gedankenrichtung. Mit dem Gedanken der Wiedergeburt hat der hiesige unmittelbar nichts zu schaffen, obwohl der Spruch von altersher oft mit Jo 3, 3. 5 in Verbindung gesetzt wurde cf GK II, 523 ff.

28a) So überall *ταπεινοῦν ἑαυτόν* Mt 23, 12; Lc 14, 11; 18, 14; 2 Kr 11, 7; Phl 2, 8, auch *ταπεινοῦσθαι* Jk 4, 10; 1 Pt 5, 6; also nicht sich so niedrig oder so demütig machen, wie ein Kind es ist, sondern so, wie ein Kind es zu tun pflegt, sich bescheiden, zu den Größeren emporschauen, statt sich zu überheben. Von Mißverständnis zeugt es, daß Ss Sc, g1 *οὖν* durch *γάρ*, andere durch *καί* ersetzten.

29) Cf 10, 40 wo *δέχεσθαι* auch nicht nur die gastliche Aufnahme ins Haus bedeutet. Das Wort umfaßt je nach Umständen alles freundliche Entgegenkommen cf *παραδέχεσθαι* Hb 12, 6, *προσλαμβάνεσθαι* Rm 15, 7 *παραλαμβάνειν* Jo 1, 11. Zu *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* cf 24, 5 und oben S. 415 A 59 zu 10, 41 f. Die Konstruktion mit *ἐπί* c. dat., welche dort nicht passen würde, bezeichnet den Namen Jesu, zu welchem der Aufnehmende und der Aufzunehmende sich bekennen, als den Grund und Boden, auf welchem die Handlung sich bewegt.

von einer besonderen Eigenschaft dieses Kindes nichts verlautet, *τοιοῦτο* unveranlaßt. Vielmehr im Unterschied von wirklichen Kindern weist dies auf solche Kinder, wie sie v. 3—4 gezeichnet waren, auf Jünger Jesu, welche durch Abwendung von ehrgeizigem Streben und hochfahrendem Verhalten wie Kinder geworden sind. Wie sie nach v. 4 bei Gott in höchsten Ehren stehen, so sollen sie auch von ihren Mitjüngern in Ehren gehalten werden. Dazu die Jünger zu ermahnen, dient v. 4 und bildet so den Übergang zu den folgenden Ermahnungen in bezug auf Behandlung der Geringen in der Gemeinde. Alle Jünger sind vergleichsweise geringe Leute; auf sie alle könnte Jesus v. 6 wie 10, 42 mit *τούτων* hinweisen und durch den Beisatz *τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ* die sämtlichen Menschen, die an ihn glauben,[30] als die hier gemeinten *μικροί* bezeichnen. Aber im Zusammenhang dieser Rede, welche sich um den Gegensatz von Groß und Klein, von Ehrgeizigen und Demütigen innerhalb der Jüngerschaft dreht, bekommt *τούτων τ. μ.* unvermeidlich die Bedeutung eines Hinweises auf die vorhin gezeichnete Klasse von Jüngern, auf die Geringen und zugleich Demütigen unter ihnen, und die hinzutretende Apposition soll nicht von ihnen im Gegensatz zu den Großen und Ehrgeizigen sagen, daß nur sie an Jesus glauben, sondern will daran erinnern, daß sie zwar geringe, aber doch an Jesum gläubige und darum hoch zu haltende und jeder Rücksicht werte Leute seien. Einem solchen Jünger einen seelenverderblichen Anstoß zu geben (cf zu 5, 29), erklärt Jesus für ein größtes Verbrechen. Im Vergleich mit der Schuld, die ein Mensch dadurch auf sich lüde, wäre es ihm zuträglich, oder ein Glück für ihn, wenn ihm, natürlich ehe er jene Schuld auf sich lädt, ein großer Mühlstein an den Hals gehängt und er auf hoher See ins Meer versenkt würde.[31] Die Erregung, in welcher dies gesprochen wurde, spiegelt sich auch noch in dem Weheruf über die Welt von wegen der *σκάνδαλα* v. 7. Obwohl Personen (13, 41; 16, 23; 1 Kr 1, 23) sogut wie Sachen und Handlungen (Rm 14, 13; 16, 17; 1 Jo 2, 10; Ap 2,

---

[30] Der Form nach nur hier bei Mt, auch bei Mr nur in der Parallele 9, 42, bei Lc gar nicht; der Sache nach überall.

[31] Zu *συμφέρει αὐτῷ ἵνα* cf 5, 29f.: Jo 11, 50; 18, 14, synonym mit *καλόν τινι* c. inf. v. 8. 9 oder mit *εἰ* 26, 24; auch Mr 9, 42, wo noch *μᾶλλον* davor steht, um die Komparation deutlicher zu machen, welche Mt 18, 8. 9; Mr 9, 45. 47; Lc 17, 2 (hinter *λυσιτελεῖ μᾶλλον εἰ*) durch *ἤ*, Mt 5, 29f.; Jo 11, 50 durch *καὶ μή* ausgedrückt wird. Die Vergleichung der angeführten Stellen schließt die Auffassung aus, daß hier die Strafe genannt sei, welche den *σκανδαλίζων* treffen soll (so noch Schanz), als ob *συμφέρει αὐτῷ* heißen könnte: das wird sein Lohn, seine verdiente Strafe sein, und als ob es einen Richter gäbe, der die hier genannte Sünde so bestrafen könnte. — *μύλος ὀνικός* hier und Mr 9, 42 (Lc 17, 2 *λίθος μυλικός*) hat nichts damit zu schaffen, daß ein Bestandteil der Mühle, sei es der obere, laufende Mühlstein oder der feststehende untere Stein oder auch ein Gestell, auf welchem

14) *σκάνδαλα* heißen können, ist doch hier nur letzteres möglich; denn es wird sofort der Mensch, durch welchen das Skandalon kommt oder entsteht, von diesem unterschieden. Schon darum ist das erste *οὐαί* nicht eine drohende Anklage gegen die Welt (so 23, 13 ff.), sondern eine schmerzerfüllte Klage über den Zustand der Welt und die schlimme Lage aller, die in der Welt leben (so 24, 19; Ap 12, 12). Dazu paßt die bestätigende Erläuterung: „denn notwendig ist es, daß Skandala kommen". Weil in der Welt, wie sie ist, das Vorkommen von Skandala unvermeidlich ist, darum ist die Klage über den dermaligen Weltzustand berechtigt. Sie berührt aber auch die in der Welt lebende Gemeinde, um deren innere Verhältnisse es sich hier handelt. Daß auch in ihr bis zum Gericht Gute und Böse gemischt sein und von den bösen Elementen verderbliche Wirkungen auf die guten ausgehen werden, war schon 13, 24—30; 36—43 geweissagt und ist hier v. 6—8 vorausgesetzt. Zu der Warnung der Jünger vor dem Ärgernisgeben, insbesondere der Großen und Ehrgeizigen unter ihnen im Verhältnis zu den Kleinen (6) kehrt Jesus mit dem Satz zurück: „aber wehe dem Menschen, durch welchen das Ärgernis kommt". Nicht ein durch *μέν* vorbereitetes *δέ* wie 26, 24, sondern *πλήν* leitet dann dies zweite Wehe ein; denn der Satz von der Unvermeidlichkeit der Ärgernisse hatte selbständige Bedeutung als Begründung der Klage über die Welt, und nicht dem begründenden Satz für sich, sondern dem ganzen Satzgefüge *οὐαὶ τῷ κόσμῳ — τὰ σκάνδαλα* tritt das zweite Wehe in scharfem Gegensatz gegenüber (cf *πλήν* 26, 39. 64). Die wehmütige Klage über den bösen Weltzustand und die Unvermeidlichkeit der Ärgernisse in ihr soll nicht dazu mißbraucht werden, daß der Einzelne es mit dem Ärgernisgeben leicht nehme. Das Wehe über den Menschen, der im einzelnen Fall das *σκάνδαλον* verursacht,[32] und der darin liegende Hinweis auf die ihm drohende Strafe (cf v. 6; 1 Kr 9, 16) soll die Größe solcher Sünde zum Bewußtsein bringen und vor ihr

---

dieser ruht, *ὄνος* hieß cf חֲמוֹר bei Levy II, 77, was *ὄνος μυλικός* erfordern würde, sondern bezeichnet a) die von einem Esel oder Maulesel getriebene Mühle (*μύλος = μύλη*, also *mola asinaria*) im Gegensatz zur Handmühle, b) den „Eselsmühlstein, der natürlich größer und schwerer war, als ein Handmühlstein" (Winer. RW II, 120). Cf *λίθος κύβος καμηλικός* „ein Quaderstein, den ein Kamel tragen kann, von dem Gewicht einer Kamelslast" Oxyrh. Pap. III nr. 498 (8 mal in einem Kontrakt). — *τὸ πέλαγος τῆς θαλάσσης* (Mr, Lc nur *τὴν θάλασσαν*) ein poetisch klingender Ausdruck cf Böckhs Index zu Pindar II, 2, 799 s. v. *πέλαγος*. Während *θάλασσα* bei Mt, Mr, Jo sogar den Binnensee bezeichnet, ist *πέλαγος* das weite, scheinbar uferlose Meer (Herodot VIII, 60 *ἐν πελάγει ἀναπεπταμένῳ*), daher *πελαγίζειν* Gegensatz zur Küstenfahrt s. Raphel und Wettstein z. St.

[32] Daher der Artikel *τὸ σκ.*, wofür Ss Sc *τὰ σκ.*, wie im vorigen Satz. Aus 26, 24 kam ziemlich früh *ἐκείνῳ* in den Text (B E etc., e a b etc., gegen א D F L, Ss Sc S¹ Kop).

warnen. Ärgernisse bereitet aber nicht nur ein Mensch und Jünger dem andern, sondern auch aus der eigenen Natur erwachsen sie dem Jünger. Das veranlaßt die Sätze v. 8—9, welche wesentlich ebenso schon 5, 29—30 zu lesen waren. Sind sie S. 233 ff. richtig ausgelegt, so leuchtet ein, wie trefflich sie auch in den hiesigen Zusammenhang passen, in welchem sie auch Mr 9, 43—48 stehen. Wie die Jünger sich nicht durch Berufung auf die Unvermeidlichkeit der Ärgernisse in dieser argen Welt von der Verantwortlichkeit für die Ärgernisse, die sie ihren Mitjüngern bereiten, freisprechen sollen, so auch nicht durch Berufung auf die unüberwindlichen Reizungen zur Sünde, die von ihrer eigenen sinnlichen Natur ausgehen, von der Verantwortung für ihre Versündigungen gegen sich selbst. Wären jene Reizungen wirklich unwiderstehlich, so wäre auch kein Mittel, sich des zur Sünde zwingenden Organs zu entledigen, zu heroisch, um nicht angewandt werden zu müssen. Mit v. 10 kehrt die Rede wieder zu dem Gedanken von v. 5 f. zurück. Da dort das σκανδαλίζειν der Geringen als der äußerste Gegensatz zu der gebotenen Hochschätzung und freundlichen Berücksichtigung derselben eingeführt war, so ist die Warnung vor der Geringschätzung eines der geringen Mitjünger nicht unvorbereitet. Sie braucht sich nicht immer in rücksichtslosen Handlungen zu äußern, wodurch man geradezu ihr Seelenheil gefährdet, sondern auch in Unterlassung der notwendigen Hilfe und Bemühung um sie, wenn sie in Gefahr geraten sind. Ehe jedoch das μὴ καταφρονήσητε κτλ. in dieser Richtung ausgeführt wird, bestätigt Jesus es durch seine Versicherung, daß die Engel jener geringen Jünger im Himmel beständig das Angesicht seines himmlichen Vaters sehen. Die Vorstellung, daß jeder einzelne Mensch oder jeder Fromme seinen besonderen Schutzengel habe, für welche wenigstens aus älterer jüdischer Literatur nichts stichhaltiges beigebracht worden ist,[33]) läßt sich diesem Wort nicht entnehmen. Wie die Engel nach dem Herrn genannt werden, dem sie dienen, er sei Gott oder Christus oder auch der Teufel (25, 41), so andrerseits auch nach dem Gebiet, worüber sie als Beschützer oder Herrscher gesetzt sind,[34]) ohne daß damit eine bestimmte und beharrliche Ämterordnung der Engelwelt gegeben wäre oder daraus abgeleitet werden könnte. Die Engel, durch welche Gott beständig im Naturleben der Welt seinen auf die Herstellung seiner *βασιλεία* abzielenden Willen verwirklicht, sind eben darum auch die Engel der Menschen, welche an dieser *βασιλεία* teilhaben sollen, und zwar auch der Geringsten unter diesen Menschen. Daß sie aber ohne Unterbrechung das Angesicht des Vaters Jesu schauen, kann, zumal in diesem Zusammenhang nicht verneinen sollen, daß sie, wie schon ihr Name besagt, von Gott in die Welt gesandt, dort seinen Willen zum Besten der Frommen ausführen (Hb 1, 14), sondern will sagen, daß sie nichtsdestoweniger jederzeit freien Zutritt zu Gott haben und ebenso die Nöte ihrer Schutzbefohlenen vor Gott, wie die Hilfe Gottes zu den Frommen auf Erden bringen. Wenn aber die Geringsten unter den Glaubenden bei Gott und seinen Geistern so hoch geachtet sind, wie groß ist dann das Unrecht der sich groß Dünkenden in der Gemeinde, wenn sie jene geringschätzen und im Falle ihrer Gefährdung sie ihrem Schicksal überlassen! Damit ist bereits der Übergang zu v. 12—14 gemacht, welcher durch den aus Lc 19, 10 vielfach eingeschobenen v. 11 nur verdunkelt wird.[35] Mit dem gleichen Appell an das eigene Urteil der Jünger wie 17, 25 leitet Jesus die Parabel von dem einen verirrten Schaf ein, um welches der Besitzer der Herde sich mehr Sorge und Mühe macht und über dessen Wiederfinden er sich mehr freut, als über die 99, die sich nicht verirrt haben. Mag die wesentlich gleiche, nur reicher ausgeführte Parabel Lc 15, 3—7 eine nur in der Überlieferung entstandene Variation sein, oder Jesus zweimal zu verschiedenem Zweck in verschiedener Weise den gleichen Gedanken ausgeführt haben, jedenfalls ist die Parabel bei Mt nicht eine Beschreibung der den Sünder zur Buße leitenden Liebe Gottes, sondern eine bildliche und vorbildliche Darstellung des Verhaltens, welches die Jünger den verirrten Gliedern ihrer Genossenschaft schuldig sind. Statt sie zu verachten und zu vernachlässigen (10), sollen sie dieselben mit sonderlicher Liebe und Sorgfalt wieder zu gewinnen bemüht sein und mit besonderer Freude aufnehmen, wenn ihnen das gelingt. In dieser Auffassung darf v. 14 uns nicht beirren. Allerdings spricht Jesus als Folgerung aus der Parabel nicht unmittelbar das Gebot aus, daß die Jünger ebenso handeln sollen, wie der Hirt in der Parabel, sondern erklärt: ebensowenig, wie der Hirt es gleichgiltig ansehe, daß eines seiner vielen Schafe ihm abhanden komme, entspreche es dem Ratschluß Gottes, daß ein geringes Glied der Jüngerschaft verloren gehe.[36] Aber erstens wird der Zusammenhang mit v. 5—10 durch

---

[33]) Wenn z. B. Test. XII patr. Jos. c. 6 Joseph offenbar im Anschluß an Gen 48, 15 f. sagt: „Der Gott meiner Väter und der Engel Abrahams wird mit mir sein", so zeigt schon die Zusammenstellung von Gott und Engel, daß dieser Engel ebensowenig als Gott dem Abraham allein gehört. Eher ließe sich AG 12, 15 heranziehen. Wie der Schutz aller Frommen einem einzigen Engel zugeschrieben wird Ps 34, 8, so andrerseits auch wieder die Leitung und Beschirmung des Einzelnen vielen oder allen Engeln Ps 91, 11; Mt 4, 6; 26, 53.

[34]) Michael der Fürst Israels Dan 10, 21; 12, 1; ein Engel des Feuers Ap 14, 18, des Wassers 16, 5.

---

[35] Er fehlt in ℵBL, einigen Min (1 u. 13, nicht deren Genossen), den ältesten Versionen: e ff¹ cf Juv. III, 409; Hil. Hier., Ss Sh (Sc schließt v. 11 mit „und daß“ an), Sah Kop (s. oxf. Apparat). Orig. kannte den Vers nicht.

[36] Zu *ϑέλημα ἔμπροσϑεν* cf 11, 26 S. 440, zum Gedanken Ez 18, 23. 32; 33, 11, zu der beabsichtigten Nutzanwendung Jk 5, 19 f. Das über-

ἓν τῶν μικρῶν τούτων festgehalten. Zweitens wird durch *ὑμῶν* hinter *πατρός* gesagt, daß es sich um Gott nicht in seiner Beziehung zu Jesu oder zu den *μικροί*, sondern in seinem Verhältnis zu den angeredeten Jüngern handelt. Drittens wird nicht das dem Verhalten des Hirten entsprechende Verhalten Gottes zu den Verirrten beschrieben, sondern von Gottes Willen oder Ratschluß geredet und zwar in negativer Form, also zum Zweck der Verneinung desjenigen Wollens oder Nichtwollens, vor welchem die Jünger v. 10 gewarnt waren. Wenn der Wille ihres himmlischen Vaters für die Frommen selbstverständlich ebenso maßgebend wie sein Verhalten für sie vorbildlich ist (5, 44—48), so sollen die Jünger wissen, daß sie sich mit dem Willen Gottes in Widerspruch setzen, wenn sie es nicht für der Mühe wert halten, der Geringen, der Zurückgebliebenen oder auf gefährliche Abwege geratenen Mitjünger in suchender Liebe sich anzunehmen. Wenn v. 15 durch *οὖν* statt durch *δέ* angeknüpft wäre, könnte man versucht sein, hier erst die Anwendung der Parabel auf die Jünger zu finden und den sehr einseitig bezeugten Text ohne *εἰς σέ* zu bevorzugen,[37]) wonach jede beliebige Versündigung eines Bruders, also dasselbe, was in der Parabel als Verirrung des Schafs dargestellt war, die Voraussetzung der folgenden Anweisungen bilden würde. Eben diese Auffassung des Zusammenhangs und die Vergleichung von Lc 17, 3, wo der kürzere Text unvergleichlich besser bezeugt ist, wird die Tilgung des *εἰς σέ* zur Folge gehabt haben. Ist es echt, so ergibt sich nicht nur eine erwünschte Unterlage für v. 21, sondern auch ein der Anknüpfung durch *δέ* entsprechender Fortschritt. Neben den Fall, daß die „Großen" in der Gemeinde den „Kleinen" ein Ärgernis bereiten könnten, und den andern Fall, daß diese sich von selbst vom rechten Weg verirrt haben und von jenen ihrem Schicksal überlassen werden könnten, wird nun der Fall gesetzt, daß die Verirrung eines Gemeindegliedes in einer Versündigung gegen seinen Genossen bestehe. Daß *ἀδελφός* hier den Mitjünger meint, macht der Zusammenhang zweifellos. Wie bis dahin, so sind auch hier, dem Anlaß des Gesprächs entsprechend, da die Apostel insgesamt auf die Stellung von Großen in der *βασιλεία* Anspruch erhoben hatten, sie als die Großen angeredet und von ihrem Standpunkt aus über die richtige Behandlung der Geringen, der im Glauben Gefährdeten, der Verirrten und sich

---

wiegend bezeugte *ἓν* statt *εἷς* ist eine vielleicht auf Rechnung des Übersetzers zu setzende Einmischung der Parabel (*ἓν πρόβατον*) in die Deutung.

[37]) Es fehlt nur in ℵB, wenigen Min (1 ohne seine Genossen), Sah und Orig., wie seine Auslegung beweist. Wenn Hier. z. St. uns im Unklaren läßt und erst zu v. 21 das *in te* v. 15 bestimmt voraussetzt, so ist dies eine Folge des kompilatorischen Charakters dieses Kommentars. Die Übereinstimmung aller Syrer (Diat. Forsch I, 168; Ss Sc Sh S S^3) und Lat. (von e a b an) auch Kop mit der Masse der Unc wiegt schwerer.

Versündigenden geredet. Es gehört zu den σκάνδαλα in der Gemeinde, wenn ein Jünger, welcher eben dadurch in der Tat und im schlimmen Sinn ein μικρός wird, gegen seine Mitjünger sich versündigt, ohne sein Unrecht sofort und aus freien Stücken abzubitten (cf 5, 23 f.). Dann soll der Andere, welchem das Unrecht widerfahren ist, selbstverständlich nicht auf Rache sinnen, aber auch nicht mit dem Erdulden des Unrechts sich begnügen, sondern seinerseits das entstandene Skandalon zu beseitigen bemüht sein. Der erste Schritt dazu soll der Versuch sein, im Zwiegespräch mit dem Bruder diesen von seinem Unrecht zu überführen. Führt die Anwendung dieses gelindesten Mittels zum Ziel, so kommt für den, der es angewandt hat, zu dem Bewußtsein, seine Bruderpflicht erfüllt zu haben, die Freude, den Verirrten auf den rechten Weg gebracht (cf v. 13) und überdies einen Bruder, der es für ihn nicht mehr war, aufs neue als seinen Bruder gewonnen zu haben. Der zweite Schritt, welcher notwendig wird, wenn der erste ohne Erfolg bleibt, besteht in der Wiederholung des ersten unter Zuziehung eines andern Mitjüngers oder zweier nach dem Rechtsgrundsatz Deut 19, 15 cf Jo 8, 17; 2 Kr 13, 1; 1 Tm 5, 19. Ist auch dies vergeblich, so soll der Beschädigte oder Beleidigte die Sache vor die Gemeinde bringen. Wenn auch deren Urteil oder Mahnung von dem Sünder überhört wird, so sind die von Menschen anzuwendenden Mittel erschöpft. Der Jünger, der sie vergeblich in Anwendung gebracht hat, darf und soll den in seiner Unbußfertigkeit Beharrenden ebenso ansehen, wie der Israelit den Heiden und den Zöllner ansieht, nämlich als einen nicht zur Gemeinde gehörigen Menschen,[38]) was zur Voraussetzung hat, daß die Gemeinde so geurteilt hat. Die Gemeinde also ist die höchste richterliche Instanz auf Erden. Ihr muß es also auch gelten, wenn Jesus v. 18 die gleiche Macht, welche er 16, 19^b dem Pt zugesprochen hatte, nun mit feierlicher Beteuerung der ganzen Jüngerschaft zuspricht. Allerdings ist diese Rede an die Zwölf gerichtet, aber nicht an sie als Apostel, sondern an sie als die derzeitige Jüngerschaft Jesu, als den Kern und Anfang seiner Gemeinde (cf 16, 18); denn die ganze Rede sagt nichts von amtlicher Organisation der Gemeinde, von Über- und Unterordnung ihrer Glieder, vom Amt der Apostel, sondern nur von großen und kleinen, ehrgeizigen und demütigen, von verirrten und bei der Gemeinde gebliebenen, von

---

[38]) Der Artikel vor ἐθνικός und τελώνης bezeichnet die beiden außer der israelitischen Gemeinde stehenden Menschenklasse, die Heiden und die abtrünnigen Israeliten. Weil es sich um ein Individuum handelt, steht der Singular cf dagegen 5, 46 f. Daß Jesus weder hier noch dort sagen will, daß für ihn selbst und seine Jünger Heiden und Zöllner hoffnungslos verlorene Menschen seien, denen gegenüber sie keine Pflichten, insbesondere nicht die Pflicht der bekehrenden Predigt haben, bedarf angesichts 8, 5—13; 9, 9—13 etc. kaum der Bemerkung.

Unrecht tuenden und Unrecht leidenden Brüdern innerhalb der Jüngerschaft. Sollte v. 18 den Aposteln eine mit ihrem amtlichen Auftrag verbundene gesetzgeberische oder richterliche Vollmacht innerhalb und über der Gemeinde zuerkannt werden, so konnte in v. 17 nicht ohne die leiseste Andeutung ihrer Abhängigkeit von der Entscheidung der Apostel, der *ἐκκλησία* das endgiltig entscheidende Wort zugeschrieben werden, und es konnte auch nicht ohne ein *ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἀποστόλοις*, welches den Gegensatz zur Gemeinde ausdrücken müßte, nachträglich bemerkt sein, daß das Urteil der Gemeinde nur in Abhängigkeit von den Festsetzungen der Apostel seine Geltung habe. Vollends durch v. 19f. wird jeder Versuch ausgeschlossen, in v. 18 eine besondere Ermächtigung der Apostel zu finden. Es besteht aber auch kein Grund, diesem Satz einen anderen als den zu 16, 19 festgestellten Sinn unterzulegen. Er handelt nicht unmittelbar von richterlicher, sondern von gesetzgeberischer Vollmacht. Aber die letztere bildet die Voraussetzung der ersteren. Weil die Jüngerschaft oder Gemeinde das Recht hat, festzustellen, was ihren Gliedern erlaubt oder verboten sei, und zwar mit dem Bewußtsein, daß Gott diese ihre Satzungen anerkennen werde, darum steht es ihr auch zu, im Falle der beharrlichen Übertretung ihrer Ordnungen das letzte entscheidende Urteil über den Sünder auszusprechen und, wenn er allen Mahnungen zur Umkehr sowohl von seiten der Einzelnen, als der Gemeinde sich widersetzt, ihn von der Gemeinde auszuschließen. Je größer die Macht ist, welche Jesus hiedurch der als Korporation handelnden Gemeinde zuspricht, um so natürlicher erscheint es, daß er die erste feierliche Versicherung durch eine zweite v. 19f. verstärkt,[39] welche nicht nur die jederzeitige Anwendbarkeit der Richtergewalt der Gemeinde, sondern auch den Grund derselben zeigt. Äußerliche Machtmittel hat die Jüngerschaft nicht und soll nicht darnach trachten; aber im gemeinsamen Gebet hat sie eine unbegrenzte Macht. Obwohl als Voraussetzung des Gebetes zweier Jünger, welches der Verwirklichung durch den Vater Jesu gewiß sein darf, nicht ausdrücklich genannt wird, daß sie in bezug auf Ort und Zeit gemeinsam beten, sondern nur, daß sie in bezug auf irgend eine Sache, ein Geschäft u. dgl. als Gegenstand ihres Gebetes sich geeinigt haben, so wird doch, wie v. 20 zeigt, die Vorstellung der *ἐκκλησία*, der zum Gebet und zur Erledigung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten versammelten Gemeinde festgehalten.[40] Eine Vereinigung zweier Jünger genügt, um ihrem gemeinsamen und das gleiche Ziel anstrebenden Gebet die Macht zu verleihen, auf welcher alle Gewalt der Gemeinde über ihre einzelnen Glieder beruht. Die Sicherheit, mit welcher sie auf Erhörung solcher Gebete rechnen dürfen, hängt nicht von der Größe der Versammlung ab, beruht aber auch nicht auf einer selbsteigenen Fähigkeit oder Tugend der Versammelten, sondern darauf, daß, wo immer zwei oder drei auf den Namen Jesu hin versammelt sind, Jesus selbst in ihrer Mitte sich befindet.[41] Daß die Gemeinde auf Erden zu leben und zu handeln habe, war zweimal (v. 17. 18 *ἐπὶ τῆς γῆς*) in Erinnerung gebracht im Gegensatz zu der Bestätigung ihrer Entscheidungen und ihrer Gebete durch den im Himmel wohnenden Vater. Es mußte auch nach allem, was bisher vom Sterben, Auferstehen und Wiederkommen Jesu gesagt war (cf 9, 15; 10, 23; besonders aber 16, 21—28; 17, 9—12. 22 f.), den Jüngern klar sein, daß alles, was er seit 16, 18 über seine zukünftige Gemeinde und deren Verhältnisse sagte, auf die Zeit seiner Entrückung von ihnen sich beziehe. Daher war es eine neue Verheißung für sie, daß Jesus während dieser Zeit der Trennung sich gleichwohl bei ihnen auf Erden gegenwärtig machen werde cf 28, 20, eine Verheißung, welche sie über die Trauer um sein Fortgehen (17, 23) erheben und mit dem Bewußtsein der Kraft zur Erfüllung ihrer Aufgaben erfüllen sollte. Wie die Gegenwart Jesu bei seiner Gemeinde trotz der Trennung von ihr sich vermitteln werde, ist weder hier noch anderswo bei Mt deutlich gesagt. —

---

[39] Das *ἀμήν* hinter *πάλιν*, sonst nirgends im NT, hat außer der überwiegenden Masse der griech. Hss mit B an der Spitze die ältesten Versionen für sich: SsScSh (nur ein Cod. om., wie auch S^1S^3), Sah (auch wenige Zeugen von Kop), die älteren Lat (auch e, dessen *audite* nur aus *amen* verschrieben sein kann, cf Cypr. test. II, 3 v. l.; Orig. lat. z. St).

[40] Gewiß nicht ohne bewußte Beziehung auf dieses Wort Jesu v. 19f.

---

und zwar in seinem Zusammenhang mit v. 15—17 hat Paulus nach 1 Kr 5, 3—5 trotz seiner räumlichen Trennung von der Gemeinde von Korinth sich getraut, in gemeinsamer Handlung mit ihr und unter Mitwirkung der Wundermacht des in der Versammlung gegenwärtigen Christus Kirchenzucht zu üben. Auch das Wort *πρᾶγμα*, sachlich nicht verschieden von *ῥῆμα* v. 16 (LXX beides für דָּבָר) = Rechtshandel, Streitsache lesen wir in gleichartigem Zusammenhang 2 Kor 7, 11; 1 Kr 6, 1.

[41] Obwohl im Original schwerlich etwas anderes als בשמי gestanden hat (cf Ss Sc Sh S^1), ist doch die Übersetzung *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα* statt *ἐν τῷ ἐμῷ ὀνόματι* sinnreich, sofern dadurch der Name Jesu als der Einigungspunkt der Versammlung bezeichnet wird, und zwar durch das starke Possessiv *ἐμόν* statt *μοῦ* im Gegensatz zu jedem beliebigen, nicht bewußtermaßen hierauf abzielenden Beisammensein der Jünger. Früh hat v. 20 in gnostischen und katholischen Kreisen zu merkwürdigen Reflexionen angeregt aus Anlaß der Frage, ob nicht auch der einsame Beter der Gegenwart Christi gewiß sein könne Clem. strom. III, 68—70; Aphraates ed. Wright p. 69. Daraus entstand der Spruch, welchen Ephraim in seinem Diatess. wahrscheinlich neben dem gewöhnlichen Text las: „wo einer ist, da bin auch ich, und wo zwei sind, da werde auch ich sein“ cf Forsch I, 169 f. und aus Anlaß eines der Logia von Oxyrhynchos ed. Grenfell-Hunt, 1897 p. 9 cf Theol. Ltrtrbl. 1897 S. 428 f. Der kanonische Text bildet überall die Grundlage. Sachlich gleichgiltig ist die zugespitztere Form in D Ss (nicht Sc, dagegen in g^1 wie eine Glosse neben dem gewöhnlichen Text) *οὐκ εἰσὶν γὰρ δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, παρ᾽ οἷς οὐκ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν.*

Nicht die Anweisungen und Verheißungen für die seelsorgerischen und zuletzt richterlichen Aufgaben der Gemeinde gegenüber den sündigenden Genossen in v. 16—20 sind es, woran die Frage des Pt v. 21 anknüpft, sondern die in v. 15 vorausgesetzte Willigkeit jedes Jüngers, dem Bruder zu verzeihen, der ihm Unrecht getan, aber von seinem Unrecht sich hat überführen lassen. Daß Pt sein Bedenken gegen die Durchführbarkeit der Vorschrift sofort in die bestimmte Frage faßt, ob es genüge oder notwendig sei, 7 mal solche Verzeihung zu üben, scheint unvorbereitet; die Erinnerung an einen Spruch wie Prov 24, 16 reicht zur Erklärung nicht aus. Es ist daher wahrscheinlich, daß Mt hier wie manchmal eine Erzählung, deren gewöhnliche und natürliche Form von größerer Ausführlichkeit war, ins Kurze gezogen hat. Die Spur einer solchen reichhaltigeren Überlieferung zeigt Lc 17, 4, wo Jesus die Jünger ermahnt, 7 mal an einem einzigen Tage dem Bruder, der sich gegen sie versündigt und sich dann eines besseren besonnen hat, zu verzeihen; aber es fehlt dort die Frage des Pt. Dagegen bietet das HE eine Erzählung, welche ganz darnach aussieht, die ursprüngliche Form der mündlichen Überlieferung wiederzugeben, aus welcher sowohl Mt als Lc unabhängig von einander, aber gewiß auch vom HE, ihre kurzen Mitteilungen geschöpft haben.[42] Anstatt den von Pt gesetzten Fall als einen kaum je vorkommenden von der Betrachtung auszuschließen, überbietet ihn Jesus, auch wenn nicht, wie nach Lc und dem HE, ausdrücklich von Vorkommnissen nur eines einzigen Tages die Rede ist, bis ins Ungemessene und schier Unglaubliche: nicht 7 mal, sondern 490 mal.[43] Unerschöpflich und grenzenlos soll die Bereitwilligkeit des Jüngers sein, dem Bruder, der sich an ihm versündigt, dann aber seine Sünde bereut hat, zu verzeihen. Den tiefen Grund davon deckt die Parabel v. 23—35 auf.

---

[42] Das von Hier. c. Pelag. III, 2 hinter einem Stück der Taufgeschichte des HE citirte, in seinem letzten Teil auch griechisch erhaltene Stück (GK II, 693) lautet so: „Wenn dein Bruder, sagt er (Jesus), mit einem Wort (*in verbo*) gesündigt und dich um Verzeihung gebeten hat, so nimm ihn 7 mal am Tage auf. Es sagte zu ihm sein Schüler Simon: 7 mal am Tage? Der Herr antwortete und sprach zu ihm: Ja, ich sage dir, bis zu 70 mal 7 mal; denn auch bei den Propheten, nachdem sie mit dem Geist gesalbt waren, fand sich ein sündiges Wort“ (*sermo peccati*, *λόγος ἁμαρτίας*). Dabei ist zu bedenken, daß *verbum* und *sermo* als Übersetzung von aram. מִלְּתָא (= hebr. דָּבָר s. vorhin A 40) auch Sachen, Handlungen bezeichnet.

[43] Schon Tert. orat. 7 fand hier das Gegenstück zu dem Liede Lamechs Gen 4, 24, der im Gegensatz zu 7 facher Rache für Kain (4, 15) 77 fache für sich beansprucht, dafür aber LXX *ἑβδομηκοντάκις ἑπτά*, Vulg *septuagies septies*, mit Unterdrückung des „und“ zwischen beiden Zahlen, wodurch 490 statt 77 herauskommt. Da die Anspielung, wenn sie überhaupt beabsichtigt war, eine freie und das Original überbietende sein kann, ist es unveranlaßt, wie schon Orig. tat, die Worte des Mt zu deuten: „bis zu 77 mal“, was *ἑβδομήκοντα ἑπτάκις* oder *ἑπτὰ καὶ ἑβδομηκοντάκις* wäre cf Kühner-Blaß I, 637 A 1. Singulär ist nur, daß der griech. Mt, vielleicht in Erinnerung an Gen 4, 24 LXX, wo aber nicht „490 mal“, sondern „das 490 fache“ ausgedrückt ist, statt *ἑπτάκις*, was nur in D zu lesen ist, *ἑπτά* schrieb cf Blaß, Ntl. Gr. § 45, 4. — Sinn und Satzbildung

Die Anknüpfung durch *διὰ τοῦτο* bedarf karf kaum der Ergänzung eines *λέγω ὑμῖν* (Orig.), sondern zielt auf den Schluß der Parabel. Weil Jesus von seinem Jünger grenzenlose Versöhnlichkeit gegen den Bruder fordert; darum wird der Vater Jesu, wie es die Parabel darstellt und Jesus es v. 35 ohne Bild ausspricht, an dem Jünger, der dieses sein Gebot nicht erfüllt, ein unbarmherziges Gericht üben cf Jk 2, 13. Daß es trotzdem nicht *ὁμοιωθήσεται* cf 7, 26; 25, 1, sondern *ὡμοιώθη* heißt cf 13, 24; 22, 2, erklärt sich daraus, daß der erste Akt des Dramas v. 23—27 in seiner Anwendung auf die Jünger, deren Belehrung es gilt, der Vergangenheit angehört. Die Vergleichung der Versündigungen an Gott und Menschen mit unbezahlten und unbezahlbaren Geldschulden und der Verzeihung mit dem Schulderlaß, welche überall dem übertragenen Gebrauch von *ὀφείλημα* und *ἀφιέναι* zu grunde liegt (oben S. 231 f. 282 f. 370), ist hier zu einer lebensvollen Erzählung ausgestaltet. Daß der Gläubiger als ein König eingeführt wird, mag darin seinen Grund haben, daß ein mehr als königlicher Reichtum, wie er zu jener Zeit am ersten noch bei den Kaisern und Königen annähernd zu finden war, dazu gehört, daß jemand einem seiner Knechte, deren er viele hat, 10,000 Talente auf Zinsen leihen kann. Zugleich empfängt das Ohr des Lesers bei den Worten *ἡ βασιλεία τ. οὐ. ἀνθρώπῳ βασιλεῖ* den Eindruck, daß es Gott, der König des Himmelreichs ist, dessen Tun hier unter dem Bild des Tuns eines menschlichen Königs dargestellt wird. Dies würde sicher sein, wenn *ἄνθρωπος βασιλεύς* dem in der jüdischen Parabeldichtung sehr gebräuchlichen „König von Fleisch und Blut“ entspräche,[44]) was wahrscheinlich genug ist.[45])

---

fordert, daß *οὐ* zu *ἑπτάκις* gehört, also *λέγω σοι* parenthetisch gefaßt werde (Fritzsche), wie bei *ναί* 11, 9.

[44]) So Schlatter, Jochanan S. 33. Zahllose Beispiele findet man bei Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch 1903 S. 14. 42. 47. 51. 54. 59. 62. 71 etc., darunter im hebr. Teil p. CXIX: „ein König von Fleisch und Blut, der tausend tausende (also 1 Million), Golddenare hatte“.

[45]) Es paßt auf den gleichen Ausdruck 22, 2 und auf *ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης* 20, 1; 21, 33, dagegen nicht 13, 45 und 13, 52, wo ohne die Absicht, einen Gegensatz zu *θεός* anzudeuten, zu *ἄνθρωπος* (wie zu אִישׁ Lev 21, 9; Jud 6, 8; Jer 38, 7) eine Apposition hinzutritt. Wahrscheinlich hat der griech. Mt die ihm von der LXX her geläufige Ausdrucksweise unterschiedslos gebraucht, sowohl richtig für „ein Mensch, welcher Hausherr ist“ 13, 52, als ungenau für „ein Hausherr oder ein König, welcher Mensch ist“ 20, 1. Daß der König v. 25. 27. 31. 32. 34 nicht König, sondern *κύριος* genannt wird, erklärt sich daraus, daß die Schuldner des Königs nicht als beliebige Untertanen desselben, sondern als Angehörige seiner persönlichen Dienerschaft, seines Heeres von Sklaven vorgestellt sind. Nicht selten liehen Herren ihren Sklaven Geld, um damit zu ihrem eigenen und

Im übrigen bedarf das Gleichnis kaum einer Auslegung. Die Jünger verlangten keine (cf dagegen 13, 36; 15, 15) und Jesus gibt v. 35 keine Deutung, sondern nur eine Nutzanwendung. Kaum hat der Herr und König in herzlichem Erbarmen mit dem zahlungsunfähigen Schuldner diesem auf sein flehentliches Bitten die Rückzahlung einer ungeheueren Geldschuld, die er durchgebracht hat, samt den Zinsen erlassen und auch auf jeden Strafvollzug verzichtet, so zeigt sich derselbe Knecht einem Mitknecht gegenüber, der ihm eine vergleichsweise geringfügige Summe schuldet, unerbittlich und unbarmherzig. Die Betrübnis der Mitknechte und der Zorn des Herrn erscheinen gleich sehr berechtigt. Der Jünger, welcher seinem Mitjünger nicht verzeihen will, oder dies nur äußerlich und scheinbar, nicht aber von Herzen tut (v. 35 *ἀπὸ τ. καρδιῶν ὑ.*), bereitet nicht nur der Jüngerschaft große Betrübnis, sondern zieht sich auch den Zorn und das unnachsichtige Gericht seines himmlischen Herrn und Königs, des Vaters Jesu, zu. Denn jeder Jünger hat von Gott erfahren, was der Schuldner im Gleichnis von dem menschlichen Herrn und König erfahren hat, ehe er sich durch seine Unversöhnlichkeit an seinem Mitknecht versündigte und der ganzen Jüngerschaft ein *σκάνδαλον* bereitete. Den Jüngern als Jüngern hat Gott aus unverdienter Barmherzigkeit eine unendlich große Sündenschuld erlassen; sie haben teil an der großen Amnestie, welche das von Jesus, dem Knechte Gottes, gepredigte Ev, an das sie gläubig wurden, allen Bußfertigen gebracht hat (cf Mt 4, 17; 11, 5; 12, 20; Lc 4, 18f.; Jo 13, 10; 15, 3), auch wenn sie sich nicht alle rühmen können, daß Jesus ihnen wie den Zöllnern, die er zu sich rief, oder den wegen ihrer Schuld besonders verzagten Sündern den göttlichen Schulderlaß persönlich zugesprochen habe (9, 2. 13; Lc 7, 48—50). Diese Erfahrung ist die unerschöpfliche Quelle der barmherzigen Liebe und der Versöhnlichkeit gegen den Bruder, der sich gegen einen verschuldet hat. Daß der Un-

---

ihres Herrn Nutzen ein Bankgeschäft zu betreiben; ein Beispiel Hippol. refut. IX, 12. — Da es sich um eine Rechnungsablage handelt und die Schuldsumme v. 28 genau angegeben wird, ist auch *μύρια* oder *μυρία* v. 24 als Zahl, nicht in dem weiteren Sinn von zahllos zu fassen (s. Fritzsche). Die ungeheure Summe darf davon ebensowenig wie v. 22 abhalten. 10000 Talente (das att. Talent = 60 Minen = 6000 Drachmen oder Denare) sind = 60 Millionen Denare, also 600000mal soviel als das, was der Knecht dem Mitknecht schuldete. Eine Vorstellung vom Wert gibt einerseits, daß die jährlichen Einkünfte, welche Archelaus aus Judäa und Samaria zog, auf 600, die des Herodes Antipas aus Galiläa und Peräa auf 200 Talente geschätzt wurden (Jos. ant. XVII, 11, 4), und andrerseits, daß der gewöhnliche Tagelohn 1 Denar betrug Mt 20, 2. — *συναίρειν λόγον μετά τινος* v. 23. 24; 25, 19 scheint ein Latinismus zu sein = *rationes conferre*, die Rechnungen vergleichen, Abrechnung halten. In einem Brief aus der Zeit vor a. 50 p. Chr. (Grenfell, Hunt, Hogarth, Fayum towns and their papyri p. 261 Nr. 109, 6) *συνῆρμαι λόγον τῷ πατρί.* Cf auch v. Herwerden, Lex. supplet. unter *σύναρσις* mit *λόγον* und *λόγων*.

versöhnliche zugleich die Quelle seines eigenen Lebens verschüttet, war schon 5, 23—26; 6, 12 mehr vorausgesetzt als gelehrt.

13. Die Ehe und die Kinder 19, 1—15. Da Jesus di durch Fragen der Jünger veranlaßten und durch Zwischenreden derselben unterbrochenen Belehrungen 17, 24—18, 35 an einem einzigen Tage, vielleicht in einer einzigen Stunde (18, 1) zu Kapernaum mitgeteilt hatte, kann Mt diesen Bericht mit der Formel beschließen, womit er sonst das Ende längerer Reden zu bezeichnen pflegt.46) Damit verbindet er die Angabe, daß Jesus hierauf Galiläa verließ, wohin er nicht mehr zurückkehren sollte, und eine Reise nach Judäa machte, und zwar so, daß er seinen Weg durch das Ostjordanland nahm. Daß mit *ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια κτλ.* gesagt sein sollte: er kam in das judäische Gebiet, welches jenseits des Jordans liegt, ist eine in jeder Hinsicht unhaltbare Meinung. Denn erstens befolgt Mt sonst den durchaus feststehenden jüdischen Sprachgebrauch, wonach das Ostjordanland (*τὸ* oder *ἡ*) *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* oder *Περαία* heißt 4, 15. 25 (oben S. 166 A 4; S. 176). Er kann also hier nicht umgekehrt das westlich vom Jordan liegende Judäa so bezeichnen, zumal der Standort, von wo Jesus sich dahin begeben haben soll, Kapernaum 17, 24 und Galiläa 19, 1, gleichfalls westlich vom See Genezareth und somit vom Jordan liegt. Zweitens schreibt Mt für Leser, welchen er nirgendwo Unterricht in den Elementen der Geographie Palästinas zu geben sich veranlaßt sieht. Die angeblich hier vorliegende Belehrung, daß das judäische Gebiet jenseits des Jordans liege, wäre also ebensowohl bis zur Lächerlichkeit überflüssig als irrig oder für Unwissende irreführend. Drittens müßte Mt, um so verstanden werden zu können, entweder *τὰ πέραν τ. Ἰορ.* geschrieben47) oder (*εἰς τὸ*) *πέραν τ. Ἰορ.* vor *εἰς τὰ ὅρια τ. Ἰουδ.* gestellt haben cf 8, 28, Jo 6, 17. Es ist vielmehr *πέραν τ. Ἰορ.* Bezeichnung des Weges, den Jesus einschlug, um nach Judäa zu reisen.48) Statt durch Samaria zu reisen, was der kürzere

---

46) Cf 7, 28; 11, 1; 13, 36; 26, 1. Statt *ἐτέλεσεν* (so auch Ss Sc) haben nur D und die älteren Lat *ἐλάλησεν*.

47) Cf 4, 13 *τὴν παραθαλασσίαν*. Dies gilt besonders auch gegen Schlatter, Topographie S. 51, welcher die ostwärts vom Jordan gelegenen jüdischen Städte und Dörfer im Gegensatz zu den griechischen Städten der Dekapolis und dem Weideland der Nabatäer: „das jenseits des Jordans gelegene Stück von Judäa“ versteht. Dagegen spricht auch *τὰ ὅρια*, statt dessen es *τὰς πόλεις καὶ τὰς κώμας* heißen müßte cf Mt 9, 35. Es fehlt aber auch der geschichtliche Beweis dafür, daß diese jüdischen Ortschaften politisch zu Judäa gehörten.

48) Cf oben S. 513 A 14; 522 A 32; 532 A 49. Daß *ἔρχεσθαι* nicht nur in den Kompositis *διέρχεσθαι, ἐξέρχεσθαι, ἀπέρχεσθαι,* sondern auch an sich ebensowohl gehen, als kommen heißt, und daß mit *εἰς* nicht nur der Raum oder Ort, in welchen einer eintritt, sondern auch das Ziel, dem einer sich zubewegt, eingeführt wird, sollte bekannt sein. Deutliche Beispiele für beides zugleich sind Mt 16, 5; Jo 6, 17, für *ἔρχεσθαι* mit *πρός* Mt 14, 25; Lc 15, 20, mit *ὀπίσω* Mt 16, 24; ferner *εἰς* mit anderen Verben der Be-

und gewöhnlichere Weg war (cf Jo 4, 4; Lc 9, 51 f. 17, 11), zog er durch Peräa dorthin. Daß dies aber nicht eine schnelle Durchreise, sondern eine langsame Annäherung an Jerusalem war, sieht man 20, 17. 29; 21, 1. Peräa also ist der Schauplatz der folgenden Handlungen und Reden. Einen tieferen Einschnitt macht diese Ortsveränderung nicht. Wir hören zwar, daß auch in Peräa (*ἐκεῖ*) Volkshaufen Jesu nachzogen und Heilungen von ihm vollzogen wurden v. 2, und er wird auch in diesem Landesteil, den er bis dahin noch nicht besucht zu haben scheint, es nicht ganz an Predigt haben fehlen lassen. Aber weder von der Heiltätigkeit noch von der Predigt in Peräa gibt Mt Beispiele, sondern berichtet, wie von 14, 13, an auch weiterhin ausschließlich solche Worte Jesu, welche auf Belehrung der Jünger hinauslaufen, wenn sie auch teilweise durch Berührung mit Personen außerhalb dieses Kreises veranlaßt sind. — Zu einer Belehrung über die Ehe gab eine Frage Anlaß, welche Pharisäer mit der Absicht, ihn zu verfänglichen Äußerungen zu verleiten, ihm vorlegten.48a) Die Frage betraf die schon vor der Zeit Jesu zwischen den Schulen Hillels und Schammais strittige Deutung der im Gesetz nur angedeuteten und damit als berechtigt anerkannten Gründe der Ehescheidung.49) Mit den Worten: „ob es erlaubt ist, sein Weib aus jedem beliebigen Grund zu entlassen“, legen die Phar. Jesu die Frage vor, ob er die laxere

---

wegung Mt 15, 21; 16, 21; 17, 27; 20, 17. Daß *ἐλϑεῖν* selten diese Bedeutung hat, erklärt sich daraus, daß der Aorist gewöhnlich eine vergangene und abgeschlossene Handlung bezeichnet, das vollendete Gehen zum Ziel aber das Ankommen am Ziel einschließt. Daher Mr 10, 1 passend *ἔρχεται*. Das dortige *καί* vor *πέραν* scheint ebenso wie die sachlich genaue LA *διὰ τοῦ πέραν τ. Ἰορ.* ein Versuch, das Mißverständnis fernzuhalten.

48a) Cf 12, 10; 16, 1; auch hier wie bei Mt gewöhnlich seit 9, 11 *Φαρ.* mit Artikel (anders 12, 38; 15, 1). Die Partei ist auch in Peräa vertreten.

49) Deut 24, 1. Es handelt sich vornehmlich um die Worte: כִּי־מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר, LXX *ὅτι εὕρηκεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα*, Onkelos: „Übertretung einer Regel“ (פתגם cf Mischna, Kethuboth VII, 6). Philo leg. spec. § 5 *καϑ' ἣν ἂν τύχῃ πρόφασιν*, Jos. ant. IV, 8, 23 (Niese 253) *γυναικὸς δὲ τῆς συνοικούσης βουλόμενος διαζευχϑῆναι καϑ' ἁσδηποτοῦν αἰτίας — πολλαὶ δ' ἂν τοῖς ἀνϑρώποις τοιαῦται γίγνοιντο — γράμμασι μὲν περὶ τοῦ μηδέποτε συνελϑεῖν ἰσχυριζέσϑω.* Mischna, Gittin IX, 10: „Die Schule Schammais sagt: Der Mensch soll sein Weib nicht entlassen, außer wenn er an ihr gefunden hat eine unanständige Sache (דבר ערות, es folgen die vorhin citirten Worte aus Deut 24, 1ᵇ). Die Schule Hillels: auch wenn sie sein Gekochtes angebrannt hat (folgt dasselbe Citat). R. Akiba sagt: auch wenn er eine andere gefunden hat, die schöner ist als sie, wie es heißt: und wenn sie nicht Gnade in seinen Augen findet (Deut 24, 1ᵃ).“ Cf Delitzsch, Jesus und Hillel, 2. Aufl. S. 27. Die Deutung der Gesetzesworte, welche Schammai durch bloße Umkehrung des grammatischen Verhältnisses der beiden Substantive gab, ist selbst wieder deutungsbedürftig. Jedenfalls wollte er nicht den Ehebruch des Weibes als einzigen Scheidungsgrund gelten lassen; denn für diesen galt principiell immer noch die Todesstrafe (cf die apokryphe, aber uralte und echte Geschichte Jo 8, 5 und oben S. 73 f. A 39; S. 238 ff.).

Auslegung Hillels sich aneigne. Sie werden erwartet haben, daß er dem sittlichen Ernst seiner Predigt entsprechend ihre Frage verneinen und sich mindestens zu der strengeren Ansicht Schammais bekennen werde, wonach nur ein unanständiges Benehmen der Frau ein rechtmäßiger Scheidungsgrund sei. Antwortete Jesus in diesem Sinn, so konnten die Gegner ihm seinen freundlichen Verkehr mit offenbaren Sündern und Sünderinnen als Selbstwiderspruch aufrücken. Antwortete er im Sinne Hillels, so konnten sie ihm, wenn sie selbst die strengere Ansicht vertraten, sittliche Leichtfertigkeit vorwerfen.[50] Wie Jesus 5, 31 in der Ausführung von Deut 24, 1 durch Fortlassung der strittigen Worte seine Gleichgiltigkeit gegen jenen Streit der Schulen bekundet hat, so gibt er auch hier auf die Frage, die ihn zu einer Entscheidung in demselben drängen sollte, nur eine solche Antwort, welche lehrt, daß die Wichtigkeit, womit die Streitfrage erörtert wurde, von einer Verkennung des Wesens der Ehe zeuge. Aus der Schöpfungsgeschichte, welche Bestandteil der unverbrüchlichen Thora ist, sollte der Israelit die rechte Erkenntnis der Ehe schöpfen. Daher antwortet Jesus mit der Gegenfrage: „Last ihr nicht, daß der, welcher (sie) geschaffen, sie von anfang an als Mann und Weib geschaffen[51] und gesagt hat: darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und es werden die zwei zu einem Fleisch werden“. Die Erschaffung von Mann **und** Weib ist Stiftung der Ehe. Da aber trotz Gen 2, 7—25, wonach das Weib erst nach und aus dem Manne geschaffen wurde, im Einklang mit Gen 1, 27 behauptet werden kann, daß die Unterscheidung der Geschlechter und die Entstehung des Weibes zum Schöpfungswerk gehört, so gilt dies auch von der Ehe. Sie ist nicht eine der wechselnden Einrichtungen, welche die Menschheit im Fortschritt ihrer Entwicklung aus sich erzeugt hat, sondern gehört zu den durch den Schöpfer der Menschheit eingestifteten Ordnungen. Daß aber wirklich mit der Erschaffung von Mann und Weib die Ehe gestiftet, und ein wie inniges Verhältnis zwischen einem Manne und einem Weibe die Ehe sei, sagen die Worte Gen 2, 24, welche entweder nach Gen 2, 23 Adam beim Anblick des eben geschaffenen

---

[50] Mt 9, 11; 21, 31; Lc 7, 37—50; 15, 2; Jo 8, 1—11.

[51] Der Mangel eines, leicht aus *ἐποίησεν αὐτούς* zu ergänzenden Objekts zu *ποιήσας* veranlaßte mehrfache Änderungen: 1) *ὁ κτίσας* für *ὁ ποιήσας*, da ersteres als objektlose Bezeichnung des Schöpfers geeigneter schien cf Rm 1, 25; so B, wenige Min, Orig. z. St., Methodius (ed. Bonwetsch) p. 135, 11; Clem. hom. III, 54 u. a. 2) Einschiebung von *ἄνθρωπον* Clem. hom. l. l. 3) Die ganz freie Umgestaltung in SsSc: „der, welcher den Mann gemacht hat, hat (Sc + vom Anfang an) auch das Weib gemacht“. Das *ἀπ᾽ ἀρχῆς*, welches bei *ποιήσας* nichtssagend und also zum folgenden zu ziehen ist cf Mr 10, 6, wurde von Methodius vor *ὁ κτίσας*, von Clem. hom. zwischen *ὁ κτίσας* und *τὸν ἄνθρωπον* gestellt, also jedenfalls von letzterem zum Subjekt gezogen.

Weibes sprach, oder nach Meinung der Neueren der Erzähler an ein Wort Adams angeschlossen hat. Jesus knüpft sie an die Erschaffung von Mann und Weib, welche er mit Worten aus Gen 1, 27 ausgedrückt hat, führt aber jene Worte aus Gen 2, 24 als einen Ausspruch des Schöpfers ein.52) Er kann dies tun, weil Adam nach dem Sinn der atl Erzählung das Verhältnis von Mann und Weib in jenen Worten richtig beschrieben hat, und weil diese Erzählung als Bestandteil der hl. Schrift Gottes Wort ist. Nachdem schon in diesem Citat, zumal in der Fassung, welche es hier wie in LXX und überall im NT durch Einschiebung von *οἱ δύο* erhalten hat (s. A 52), deutlich gesagt ist, daß die Ehe eine innige physische Gemeinschaft eines Mannes mit einem Weibe als seinem Weibe sei, wird dies noch einmal (6) ausdrücklich aus dem angeführten Gotteswort gefolgert, um hierauf die moralische Forderung zu gründen, daß der Mensch nicht trennen soll, was Gott zusammengejocht hat. So wenig der Mensch das Recht hat, sein persönliches Leben durch Selbstmord in seine Elemente aufzulösen, hat er auch ein Recht, die in der Schöpfung begründete und in der monogamischen Ehe verwirklichte physische Lebenseinheit von Mann und Weib aufzuheben. Soweit der von Jesus gedeutete und bestätigte Wille des Schöpfers gilt, ist die Ehe unauflöslich cf 1 Kr 7, 10. Ohne diesem Urteil zu widersprechen, versuchen die Phar. (7) ihre erste Fragestellung durch den Hinweis auf Deut 24, 1 zu rechtfertigen. Scheinbar hatten sie ein Recht, von einem Gebot Moses zu reden; denn für den Fall, daß die Fortführung der Ehe dem Manne unmöglich erschien, war dort wirklich geboten, daß die Lösung des Bandes in rechtskräftiger Form, durch Zustellung eines Scheidebriefs und Entfernung des Weibes aus dem Hause ihres bisherigen Gatten vollzogen werde. Die Frage, warum Moses dieses Gebot gegeben, hätten sie sich selbst aus der dort ausgesprochenen Voraussetzung der Anordnung beantworten können. Statt ihrer muß Jesus es tun. Dem *τί* der Frage (7) entspricht das *ὅτι* der Antwort (8): Moses hat die Aufstellung eines Scheidebriefs geboten, weil er gemäß eurer Herzenstätigkeit euch gestattet hat, eure

---

52) Ein anderes Subjekt als *ἐποίησεν* v. 5 kann *καὶ εἶπεν* v. 5 nicht haben und kann auch nicht wie das *φησίν*, womit 1 Kr 6, 16 ein Stück desselben Spruchs eingeführt wird, ein unpersönliches „es heißt“ sein. Wegen der Ungenauigkeit dieser Angabe hat Ss (nicht so ScS^1) *καὶ εἶπεν* ausgestoßen. Das Citat weicht nur unbedeutend von LXX und Mr 10, 7 ab; doch ist das Verhältnis durch Varianten hier und dort verdunkelt. Der Text des Mt mit den Abweichungen der LXX und des Mr in Klammern lautet wahrscheinlich: *ἕνεκα* (*ἕνεκεν*) . . . *τὸν πατέρα* (+ *αὐτοῦ*) *κ. τ. μητέρα* (+ *αὐτοῦ*) *καὶ κολληθήσεται* (*προσκολληθήσεται*) *τῇ γυναικὶ* (*πρὸς τὴν γυναῖκα*, fehlt bei Mr) *αὐτοῦ κτλ.* Auch Eph 5, 31 fehlt das zweimalige *αὐτοῦ*, cf Mt 15, 4 und oben S. 438 A 40, bei sonst engerem Anschluß an LXX. Abweichend vom Hebr. haben alle ntl Citate mit LXX *οἱ δύο* eingeschoben.

Weiber zu entlassen.[53]) Eine auf solcher Koncession beruhende Satzung des Volksgesetzes ist nicht der reine Ausdruck der sittlichen Forderung Gottes (s. oben S. 238 ff.). Wer den Willen Gottes in bezug auf die Ehe erkennen und befolgen will, muß auf die Schöpfung und die darin enthaltene Stiftung der Ehe zurückgreifen. Dann erkennt er, daß das Verhältnis der Ehe nicht von Anfang an so angelegt und gestaltet ist,[54]) wie es jene Gesetzesbestimmung als tatsächlich voraussetzt; und nicht nach dieser, sondern nach der schöpfungsmäßigen Idee der Ehe wird der Fromme die Ehe behandeln. Daß die Anordnung über die Formalitäten der Ehescheidung für ihn und die Seinigen nicht maßgebend sei, hatte Jesus schon durch das *ὑμῖν* (8) angedeutet, welches lautet, als ob ihm und den Seinigen das mos. Gesetz nicht gelte (cf Jo 7, 19; 8, 17). Gesagt ist doch nur, daß dieses bestimmte Gebot von praktischer Bedeutung nur für diejenigen Israeliten sei, welche mit hartem oder nach dem urprünglichen Sinn dieses Ausdrucks mit unbeschnittenem Herzen (s. A 53) dem eigentlichen und letzten Willen Gottes sich widersetzen. Nicht im Gegensatz zu dem Gebot des Moses, was mindestens ein *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* erfordern würde (5, 22. 28), sondern über die Verneinung der falschen Ausbeutung von Deut 24, 1 hinausführend, erklärt er v. 9 jeden, der, abgesehen von dem Fall, daß Unzucht des Weibes der Grund dafür ist, sein Weib entläßt und eine andere ehelicht, für einen Ehebrecher.[55]) Auch hier wie 5, 32 nimmt Jesus den Fall des durch Unzucht des Weibes erfolgten tatsächlichen Bruchs der Ehe von seinem Urteil aus, ohne zu sagen, was in diesem Fall zu geschehen habe und zu urteilen sei. Das Urteil selbst aber bezieht sich nicht wie dort auf die Wirkung, welche in jedem andern Fall die Scheidung der Ehe für das geschiedene Weib hat, und auch nicht auf den sittlichen Charakter einer Eheschließung mit einer Geschiedenen, sondern lediglich auf die Wiederverheiratung eines Mannes, der sein erstes Weib entlassen hat, ohne daß die erste Ehe tatsächlich durch das Weib gebrochen war. Da die leichtfertigen Ehescheidungen in der Regel dem Zweck dienten, dem Mann das Eingehen einer neuen Ehe zu ermöglichen, so faßt

---

[53]) *ἐπιτρέπειν τινί τι*, einem etwas anheimgeben und überlassen, daher nicht selten eine Sache oder Funktion anvertrauen, mit ihrer Verwaltung beauftragen cf Gött. gel. Anz. 1878 S. 46 f., heißt hier so wenig, wie irgendwo, etwas für erlaubt und tadelfrei erklären, sondern einem auf seinen Wunsch etwas gestatten cf Mt 8, 21; Mr 5, 13 f.; Jo 19, 38; AG 21, 39 f. — *σκληροκαρδία* Deut 10, 16; Jer 4, 4 LXX für „Vorhaut des Herzens, Herzensunbeschnittenheit“ der äußerlich beschnittenen Israeliten. Sonst nur Sir 16, 10; Mr 16, 14 cf aber auch AG 7, 51, weniger Rm 2, 5.

[54]) Zu *γέγονεν οὕτως* cf 1, 18. auch *οὕτως* 9, 33; 11, 26; 19, 10.

[55]) Der Text von v. 9, wie ihn Tischendorf, Westcott-Hort, Blaß u. a. bieten, bedarf keiner umständlichen Rechtfertigung. da alle zum Teil sehr alten Variationen als Interpolationen aus 5, 32 begreiflich sind.

Jesus dies als die unmittelbare Folge der Entlassung des Weibes mit dieser zusammen; und nur von dem Manne, bei welchem beides zusammentrifft, gilt das Urteil, daß er ein Ehebrecher sei. Wie Jesus den Fall beurteilt haben würde, daß ein Mann aus unzureichendem Grunde sein Weib entläßt, ohne eine neue Ehe einzugehen, und den andern Fall, daß einer sein ehebrecherisches Weib verstößt, dann aber eine neue Ehe eingeht, läßt sich aus dem Text nicht entscheiden. Auf den geringfügigen Streit der Rabbinenschulen, welcher gar nicht entstehen konnte, wo eine der hohen Auffassung, wie sie Jesus vertritt, einigermaßen sich nähernde Würdigung der Ehe vorhanden war, hat er sich in keiner Weise eingelassen. Mittelbar hat er Schammais Lehre so gut wie die Hillels verurteilt. Wie sehr aber auch die Jünger noch in den jüdischen Anschauungen ihrer Zeit befangen waren, zeigt ihre Bemerkung (10): „Wenn es mit dem Verhältnis des Mannes zum Weibe so bestellt ist, so ist es nicht zuträglich zu heiraten.“ [56]) Durch die Behauptung der Unauflöslichkeit der Ehe scheint ihnen jede Ehe zu einem drückenden Joch gemacht zu sein, das man sich lieber nicht aufladen sollte. Das treue Festhalten an der einmal eingegangenen Ehe, auch wenn sie Unannehmlichkeiten mit sich bringt, durch welche andere Juden zur rechtlichen Scheidung sich bewegen lassen, und der Verzicht auf das Eingehen einer zweiten Ehe, wenn die erste nicht nach Wunsch geraten ist, erscheint ihnen unerträglich. Sie bekunden damit nicht eine Vorliebe für die Ehelosigkeit an sich, etwa aus asketischer Neigung, sondern ihre Unfähigkeit, sich zu dem Gedanken der unverletzlichen Heiligkeit der Ehe zu erheben, welchen Jesus ausgesprochen hat. Wenn Jesus hierauf (11) erwidert: „Nicht alle nehmen dieses Wort in sich auf, sondern nur diejenigen, denen es verliehen ist“, so kann sich dies ebensowenig auf das Wort der Jünger beziehen, welches nur von ihrem Widerstreben gegen die hohe Forderung Jesu zeugt, als auf die folgenden Worte Jesu, welche vielmehr durch *γάρ* als eine Erläuterung neben v. 11 gestellt sind und auf die Aufforderung hinauslaufen, eben das zu tun, wovon v. 11 gesagt war, daß nicht alle es tun. Also nur die vorausgegangene Rede Jesu von der stiftungsmäßigen Würde und Unauflöslichkeit der Ehe kann der Gegenstand des *χωρεῖν* sein.[57]) Dies heißt aber nicht: das Wort mit dem Verstande begreifen, sondern ihm in sich Raum geben, Herz und Wille davon erfüllen lassen.[58]) Dem theoretischen Verständnis bereitete die Rede v. 4—9 keinerlei Schwierigkeiten, um so mehr dem Entschluß, darnach zu leben. Hieran aber fehlte es nicht nur den Phar., an die sie zunächst gerichtet war, sondern, wie v. 10 zeigt, auch den Jüngern. Bei jenen hat Jesus gar nicht darauf gerechnet. Wie es ihnen von Gott nicht gegeben ist, die Geheimnisse des Gottesreichs zu erkennen (13, 11), so auch nicht, den unverkürzten Willen Gottes zu dem ihrigen zu machen. Den Jüngern ist beides gegeben; sie könnten dies Wort so gut wie alle sittlichen Forderungen der Bergpredigt in sich aufnehmen; und wer dies kann, der soll es auch tun: *ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω.* Hier entspricht das *δύνασθαι χωρεῖν* dem *οἷς δέδοται* v. 11 und *χωρείτω* dem dortigen *οὐ πάντες χωροῦσιν.* Aber hier so wenig wie dort wird innerhalb der Jüngerschaft ein Unterschied zwischen Inhabern eines besonderen *χάρισμα* und der übrigen Masse gemacht, sondern es wird unterschieden zwischen denen, welchen die Fähigkeit, das Wort Jesu zu beherzigen und zu betätigen, von Gott verliehen ist, und den Anderen, denen sie versagt ist. Ersteres gilt prinzipiell von den Jüngern, letzteres tatsächlich von den Phar. Da aber die Jünger in diesem Fall, wie in anderen Fällen cf 15, 16; 16, 8f. 23; 17, 17—20; 18, 1ff., noch wenig Fähigkeit und Neigung zeigen, sich zur Höhe des Gedankens und der sittlichen Forderung Jesu zu erheben, müssen sie durch Erinnerung an ihre Begnadigung dazu ermahnt werden. Welches aber der Grund des bei den Phar. nicht verwunderlichen, bei den Jüngern viel tadelswerteren *οὐ χωρεῖν* in bezug auf Jesu Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe sei, deuten die Sätze von den dreierlei Eunuchen an. Die beiden ersten konnte kein damaliger Hörer anders verstehen, als daß es Menschen gebe, welche von Geburt an im eigentlichen Sinn zeugungsunfähig sind, und andere, die von Menschen durch Kastration dazu gemacht sind. Da ferner Jesus von diesen nichts sagt, was von religiöser oder moralischer Bedeutung wäre, sondern lediglich, wie sie zu ihrem Eunuchenstand gekommen sind, so war auch selbstverständlich, daß er diese Sätze nur um des dritten willen ausgesprochen hatte: „Und es gibt Eunuchen, welche um des Himmelreichs willen sich selbst zu Eunuchen gemacht haben“. Das Mißverständnis, daß diese in demselben eigentlichen Sinne wie die beiden vorher genannten Klassen Eunuchen seien, war durch die offenbare Tatsache ausgeschlossen, daß in der kurzen Zeit seit dem Anbruch der *βασιλεία* (11, 12) kein Mensch um der *βασιλεία* willen dieses Verbrechen begangen hatte, und daß kein frommer Jude des Gedankens fähig war, die im Gesetz verbotene Kastration[59] an sich selbst zu vollziehen. Es war also selbstverständlich, daß Jesus von den wirklichen Eunuchen zu solchen Menschen den Übergang gemacht hat, welche freiwillig und um der *βασιλεία* willen auf geschlechtliches Tun verzichtet haben, wie jene durch ihre Körperbeschaffenheit dazu gezwungen waren.[60] Dies galt von dem Einsiedler Johannes und, wie fremd uns die Vorstellung sein mag, daß Jesus in die Ehe hätte treten können, auch von ihm selbst. Es galt vielleicht auch von anderen, welche in die Ehe getreten sein würden, wenn sie Jesus nicht zu seiner Nachfolge berufen hätte,[61] und wieder in anderem Sinne von denen, welche wie Petrus Weib und Kind verlassen hatten, um ihm zu folgen cf Mt 19, 27. 29; Lc 18, 29. Jesus unterläßt es, aus dieser Tatsache die Forderung abzuleiten, daß jeder Jünger es ebenso machen solle; denn dies hätte leicht dahin mißverstanden werden können, daß tatsächlicher Verzicht auf eheliches Leben Bedingung der Teilnahme am Gottesreich sei, was mit der Rede von der Ehe v. 4—9 in unversöhnlichem Widerspruch stünde und die irrtümliche Meinung der Jünger v. 10 nicht berichtigt, sondern dieselbe, wenn auch durch edlere Motive, bestärkt hätte. Jesus beschränkt sich darauf, die Gesinnung, welche erforderlich ist, um seine hohe Lehre von der Ehe sich anzueignen, dadurch zu veranschaulichen, daß er auf diejenigen hinweist, welche bis dahin schon wegen des Himmelreichs auf alle Betätigung ihrer Mannheit verzichtet haben. In ihnen war die erforderliche Gesinnung in vorbildlicher Weise verkörpert, wie in dem, welcher aus gleichem Grunde seinen Besitz oder sein Leben hingibt, die von allen erforderte richtige Stellung zum Besitz und zum Leben (10, 37—39; 13, 44—46; 16, 24—26; 19, 16—26). Ob solcher Verzicht ein äußerlich totaler oder nur partieller, ob er überhaupt ein äußerlich sich darstellender, oder ein innerlich sich vollziehender ist, ob er geübt wird, um des Himmelreichs persönlich teilhaftig zu werden, oder um in besonderem Beruf der Sache des Himmelreichs besser dienen zu können — denn beides umfassen die Worte *διὰ τὴν βασ. τ. οὐ.* — das alles ist unwesentlich. Was Jesus von allen Jüngern fordert, ist die innere, aber jederzeit zur äußeren Betätigung bereite Freiheit vom geschlechtlichen Tun wie vom Besitz und vom leiblichen Leben cf 1 Kr 6, 12; 7, 29—31. Wie die Mißverständnisse dieses Wortes[62]) aus der Mißachtung des Zusammenhangs mit v. 4—9 hervorgingen, an welchen Jesus durch das Schlußwort doch noch einmal erinnert hat, so ergibt sich die von Jesus beabsichtigte Lehre aus der Würdigung dieses Zusammenhangs. Die ungebändigte, den Menschen knechtende Fleischeslust ist die Ursache nicht nur der *πορνεία*, welche in Gestalt des Ehebruchs die Ehe geradezu zerstört, sondern auch des in gesetzliche Formen sich kleidenden Verlangens, eine bestehende Ehe abzuschütteln und eine neue einzugehen. Die Ehe ist nach der auf die Schöpfungsgeschichte gegründeten Lehre Jesu eine in und mit der Erschaffung von Mann und Weib von Gott gestiftete lebenslängliche Gemeinschaft eines Mannes mit einem Weibe, und zwar eine leibliche Gemeinschaft; aber sie kann ihrer stiftungsmäßigen Würde entsprechend bis zu dem Ende, welches allein der Tod eines Eheteils herbeiführen soll, rein und treu nur von dem Mann gehalten werden, welcher ein Herr des geschlechtlichen Triebes und bereit ist, auf dessen Betätigung zu verzichten, soweit die unverletzliche Heiligkeit der Ehe und zugleich die Sache des Himmelreichs es fordert. — Obwohl Mt unterlassen hat, hinter v. 9 zu bemerken, daß die Phar. sich fortbegeben oder Jesus und die Jünger sich zurückgezogen haben, bekommt der Leser doch den Eindruck, daß das Gespräch mit den Jüngern über die Ehefrage v. 10—12 ohne Anwesenheit der Phar. geführt wurde. Wir dürfen daher ebenso wie zu 13, 10. 36 (oben S. 476 f.) annehmen, was auch in diesem Fall nur Mr ausdrücklich sagt, daß die an eine öffentliche Verkündigung anknüpfende Belehrung der Jünger in einem Hause statt-

---

[56]) Zu *οὕτως* s. v. 8 und A 54. Zu *αἰτία*, hier nicht wie v. 3 Rechtsgrund, sondern Rechtshandel, Rechtsverhältnis, s. oben S. 240 A 13 und vorhin A 49. Zu *συμφέρει* 5, 29f.; 18, 6 und oben S. 576 A 31.

[57]) Die falsche Beziehung von v. 11 und des Schlußsatzes von v. 12 auf die dazwischen stehenden Sätze wirkte schädigend auf den Text. B und die ältesten Lat (**e**, Cypr. de hab. virg. 4 cf test. III, 32 mit Apparat) tilgten v. 11 *τοῦτον*. Auch Orig. scheint es nicht vorgefunden, oder absichtlich ignorirt zu haben. Just. apol. I, 15 stellte die Worte *πλὴν οὐ πάντες τοῦτο χωροῦσι* (= v. 11) hinter die Sätze von den Eunuchen, so daß sie hierauf bezogen werden mußten.

---

[58] Das transit. *χωρεῖν* von Gefäßen, die eine bestimmte Masse in sich fassen, Raum für dieselbe haben 1 Reg 18, 32; Jo 2, 6 cf 21, 25; Mr 2, 2, hier wie 2 Kr 7, 2 auf ein willentliches Verhalten des Menschen übertragen: einer Sache oder Person Raum in sich geben, im Gegensatz zum Verschließen des Herzens, stärker als *δέχεσθαι* Mt 11, 14; 1 Th 2, 13. Selbstverständlich ist *χωρεῖν* v. 11 und *δύνασθαι χωρεῖν* v. 12 nicht dasselbe.

---

[59] Deut 23, 2. auch auf das Vieh ausgedehnt Lev. 22, 24. Die Unterscheidung der Eunuchen von Geburt und durch Kastration Mischna, Jebamoth VIII, 4—6. Die Möglichkeit der Selbstentmannung eines Israeliten würde die rabbinische Kasuistik nicht unerwogen gelassen haben. Wie fern sie lag, zeigt Jebamoth VI, 6. Cf Bd IX^2, 258 zu Gl 5, 12.

[60] Cf die leiblich und die geistlich Toten 8, 22; Jo 5, 21—29; auch die *παιδία* in doppeltem Sinn Mt 18, 1—7.

[61] Vom Apostel Johannes erzählt solches die Legende cf meine Acta Jo p. 247, 9 ff. und nennt ihn nach Hieron. zu Jes 56, 3 f. (Vall. IV, 658) einen *eunuchus* cf Tert. monog. 17 *Joannes aliqui Christi spado.* Cf Forsch II, 186 A 1. Das Vorbild des ehelosen Jesus reizte frühe zu freiwilliger Nachfolge in diesem Stück Ign ad Polyc. 5, 2; Tert. monog. 11; Method. sympos. 1, 5 cf meinen Ign. v. Ant. S. 576 f.

---

[62]) Justin, welcher ap. I, 15 sein falsches Verständnis verrät s. A 57, erzählt ap. I, 29 ohne Tadel den Fall, daß ein Christ in Alexandrien um 150 (cf Forsch VI, 10f, 364) vergeblich die obrigkeitliche Erlaubnis nachsuchte, sich von einem Arzt kastriren zu lass n. Eusebius (Theoph IV, 32) will viele Christen gekannt haben, die sich selbst kastrirt hatten. Berühmt ist die Selbstentmannung des jungen Origenes auf grund von Mt 19, 12 cf Eus. h. e. VI, 8, 1—3. Die Reue des Greises darüber beeinflußte seine Auslegung tom. XV, 1 ff. in Mt. Er kannte (§ 3) andere, die ebenso wie er gehandelt haben, und auch christliche Schriften, welche eigens dazu geschrieben waren, hiezu aufzufordern (§ 2 a E.), führt dann aber (§ 3) doch nur zwei Sprüche des Sextus an (ed. Elter Nr. 13. 273) und einen bei Philo (deter. potiori insid. § 48 *ἐξευνουχισθῆναί γε μὴν ἄμεινον ἢ πρὸς συνουσίας ἐκνόμους λυττᾶν*), welchen Philo selbst mißbilligt.

fand Mr 10, 10. Dort wird sich dann auch zugetragen haben, was Mt 19, 13—15 (Mr 10, 13—16) enge sich anschließt. Kleine Kinder, die noch getragen werden (daher Lc 18, 15 βρέφη), werden von ihren Eltern, Müttern oder Pflegerinnen — das maskul. αὐτοῖς gibt keinen näheren Aufschluß — zu Jesus gebracht mit der Bitte, er möge ihnen segnend und betend die Hände auflegen. Da Jesus die Kranken unter Handauflegung zu heilen pflegte cf 9, 18, mögen die Angehörigen angenommen haben, daß die gleiche Handlung dem Gedeihen auch ihrer gesunden Kinder förderlich sein werde. Während moderne Christen hieraus Anlaß genommen haben würden, dem Aberglauben des Volks entgegenzutreten, sehen die Apostel in dieser neuen Äußerung der durch die Heilungstaten (19, 2) erregten Volksstimmung nur eine neue Vermehrung der Arbeit des Meisters und eine lästige Störung ihres Verkehrs mit ihm. In einer Stimmung ähnlich derjenigen, aus welcher ihre Äußerung 15, 23 hervorging, fahren sie die Leute, welche die Kinder herbeitrugen, rauh an, um sie fortzuscheuchen. Jesus dagegen erfüllt nicht nur den Wunsch der für ihre Kinder seinen Segen Erbittenden, was Mr 10, 16 anschaulicher als von Mt geschildert wird, sondern tritt auch der Meinung seiner Jünger mit Entschiedenheit entgegen: „Laßt die Kinder gewähren und hindert sie nicht zu mir zu kommen; denn solchen gehört das Himmelreich“. Obwohl τῶν τοιούτων nicht mit τούτων oder αὐτῶν (cf 5, 3. 10) zu verwechseln ist, vielmehr sofort an 18, 5 erinnert, ist doch der Gedanke hier ein wesentlich anderer, als dort. Nachdem dort gesagt war, daß jeder Jünger in Gesinnung und Verhalten dem Kinde gleich werden müsse, bezeichnete παιδίον τοιοῦτο einen Jünger, welcher jene Forderungen erfüllt hat, und es handelte sich in der ganzen Rede um das richtige Verhalten der zu Hochmut und Ehrgeiz neigenden Apostel zu solchen Kindern in geistigem Sinn. Hier dagegen fragt es sich gerade um das Verhalten Jesu und der Apostel zu den kleinen Kindern, welche in ihrem unreifen Alter Jünger Jesu weder sind noch alsbald werden können. Der Meinung, daß es darum für sie auch ohne Bedeutung sei, ob Jesus sie segne und über sie bete, widerspricht Jesus mit Wort und Tat. Auch sie haben eine Beziehung zum Himmelreich; auch für sie ist es bestimmt, und sie sind trotz ihres Mangels an entwickeltem Denken und Wollen empfänglich für die von Jesus ausgehenden Segnungen. In dem τῶν τοιούτων ist also ein τούτων oder vielmehr ein καὶ τούτων enthalten. Indem aber Jesus jenen Ausdruck gebraucht, erinnert er zugleich an die Lehre von 18, 3—4, wie denn auch Mr 10, 15; Lc 18, 17 entsprechende Worte an den vorliegenden Spruch sich anschließen. Nicht bloß die kleinen Kinder gehören zur βασιλεία und diese gehört ihnen, sondern die βασιλεία gehört nur ihnen und solchen Menschen, die ihnen gleich geworden sind. Gegenüber dem Dünkel der Jünger, welche auf ihr Denken und Wollen, dessen die Kinder noch nicht fähig sind, den Anspruch gründen, daß ihnen das Reich gehöre, erinnert sie Jesus daran, daß sie vielmehr durch Verleugnung ihres eigenen Denkens und Wollens die Empfänglichkeit für die Segnungen und Güter des Reichs gewinnen müssen, welche die unmündigen Kinder von selbst besitzen. Wie abergläubisch die Gedanken gewesen sein mögen, welche die Mütter bewogen, ihre Kinder zu Jesus zu bringen, gegenüber dem Eigendünkel und der Bequemlichkeit der Apostel gibt Jesus jenen Recht. Die Tragweite und die tatsächlichen Folgen dieser Belehrung über das Verhältnis der Kinder vom frühesten Alter an zum Gottesreich sind ebenso unermeßlich wie die der vorigen Belehrung über die Ehe.

14. Der irdische Besitz und der Lohn für seine Hingabe 19, 16—20, 16. Der enge zeitliche Anschluß ist durch *καὶ ἰδού* v. 16 hinter *ἐπορεύθη ἐκεῖθεν* v. 15 gesichert cf Mr 10, 17. Kaum ist Jesus aus dem Hause, welches v. 10—15 der Schauplatz war, ins Freie gegangen, so tritt einer, der erst v. 20 als ein Jüngling und v. 22 als ein sehr reicher Jüngling charakterisiert wird, mit den Worten an ihn heran (16): „Lehrer,[63] was Gutes soll ich tun, damit ich ewiges Leben erlange?“ Das ist die Frage nicht eines im Gefühl seiner Sündenschuld oder sittlichen Schwäche um seine Seligkeit zitternden Menschen, sondern eines solchen, der von dem, was von anderen Lehrern an Frömmigkeit und Sittlichkeit gefordert wird, unbefriedigt ist und dagegen von Jesus den Eindruck empfangen und zu ihm das Zutrauen gefaßt hat, daß er seine Schüler über das unbefriedigende Maß der bisherigen jüdischen Frömmigkeit hinausführe cf 5, 20. Gegen die seiner Frage zu grunde liegende Meinung, daß der Mensch durch sein Handeln und zwar selbstverständlich durch sein gutes Handeln das ewige Leben sich erwerben könne, und daher außer dem Willen, gut zu handeln, nur noch die Kenntnis dessen, was er zu tun habe, besitzen müsse, wendet sich Jesus zunächst mit der Gegenfrage: „warum fragst du mich nach dem Guten?“ Warum aber diese Frage des Jünglings eine müßige sei, zeigt der weitere Satz: „einer ist der Gute“. Da hierunter nur Gott

---

[63] Die Anrede *διδάσκαλε* ohne das aus Mr 10, 17; Lc 18, 18 eingeschlichene *ἀγαθέ* (so die jüngern Unc, die meisten Min, Ss Sc Sh S^1, Sah Kop, einige Lat, zum Teil mit Ausstoßung des folgenden *ἀγαθόν* z. B. ff^2, Sc, zwei Hss von Sh, aber nicht Ss S^1) ist durch ℵ B D L, a e, Orig. und vor allem durch das HE gesichert, worin sie nach dem lat. Text des Orig. lautete: *Magister, quid bonum faciens vivam* (GK II, 693; die dort auch von mir angeeignete gewöhnliche Meinung, daß das HE aus dem einen Jüngling zwei gemacht habe, beruht auf Mißverständnis). Durch *vivam* wird auch *σχῶ* (B D) oder *ἔχω* (E F G etc.) gegen das aus Mr Lc eingedrungene *κληρονομήσω* (ℵ L) *ζωὴν αἰ.* bestätigt. — Zu *εἷς* (so auch Mr = *τὶς* Lc 18, 18) s. oben S. 347 A 4; S. 383 A 65.

verstanden werden konnte,[64] war damit auch gesagt, daß die Menschen insgesamt nicht gut sind, wie es Jesus unbeschadet der Unterscheidung von relativ Guten und Bösen (z. B. 5, 45; 12, 35), anderwärts auch in positiver Form ausgesprochen hatte (7, 11). Wenn aber die Menschen schlecht und böse sind, so hilft es ihnen nicht zum Tun des Guten und zum ewigen Leben, daß sie mit der Absicht, gut zu handeln, sich sagen lassen, welches die guten Handlungen seien; denn wie der Baum, so die Frucht cf 7, 16—20. Hätte der hochstrebende Jüngling die doppelte Erkenntnis gehabt, daß nur der Gute gut handeln kann, und daß ihm wie allen Menschen von Haus aus die sittliche Güte und Kraft abgeht, würde er so nicht gefragt haben. Anstatt ihm diese Urteile in Form von Lehrsätzen mitzuteilen, versucht Jesus, ihn praktisch von ihrer Wahrheit zu überführen. Auf seine Frage trotz ihrer nachgewiesenen Verkehrtheit eingehend, weist er ihn an, wenn es ihm ein Ernst sei, ins Leben einzugehen, die Gebote zu halten, das heißt: es bedarf keiner neuen Gebote. Die von altersher jedem Israeliten wohlbekannten Gebote (Deut 30, 11—14; Micha 6, 8) haben noch immer die Verheißung des Lebens für jeden, der sie beobachtet (Lev 18, 5 cf Ex 20, 6. 12). Da der Jünger trotz dieser hinreichend deutlichen Anweisung an seiner mitgebrachten Vorstellung, daß eine neue, erhabenere Sittenlehre ihn zu einer höheren Stufe der Sittlichkeit erheben werde, festhält und fragt, welche Gebote Jesus im Sinn habe, zählt ihm Jesus in großer Geduld eine Reihe von Geboten auf: zuerst 4 Verbote, das 5.—8. Gebot des Dekalogs,[65] sodann als positive Gebote zurückgreifend das vierte des Dekalogs, dessen landläufige Mißachtung er 15, 3—6 so ernst gestraft hatte, und das der Nächstenliebe aus Lev 19, 18, dessen wahre Meinung er 5, 43 ff. im Gegensatz zu arger Entstellung im herkömmlichen Unterricht entwickelt hätte. Der Zweck, den Jüngling durch diese Erinnerung zu der Einsicht zu bringen, daß die ihm von Jugend auf geläufigen Verbote und Gebote ihm Ideale genug vorhalten, die er so wenig wie irgend einer seiner Volksgenossen verwirklicht, wird nicht erreicht. Denn er versichert, sie sämtlich beobachtet zu haben.[66]) Seine weitere Frage: worin er noch zurückstehe,[67]) überrascht, weil er eben erst den Mangel an Zufriedenheit mit seinen bisherigen Leistungen durch seine erste Frage an Jesus bezeugt hatte, zeigt aber um so deutlicher, wie oberflächlich bis dahin seine Selbstbeurteilung im Spiegel des Gesetzes gewesen ist und noch ist. Die Erinnerung an die alten Gebote steigert nur sein Selbstgefühl und läßt ihn reden, als ob ihm nichts mehr fehlte.[68]) Jesus aber knüpft noch einmal an die bessere Stimmung an, in welcher er seine erste Frage getan hatte, an das Streben nach einer höheren, nach der vollkommenen Gerechtigkeit (21): „Wenn du vollkommen sein willst“ (cf 5, 48 oben S. 256 f.) d. h. wenn du wirklich aus der Halbheit deiner bisherigen Gerechtigkeit, die dich nicht befriedigt, herausbegehrst und darüber hinausstrebst, wenn du ein τέλειος sein willst, „so gehe zuerst hin, verkaufe deinen Besitz und gib ihn den Armen, was die beste Kapitalanlage für die Ewigkeit ist (cf 6, 20 oben S. 289 f.), und dann komm her, folge mir nach“. Ohne diese letzte Forderung könnte, was ihr vorangeht, so mißverstanden werden, als ob die Frage von v. 17^a durch die Anweisung, seinen irdischen Besitz den Armen zu opfern, wirklich beantwortet wäre, und als ob der Mensch ohne Anschluß an Jesus das ewige Leben durch irgend eine außerordentliche Leistung erwerben könnte. In der Tat wäre diese letzte Antwort noch viel unbefriedigender, als die erste v. 17^b. Jene erste Antwort, welche die Erfüllung der Gebote als das Mittel zum ewigen Leben nannte, hätte den doppelten Vorzug vor der letzten, daß sie auf Gottes unzweideutige und unbedingte Forderung sich gründete, und daß sie im geschriebenen Gesetz Gottes selbst von der Verheißung des Lebens begleitet war, was beides von der Aufopferung des Besitzes zum Besten der Armen nicht gilt. Jesus würde über ein so verstandenes, angeblich über Gottes gemeingiltiges Gebot hinausgehendes *consilium evangelicum* nicht anders urteilen können, als 15, 3—9 über die analoge Lehre der Pharisäer. Aber auch wer sich nicht durch die Gesamtlehre Jesu im Verständnis des einzelnen Wortes leiten lassen will, muß an dem *δεῦρο ἀκολούθει μοι* inne werden, daß Jesus ebensowenig die nicht von Gott gebotene Aufopferung des Eigenbesitzes als die Erfüllung der alten Gebote für das Mittel zum ewigen Leben erklärt, sondern daß er diese beiden Forderungen als pädagogisches Mittel gebraucht, um den Jüngling zur Selbsterkenntnis und dadurch zum richtigen Anschluß an sich, den Führer zum ewigen Leben, zu bewegen. Wenn der Vorhalt der alten Gebote nicht dazu half, ihn von der Selbsttäuschung der Starken und Gerechten zu befreien (9, 12 cf Lc 18, 11), so mochte es die Forderung tun, sich seines Besitzes zu entäußern. Sie war auch nicht ohne jede heilsame Wirkung. Nicht im Zorn über die Zumutung, sondern in Betrübnis ging er hinweg. Der innere Widerstreit zwischen der Liebe zu seinem großen Besitz und seinem Verlangen, im Anschluß an den Lehrer Jesus eine höhere Stufe der Gerechtigkeit zu erreichen, machte ihn traurig, weil er zu seinem eigenen Schmerz merkte, daß die Liebe zum Besitz stärker in ihm war, als dieses Verlangen, das er nicht leichten oder trotzigen Herzens fahren ließ.[69]) Das war ein Anfang der *μετάνοια*, der aber, wenigstens vorerst, keine Fortsetzung fand. Vorbedingung des zum ewigen Leben führenden Anschlusses an Jesus ist gründliche *μετάνοια* cf 10, 37—39; 16, 24—28, und darin ist auch die innerliche Befreiung von allem irdischen Besitz enthalten, welche gegebenen Falles in der Stunde der Entscheidung bereit ist, auch als äußere Aufopferung des Besitzes sich darzustellen. — Das Gespräch mit dem Jüngling, welcher kein Jünger wurde, enthielt an sich eine Lehre für die Jünger, wurde aber auch von Jesus ausdrücklich dazu gemacht v. 23f., zuerst durch die auf die eben gemachte Erfahrung gegründete Versicherung, daß es für alle Zeit einem Reichen schwer sein werde, in das Himmelreich einzugehen (Fut. *εἰσελεύσεται*), und durch die diesen Satz überbietende und zugleich bestätigende Erklärung, daß es leichter d. h. weniger unmöglich sei, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Himmelreich eingehe. Das Groteske der Vergleichung wird durch 23, 24 noch überboten; denn während Jesus hier die Unmöglichkeit möglichst stark ausdrücken will, gebraucht er dort Mücke und Kamel als bildlichen Ausdruck für wirklich vorkommende Dinge und mutet dem Hörer die Vorstellung zu, daß ein Kamel in einen Trinkbecher falle und unversehens von einem Menschen samt dem Wein heruntergeschluckt werde.[70] Schon darum sind die Versuche abzuweisen, entweder aus dem Kamel oder aus dem Nadelöhr etwas anderes zu machen.[71] —

---

[64] Auch in v. 17 ist von vornherein jeder durch alte Zeugen vertretene Text, welcher von Mr—Lc abweicht, den mit Mr—Lc ähnlicheren Texten vorzuziehen. So *εἷς ἐστιν ὁ* (*ὁ* fehlt nur in D und wenigen Min) *ἀγαθός* (ℵ B D L, Orig., Ss, 2 Hss von Sh, a) ohne folgendes *ὁ θεός* (Sc) oder *ὁ πατήρ* (e). Zu der Frage, welche Stellung Jesus sich selbst anweise zwischen dem einen Guten, welcher Gott heißt, und den Menschen, welche böse sind, gibt dieses pädagogische Gespräch wenig Anlaß. Er hatte 12, 33 aufgefordert, von der Güte seiner Werke auf die Güte seiner Person zu schließen s. oben S. 465.

[65] Nach der Zählung Augustins, der römischen und lutherischen Kirche. Mt folgt hier wie 5, 21. 27 und Jos. ant. III, 5, 5 der Ordnung des hebr. Textes Ex 20, 13 ff.; Deut 5, 17 ff. (Mord, Ehebruch, Diebstahl), während trotz einiger Schwankungen der Überlieferung zu behaupten ist, daß Mr und Lc in der Parallele und Paulus Rm 13, 9 (Jk 2, 11 kann man kaum dafür anführen) den Ehebruch vor den Mord stellen in Übereinstimmung mit dem cod. Vat. der LXX Deut 5, 17 (derselbe Ex 20, 13—15: Ehebruch, Diebstahl, Mord). So auch Philo de decal. § 24—27 und viele Kirchenväter, z. B. Theoph. ad Autol. II, 35; III, 9; Clem. strom. VI, 146 f. Mt fast allein unter den alten christlichen Schriftstellern (cf Didache 2, 2) zeigt sich als einen von der damals verbreitetsten Gestalt der LXX unabhängigen Hebräer.

---

[66]) Auch v 20 ist früh aus Mr—Lc durch den Zusatz ἐκ νεότητός μου bereichert worden. In Ss (nicht Sc) ist dafür τί ἔτι ὑστερῶ ausgefallen.

[67]) Das von der Person ausgesagte ὑστερεῖν τι (anders von der Sache c. dat. pers. Mr 10, 21 = λείπει Lc 18, 22, auch nicht zu verwechseln mit ὑστερεῖσθαι Mangel leiden Lc 15, 14; Rm 3, 23; Phil 4, 12; Hb 11, 37) heißt: hinter anderen oder hinter dem erwünschten Ziel zurückbleiben, in Rückstand kommen oder sich darin befinden 2 Kr 11, 5; 12, 11; Hb 4, 1; 12, 15.

[68]) In diesem Punkt ist die Darstellung Mr 10, 21; Lc 18, 22 vielleicht nicht ursprünglicher, aber einfacher und daher populärer.

---

[69]) Nach Mr 10, 21 hat Jesus den Jüngling beim ersten Anblick lieb gewonnen. Das eingehende (cf dagegen Mt 8, 19f.), jede Schärfe vermeidende Gespräch spiegelt die gleiche Meinung Jesu wieder. Die Stimmung, in welcher der Reiche hinwegging (Mr 10, 22; Lc 18, 23 noch lebhafter als von Mt, weniger geschmackvoll im HE beschrieben: *coepit autem dives scalpere caput suum, et non placuit ei*), ist eine andere wie die Lc 16, 14 geschilderte der Pharisäer, dagegen cf Mr 12, 34. — Aus der Geschichte der praktischen Auslegung sei hervorgehoben des Clemens Abhandlung oder Homilie *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, die genießbarste seiner Schriften, worin er unter Zugrundelegung des Marcustextes den ethischen Gehalt der Erzählung annähernd richtig entwickelt, und die Erzählung vom Mönch Antonius, welcher durch Anhören der Lektion aus Mt 19 im Gottesdienst zum Verkauf seiner Güter bewogen wurde cf Athan. vita Antonii c. 2 (ed. Montfaucon I, 2, 796).

---

[70] Cf 7, 3f., auch die Zahlen 18, 22. 24 (oben S. 585 A 45); ferner 17, 20, nach der gewöhnlichen Deutung auch 6, 27.

[71] Keiner der alten Übersetzer, auch kein namhafter Ausleger bis zum 5. Jahrhundert hat hier unter *κάμηλος* etwas anderes verstanden, als was das Wort überall in der Bibel und in der griech. Literatursprache bedeutet. Daß Jesus in der Tat hier, wie 23, 24, wo der Gegensatz des kleinen und des großen Tiers es zweifellos macht, das Kamel gemeint hat, beweist das von keinem griech. Ev abhängige HE zu 19, 24 cf GK II, 694. Dazu kommt, daß im bab. Talmud wiederholt der Elefant, der durch ein Nadelöhr geht, sprichwörtlich gebraucht wird (Berachoth 55^b; B. Mezia 38^b), was doch nur eine landschaftlich bedingte Modifikation der gleichen RA ist. Auch das Sprichwort *θᾶττον ἂν πέντε ἐλέφαντας ὑπὸ μάλης κρύψειας ἢ ἕνα κίναιδον* wird Lucian, adv. indoct. 23 aus seiner Heimat am Euphrat mitgebracht haben. In Palästina sah man keine Elefanten, um so häufiger Kamele. Auch im Koran, Sure 7 (übers. von Ullmann, 8. Aufl. S. 115) heißt es von gewissen Leuten: „sie sollen nicht eher ins Paradies eingehn, als bis ein Kamel durch ein Nadelöhr geht“, was in mannigfaltiger Anwendung von Muhammedanern wiederholt wurde cf Goldziher, Muh. Studien II, 385. — Ein dem Origenes zugeschriebenes Scholion (Ev Mt ed. Matthaei, 1788 p. 300), worin behauptet wird: „einige verstünden unter *κάμηλος* a. u. St. *τὸ σχοινίον τῆς μηχανῆς*, andere das Tier, und ersteres sei das Richtige“, hat sich fälschlich mit dem Namen des großen Alexandriners geschmückt. Sein Kommentar z. St. beweist, daß er ebensowenig wie Chrys Hil. Hier. Op. imperf. Theoph. lat. von diesem Einfall weiß. Andere Scholien bei Wettstein, Matthäi, Cramer Cat. I, 488 behaupten, es heiße so ein dickes Tau, womit man die Anker anbinde. Ein Scholion zu Aristoph. Wespen und Suidas s. v. wollen das Wort in dieser Bedeutung *κάμιλος* geschrieben haben. Andere Scholien wollen diese Unterscheidung nicht gelten lassen. Photius (?) bei Cramer Cat. I, 488 berichtet von einer doppelten Schreibung *κάμηλος* und *κάρμηλος*, welche beide Ankertau bedeuten sollen. Ohne diese Unterscheidungen zu berücksichtigen, aber auch ohne die Deutung sich anzueignen, bemerken Theophylakt und Euthymius, daß manche unter *κάμηλος* hier nicht das Tier, sondern ein dickes Schiffstau verstehen (Migne 123 col. 356; 129 col. 525). Bis um 400 läßt sich diese Deutung zurückverfolgen. Nach Herklotz in Bibl. Ztschr. 1904 S. 176 hat die armenische Bibel *κάμηλος* durch *malh* = Tau, Seil übersetzt. Ein brittischer Pelagianer, wahrscheinlich Fastidius um 410 (Caspari, Briefe, Abh. und Predigten, 1890 S. 55; cf Morin, Revue d'hist. ecclés. 1904 p. 258ff.; Denk, Ztschr. ntl Wiss 1904 S. 256; cf denselben in Bibl. Ztschr. 1905 S. 367) eifert gegen diese Deutung *de nautico quodam fune* als ein *miserrimum argumentum*, eine *versutia* und *stultitia* von Leuten, welche in ihrer Geldliebe das Wort Jesu abschwächen wollen. Cyrill. Alex. ist der erste namhafte Vertreter dieser Ansicht Migne 72 col. 469 zu Mt, col. 857 zu Lc 18, 25; auch im 16. Buch gegen Julianus unter

Es zeugt von fortgeschrittener sittlicher Bildung und von richtigem Verständnis des Gesprächs Jesu mit dem Jüngling, daß die Apostel, welche sämtlich nicht zu den Reichen gehörten, anstatt die angebliche Seligpreisung der leiblich Armen durch Jesus sich anzueignen, vielmehr in großen Schrecken gerieten und ausriefen: „wer kann dann gerettet werden!“ Sie hatten also begriffen, daß nicht der große Besitz an sich, sondern die anhängliche Liebe zum Besitz, welche auch bei kleinem Besitz groß sein kann, ein schier unüberwindliches Hindernis der Seligkeit sei cf 6, 19—24; 13, 22 oben S. 293 f. 490 f. Es wurde ihnen bange um ihre eigene Seligkeit. Jesus selbst ist über diese Äußerung eines zarten Gewissens betroffen. Dies will es sagen, wenn es heißt, daß Jesus sie anblickte und dann sagte: „Bei Menschen ist dies unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich.“ Das τοῦτο bezieht sich auf das Seligwerden der Menschen überhaupt, der Reichen wie der Armen, welches den Jüngern fast aussichtslos erscheinen wollte; es betrifft aber nach dem Zusammenhang besonders das Seligwerden der Reichen. Der Grundirrtum des Jünglings war, daß er wähnte, durch eigene Leistung das Leben erwerben zu können. Jesus sagt: das ist nicht nur schwer, sondern unmöglich. Aber die Seligkeit zu erlangen ist gleichwohl möglich; denn der Weg dazu ist nicht ein

---

Berufung auf den Sprachgebrauch der Schiffer (Jul. c. Christ. ed. Neumann p. 56. 78). Barhebraeus, Scholia in Mt ed. Spanuth p. 43 f., der diese Deutung Cyrills anführt, fügt hinzu, daß Mose Barkepha *κάμηλον* durch „großer Balken“ erkläre. Der slavische Übersetzer des Methodius (ed. Bonwetsch S. 327) übersetzt in einem Citat aus Mt 19, 24 „Seil“. Dies alles kann nicht aus der Luft gegriffen sein. Wie *κάμηλος* als Tiername ein semitisches Fremdwort in den europäischen Sprachen ist (hebr. גמל), so auch in der Bedeutung Schiffstau. Es gibt ein arabisches oder doch bei den Arabern eingebürgertes Wort *ǵamal* (auch *gumal*, *gumul* s. Freytag Lex. I, 307) = Schiffstau neben *ǵaml* = Kamel cf Delitzsch, Saat auf Hoffn. 1874 S. 213; Fränkel, Die aram. Fremdwörter im Arab. S. 228; Lewy, Die semitischen Fremdwörter im Griech. S. 1. 154. Nach Herklotz l. l. will ein Pfarrer Kousal neuerdings während einer Palästinareise aus dem Munde arabischer Matrosen *kamilon* für Schiffstau gehört haben. Schon in früheren Jahrhunderten mögen griech. Schiffer am roten Meer ein derartiges arabisches Wort gehört, es sogar in ihre Matrosensprache aufgenommen und nach Alexandrien mitgebracht haben. Daß Jesus dies Wort in unserem Spruch gebraucht, und daß alle drei Synoptiker, ohne zu bemerken, daß dies ein Fremdwort wie *Raka*, *Korban* etc. sei, in gräcisirter Form sich angeeignet haben sollten, ist auch darum unglaublich, weil das Wort mit dieser Bedeutung in der jüdischen Literatur nicht nachzuweisen ist. Ebenso eitel waren die Versuche, aus dem Nadelöhr ein Tor in Jerusalem zu machen auf grund der Angabe des Pilgers Joh. Poloner um 1422 in seiner Beschreibung des hl. Landes (Tobler, Descr. terrae s. ex saec. VIII—XV, p. 240): *In eadem platea est portula versus austrum, quae lingua eorum* (d. h. Saracenorum) *foramen acus dicitur, de qua dominus dixit: Facilius est, camelum ire* etc. Ältere Literatur s. bei Wolf, Curae z. St. Gegen die Erneuerung des alten Einfalls s. Wetzstein, Ber. d. bayr. Ak. 1873 S. 581; Delitzsch, Saat auf Hoff. 1874 S. 210 ff.

Tun, sondern ein Gerettetwerden des Menschen. Das Retten aber des sonst rettungslos Verlorenen ist Sache des allmächtigen Gottes. Trotzdem bleibt es dabei, daß es für einen Reichen äußerst schwer und, wenn der allmächtige Retter nicht wäre, unmöglich ist, ins Reich zu kommen; denn der Mensch muß gerettet werden wollen cf 23, 37. Wenn das HE mit der Angabe Glauben verdiente, daß v. 23 an Petrus gerichtet, dieser also wohl auch der Redende in v. 25 war, wogegen vom Standpunkt der kanonischen Evv nichts zu sagen ist,[72] so hätten wir im Fortgang der vorliegenden Erzählung zu v. 27 ein Seitenstück zu dem jähen Übergang von 16, 16—20 zu 16, 21—23. Eben erst wollen die Apostel im Bewußtsein der auch bei ihnen vorhandenen Anhänglichkeit an den irdischen Besitz beinah an ihrer Seligkeit verzweifeln, so spricht Pt, durch das tröstende Wort Jesu beruhigt, das Bewußtsein aus, daß er und seine Genossen getan haben, was jenem Jüngling zu schwer war, ein Gegensatz, den das betonte *ἡμεῖς* ausdrückt. Sie waren nie reich, aber alles, was ihr eigen war, Haus, Familie und Gewerbe haben sie verlassen, um Jesu nachzufolgen, und Pt fragt nach dem Lohn dieser Leistung v. 27. Jesus antwortet mit großer Milde. Nicht etwa im Ton einer vorläufigen Konzession, sondern mit feierlicher Beteuerung versichert er, daß sie, die 12 Apostel im Unterschied von andern, sie, die ihm nachgefolgt sind, zur Zeit des Neuwerdens,[73] wenn der Menschensohn sich auf seinen Herrlichkeitsthron setzt,[74] auch ihrerseits sich auf 12 Throne setzen werden als Richter und Regenten der 12 Stämme Israels. Der Mangel einer Näherbestimmung im Genitiv bei *παλινγενεσία* zeigt, daß dies sogut wie das ebenso gebrauchte *ἡ ἀνάστασις*[75] ein festgeprägter Begriff war. Wie zu diesem *τῶν νεκρῶν*, so ergänzt sich zu jenem *τοῦ κόσμου, πάντων* oder *τοῦ παντός*. Die

---

[72] Cf Mt 26, 8; Mr 14, 4 einerseits, Jo 12, 4 andrerseits.

[73] *παλινγενεσία* (die jüngeren Hss *παλιγγεν*, Just. dial. 85 *τῆς πάλιν γενέσεως ἡμῶν*), Tt 3, 5 die Wiedergeburt durch die Taufe, Jos. ant. XI, 3, 9 *π. τῆς πατρίδος* die Restauration unter Serubabel; Clem. I Cor 9, 4 *κόσμου* nach der Sintflut. Bei den Pythagoräern für den Wiederanfang des Lebens nach der Seelenwanderungslehre, bei den Stoïkern von dem Wiedererstehen der Welt aus dem Weltbrand, der *ἐκπύρωσις* s. Zeller Philos. der Griech. I^4, 420; III^3, 1, 155. So oder ähnlich nicht selten bei Philo, Plutarch u. a.

[74] Das artikellose *θρόνου δόξης αὐτοῦ* weist auf ein Verhältnis des Stat. constr. im Original zurück, und wie so oft in Nachbildung dieser Konstruktion, welche die Möglichkeit ausschließt, dem im Stat. constr. stehenden Substantiv ein Suffix anzuhängen, gehört das possessive *αὐτοῦ* nicht zu *δόξης*, sondern zu dem unteilbaren zusammengesetzten Begriff cf z. B. Ps 51, 13 buchstäblich, aber falsch übersetzt „den Geist deiner Heiligkeit“, richtig LXX *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου*. Ebenso Hieron, psalter. sec. Hebraeos, Luther u. a. Cf auch Phl 3, 21; Kl 1, 20. 22; mehr darüber Bd VI, 361 f. zu Rm 7, 24.

[75] Mt 22, 23. 28. 30; Jo 11, 25, mit *τῶν νεκρῶν* Mt 22, 31, *τῶν δικαίων* Lc 14, 14, *ἡ ἐκ νεκρῶν* Lc 20, 35 etc.

Erwartung des Messiasreiches schließt auch die einer Veränderung der Naturverhältnisse ein.[76] Die zukünftige Welt ist auch eine neue Welt. Insbesondere die Erwartung der Auferstehung von den Toten ist untrennbar von der Vorstellung einer Erneuerung der Welt und Natur, in welcher die Auferstandenen wohnen und leben werden. Da aber an der mit dem Kommen des Messias, also der Wiederkunft Jesu (9, 15; 16, 27 f.) in die Erscheinung tretenden *βασιλεία* auch die totgewesenen Frommen teilhaben werden (8, 12; 22, 29—32), so muß auch mit der Parusie Jesu ebensowohl Welterneuerung als Totenauferstehung eintreten. Ob dieser Menschen und Welt umfassende Prozeß sofort ein allumfassender oder stufenweise sich vollziehender sei, bleibt hier wie anderwärts unberücksichtigt. Wenn *ἐν τῇ παλ.*, zumal da ein Temporalsatz davon abhängt, nicht die erneuerte Welt, sondern den Vorgang der Welterneuerung vergegenwärtigt und dem entsprechend auch im Hauptsatz nicht von dem andauernden Sitzen auf den Thronen, sondern von dem Sichsetzen auf die Throne die Rede ist, so ist doch selbstverständlich der durch diese einmaligen Vorgänge hergestellte Zustand mit inbegriffen cf 22, 30 *ἐν τῇ ἀναστάσει.* Und auf diesen bezieht sich die Verheißung, daß die Apostel die 12 Stämme Israels „richten" werden. Daß hierunter nicht die Aburteilung des ganzen jüdischen Volks zu verstehen sei, welche nach allem, was vorangegangen ist, überwiegend eine Verurteilung sein müßte, ergibt sich nicht nur aus allen sonstigen Aussagen über das Gericht, welches allerdings mit der Parusie eintritt, aber von Jesus allein oder von Gott durch ihn wird gehalten werden (7, 21 ff.; 10, 32 f.; 16, 27; 25, 31—46), sondern vor allem daraus, daß die Übertragung dieser peinlichen Funktion für die Israeliten, zu denen dies gesprochen ist, das Gegenteil eines großen Lohnes sein würde. Es ist also *κρίνειν* in dem weiteren Sinne der Rechtsverwaltung, der Regierung gemeint.[77] Diese Regierungstätigkeit der Apostel ist Teilnahme an derjenigen Jesu selber. So haben die ersten Hörer der Rede sie verstanden.[78]) Soll dieses Mitregieren der Apostel mit Jesus die 12 Stämme Israels zum Gegenstand haben, so setzt dies ein seinem Messias untertänig gewordenes jüdisches Volk voraus cf 23, 39. Neben diese besondere Verheißung für die Apostel tritt für jeden beliebigen, welcher in ähnlicher Weise wie sie Besitz und Familie um des Namens Jesu willen, d. h. um sich mit Wort und Tat zu ihm zu bekennen, fahren gelassen hat, die andere Verheißung, daß er vielfältigen Ersatz für das, was er aufgegeben, empfangen und das ewige Leben als Erbe bekommen werde. Auch abgesehen von den schärfer zugespitzten Fassungen des Spruchs Mr 10, 29 f.; Lc 18, 29 f. ist doch durch das doppelte Verbum und die Verschiedenartigkeit der Objekte gesichert, daß *πολλαπλασίονα λήμψεται* und *ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει* nicht dasselbe bedeutet. Ewiges Leben ist ein Zustand der Person selbst, wohingegen nur ein Besitz von Gütern als Ersatz für die um Jesu willen geopferten Güter betrachtet werden kann. Diese Unterscheidung würde berechtigt sein, auch wenn beide Verheißungen auf die gleiche Zeit, auf die *παλινγενεσία* sich beziehen. Da aber die Zeitbestimmung fehlt, so eignet der ersten der beiden Verheißungen in v. 29 eine Dehnbarkeit, welche die von Mr und Lc gegebenen Deutungen zuläßt, ohne die Deutung auf die zukünftige *βασιλεία* auszuschließen; denn mit der Teilnahme an dieser ist auch ein *κληρονομεῖν τὴν γῆν* gegeben 5, 5. Was sich während dieses Weltlaufs nicht selten zu erfahren gibt cf 1 Tm 4, 8, wird doch erst in der erschienenen *βασιλεία* die herrschende Regel sein. Die Angst vor einem fleischlichen Chiliasmus gibt kein Recht, durch Allegorisirung das kühne Wort zu verflüchtigen.[79]) Der Lohn aller

---

[76] Jes 11, 1—9; 65, 17—25; 66, 22; 2 Pt 3, 12 f.; Ap 21, 1. 5 (*ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα*); Ap. Baruchi 29, 3—30, 2; 32, 6 (*futurum est, ut Fortis innovet creaturam suam*); 42, 12 (*mundus novus*); 52, 7—14; 57, 2; IV Esra 7, 75 (*tempora illa, in quibus incipies creaturam renovare*). Da nun der Gedanke der neuen Welt und der Welterneuerung durch Gott auch in der hebr. und aram. erhaltenen jüdischen Literatur von jeher einheimisch ist (Belege aus Onkelos und anderen Targumen, Mechilta etc. bei Weber 398; Dalman, Worte Jesu 145), so ist nicht einzusehen, warum *παλινγενεσία* ein hebr. oder aram. nicht genau wiederzugebender, und von Mt ohne Anhalt im Original dem griech. Sprachgebrauch entlehnter Ausdruck sein soll (so etwa Dalman l. l.). Ob für das חִדּוּשׁ הָעוֹלָם bei Buxtorf Lex. p. 711 alte Belege vorhanden sind, weiß ich nicht. Aber ein häufig in verbaler Form ausgedrückter Gedanke, wie dieser, muß doch auch in substantivischer Form und, wenn er so geläufig wie dieser war, auch in der bei Mt vorliegenden abgekürzten Form ausgedrückt werden können und gelegentlich ausgedrückt worden sein.

[77] Ps. Salom. 17, 26 von dem gnädigen Regiment des Messias: *συνάξει*

λαὸν ἅγιον, οὗ ἀφηγήσεται ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ κρινεῖ φυλὰς λαοῦ ἡγιασμένου κτλ. Wo Justiz und Verwaltung nicht getrennt sind, ist richten = regieren und umgekehrt, cf 1 Sam 8, 6 und die Lexika unter דִּין und שָׁפַט (die שֹׁפְטִים der Richterzeit und die *sufetes* der Karthager). Näher hieher gehört Dan 7, 9. 18. 22; Ap 20, 4 cf auch 1 Kr 6, 2 f. und oben S. 195 A 44.

[78]) Mt 20, 21; Mr 10, 37. Dazu kommt Lc 22, 28—30, wo das Richten der 12 Stämme als ein Bestandteil der Seligkeit der Apostel im Reich der Herrlichkeit erscheint. Wahrscheinlich hat Lc das Wort an den geschichtlich richtigen Platz gestellt, während Mt das Wort, welches bei Mr in der Parallele fehlt, nach seiner Weise mit einem verwandten Wort früherer Zeit verbunden hat.

[79]) So z. B. Hier. z. St. unter Hinweis auf die 100 Frauen, die dann jeder erhalten müßte! als ob z. B. ein brüderlicher oder väterlicher Freund nicht ein reichlicher Ersatz für einen Bruder oder Vater sein könnte, von dem sich einer um Christi willen losreißen mußte, cf Orig. z. St., der dann doch der Allegorie verfällt. Neben der Neigung zur Textmischung könnte auch die Furcht vor Mißdeutung auf den Text schädigend gewirkt haben. Doch ist das besonders anstößige *ἢ γυναῖκα* nur für Lc 18, 29 cf 14, 26 sicher bezeugt, bei Mt aber mit BD, Iren. Orig., ältesten Lat (eab), Ss Sh (nicht Sc S^1) zu streichen.

Aufopferung um Jesu willen ist groß und gewiß, und es wird der besonderen Leistung nicht an besonderem Lohn fehlen cf 5, 12. 19ᵇ. Aber Petrus und die Apostel, die nach ihrem besonderen Lohn fragen, sollen auch das bedenken, daß viele, welche erste sind, letzte und solche, die letzte sind, erste sein werden. Dieser mit einiger Änderung 20, 16 wiederkehrende Satz v. 30 wird durch die dazwischen stehende Parabel 20, 1—15 veranschaulicht. Eben dieser Satz und die Veranlassung desselben durch die Frage des Pt 19, 27 sichert die Parabel gegen die Mißdeutungen, an denen es auch dieser nicht gefehlt hat.[80] Dem *πρῶτος* unter den Aposteln 10, 2; 16, 18) und den Aposteln insgesamt, welche früher und beharrlicher als andere sich an Jesus angeschlossen, sein mühseliges Leben geteilt (8, 19—22; Lc 22, 28) und an seiner Berufsarbeit sich beteiligt haben und daher große und erste im Himmelreich sind und zu werden hoffen (18, 1), war schon durch v. 29 zum Bewußtsein gebracht, daß viele andere in Gegenwart und Zukunft gleichartige Opfer bringen und überhaupt ähnliches leisten werden. In bezug auf diesen großen Kreis wird ihnen zur Warnung nun v. 30 nicht ein allgemeiner Erfahrungssatz, sondern die zukünftige Tatsache vorgehalten, daß manche, die wie sie in Opfern und Leistungen für die Sache Jesu und des Himmelreichs erste sind, schließlich bei der endgiltigen Feststellung des Platzes im Himmelreich oder des Lohnes letzte Plätze erhalten werden und umgekehrt. Demnach blickt auch die Parabel nicht auf die gesamte Geschichte der *βασιλεία* von den ersten Vorbereitungen in den Tagen der Urzeit, sondern auf die mit der Berufung der Menschenfischer 4, 18—22 begonnene Periode derselben; und nicht das für alle, welche selig werden wollen (19, 25), unerläßliche Trachten nach dem Reich und der Gerechtigkeit Gottes (6, 33), sondern die mit Opfern und Anstrengungen verbundene Arbeit für das Reich wird unter dem Bilde der Tagelohnarbeit im Weinberg vorgestellt. Daß der Weinberg Jes 5, 1—7; 27, 2—6 Bild der israelitischen Volksgemeinde ist, konnte den Aposteln den Sinn der Parabel nicht verdunkeln. Einerseits war *βασιλεία τ. οὐρ.* nicht der geeignete Name für die atl Theokratie (s. unten zu 21, 43). Andrerseits fehlte der vom Himmel her neu gegründeten Gottesherrschaft doch nicht der Zusammenhang mit dem Gemeinwesen, welches Jesaja einem Weinberg verglichen hatte; denn unbeschadet des die Welt umspannenden Charakters des Reichs und ihres Berufs (5, 13—16; 13, 38), galt die bisherige Arbeit Jesu und der Apostel dem Volk Israel (10, 5 f.; 15, 24), und eben erst 19, 28 waren sie wieder daran erinnert, daß auch in dem zukünftigen Reich das Zwölfstämmevolk als solches seine Stelle haben werde. Da die Arbeit im Weinberg für alle, die daran beteiligt sind, wesentlich gleichartig ist, so konnte die Verschiedenheit der Leistung nur durch die verschiedene Dauer der Arbeitszeit ausgedrückt werden, obwohl für die Abschätzung der Arbeitsleistung für das Reich die Zeitdauer nur ein Moment neben andern ist. Doch bot das Gleichnis die Möglichkeit, auch die größere Anstrengung und die Erduldung größerer Unannehmlichkeiten auszudrücken, sofern erstens die Arbeitskraft über der Länge der Zeit allmählich erlahmt, und zweitens die heißere Zeit des Tages, welche die erst spät in die Arbeit Eintretenden bei ihrer Arbeit nicht zu ertragen haben, ein geeignetes Bild für das Ertragen von Verfolgung und anderen Leiden war v. 12 cf Jer 17, 8; Ps 10, 2; Jk 1, 11 f.; 1 Pt 1, 6 f.; 4, 12. Daß die Einen früh, die Andern spät zur Arbeit gerufen werden, erscheint weder als Verdienst noch als Schuld der Einen oder der Andern. Was die in elfter Stunde Gedungenen v. 7 wahrheitsgemäß und ohne Tadel zu erfahren, antworten, konnten alle erst im Lauf des Tages Gedungenen sagen d. h. die äußerlich erkennbare, in Zahlen auszudrückende größere oder kleinere Arbeitsleistung für das Reich hängt wesentlich nicht vom Willen des Jüngers, sondern vom Willen Gottes ab. Dagegen kommt es auf die innere Stellung des Arbeiters zum Lohne an. Der Lohn, welchen alle nach getaner Arbeit erhalten, ist der gleiche; es ist der eine Denar, welchen der Besitzer des Weinbergs mit den zuerst eingestellten Arbeitern als Tagelohn ausbedungen hat. Worin er besteht, kann schon darum nicht zweifelhaft sein, weil er von der Größe der Arbeitsleistung unabhängig ist. Er ist also verschieden von dem, was 19, 28 f. als besonderer Lohn besonderer Leistung veranschaulicht war, und von alle dem, was Jesus sonst angedeutet hatte, wenn er von Groß und Klein im zukünftigen Reich sprach 5, 19; 11, 11; 18, 4. 6 cf 10, 41 f. Es ist das ewige Leben, welches 19, 29 als das Beste und Wichtigste zuletzt genannt war. Dies ist in der Tat der Lohn, durch dessen Verheißung allein auch die zuerst zur Arbeit Berufenen zum Entschluß der Nachfolge bewogen worden sind. Weil Jesus sie für geeignet hielt, seine Mitarbeiter zu werden, hat er sie dazu berufen; aber für sie bestand nicht die Möglichkeit, auf den ihnen zugedachten Beruf zu verzichten (Exod 4, 10 ff.; Jer 1, 6), ohne zugleich auf die Gemeinschaft mit Jesus und die Teilnahme am Reich zu verzichten. Was sie zum Entschluß des Gehorsams brachte, war die

---

[80] Zu *ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης* cf 18, 23 oben S. 585 A 45. Daß der Besitzer nicht selbst, sondern in seinem Beisein dessen Gutsverwalter (*ἐπίτροπος* cf Lc 8, 3, lat. *procurator*, auch Titel des römischen Statthalters von Palästina, doch nicht im NT) den Lohn auszahlt v. 8, dient dazu, daß der Wille des Besitzers in bezug auf die Ordnung der Auszahlung in dessen eigenen Worten zu deutlichem Ausdruck kommt. — Ein Denar als Tagelohn auch Beresch. r. sect. 61 a. E. Cf Mt 20, 2; Tobith 5, 14 und oben S. 570 A 18; 572 A 23; 585 A 45. Hillel mußte für die Hälfte arbeiten cf Delitzsch, Jesus und Hillel S. 10.

Sorge um ihre persönliche Seligkeit, nicht die Rücksicht auf einen besonderen Lohn für besondere Leistung. Erst im Vergleich mit anderen entsteht in ihnen dieser Anspruch, welcher zur Kehrseite den Neid gegen diejenigen hat, welche bei geringerer Leistung die gleiche Seligkeit als Lohn empfangen. Und diese neidische Lohnsucht straft Jesus im Gleichnis. Damit sie zu deutlichem Ausdruck komme, wird die Erzählung so gestaltet, daß die zuerst Berufenen es mit ansehen müssen, wie allen anderen vor ihnen der Denar ausgezahlt wird, ehe sie denselben empfangen. Zugleich aber dient die ausdrückliche Anordnung des Besitzers, daß den Arbeitern in umgekehrter Folge der Lohn ausgezahlt werde (8), dazu, den Letzten vor den Ersten einen Vorzug zu geben. Gleich die erste Lohnzahlung an die zuletzt Gedungenen erregt in den zuerst Gerufenen die Erwartung einer höheren Belohnung, obwohl sie keinen rechtlichen Anspruch darauf haben, und als sie selbst ihren Denar empfangen, bricht ihre enttäuschte Lohnsucht und ihr Neid in ein Murren gegen den Besitzer aus. Die Anderen dagegen, welche von vornherein nicht auf einen bestimmten und als Entgelt ihrer Arbeit ihnen gesetzmäßig zukommenden Lohn gerechnet, sondern im Vertrauen auf die Zusage einer billigen Vergeltung seitens des Besitzers an die Arbeit gegangen sind (4. 5), und die, welche in Ermangelung einer solchen Zusage doch in gleichem Vertrauen dasselbe getan haben,81) empfangen in dem Denar zu ihrer Freude mehr als sie erwartet haben, einen reichen Gnadenlohn. Die Lehre von dem besonderen Lohn für besondere Leistung 19, 28f. wird nicht widerrufen, wird aber ergänzt durch die andere, daß die auf den Lohn als ein Recht pochende, mit Neid gegen die Mitarbeiter, die weniger geleistet haben, gepaarte und zuletzt in einen Tadel des göttlichen Arbeitgebers ausschlagende Lohnsucht nicht ungestraft bleibt. Die Strafe besteht ebensowenig wie 5, 19^a in Versagung jedes Lohnes, im Ausschluß vom ewigen Leben; denn es handelt sich um übrigens treue Jünger und gewissenhafte Arbeiter, deren Verständnis und Gesinnung nur noch der Reinigung und Förderung bedarf. Sie besteht vielmehr in der Enttäuschung, die solche Jünger erleben, und der Rüge ihres Herrn, die sie hören müssen.82) Daß in der Parabel die Arbeitszeit aller Arbeiter sich auf einen einzigen Tag beschränkt, an

---

81) v. 7 ist mit ℵBDLZ, den ältesten und besten Lat, SsSah, ohne den Zusatz aus v. 4 *καὶ ὃ ἐαν κτλ.* hinter *ἀμπελῶνα* (so auch ScS^1Sh) zu lesen, durch welchen die feine Abstufung verwischt wird.

82) Cf 1 Kr 3, 12—15, wonach der Lohn des geschickten Arbeiters in der Freude am Fortbestand seiner Lebensarbeit, die Strafe des ungeschickten Arbeiters, unbeschadet seiner persönlichen Seligkeit, in dem Schmerz über den Untergang seines Werks und der Angst um sein eigenes Heil besteht. Wie dort Pl, sieht auch Jesus in unserer Parabel von solchen ab, die gar keinen Lohn empfangen, sondern vom Gottesreich ausgeschlossen werden, deren Schicksal Mt 7, 22f.; 25, 11f. geschildert wird.

dessen Schluß sie allesamt in rascher Folge ihren Lohn ausbezahlt bekommen, und daß erst in dieser Stunde die zuerst Berufenen ihre Unzufriedenheit äußern, gehört selbstverständlich zu den unentbehrlichen Darstellungsmitteln und kann nicht dahin gedeutet werden, daß Jünger Jesu am Tage des Endgerichts, in dem Augenblick, wo sie wie alle ihre Mitarbeiter ihren Denar d. h. das ewige Leben empfangen, so murren werden. Jesus warnt hier so wenig wie 7, 22 f.; 25, 11 f. vor törichten oder unfrommen Gedanken und Reden, die ein Jünger im Endgericht hegen und äußern könnte, sondern rügt unter Hinweis auf das Endurteil des göttlichen Richters verkehrte Gesinnungen, welche Bekennern seines Namens in der Gegenwart anhaften können, hier die Lohnsucht und die Mißgunst gegen andere, von welcher auch ein Petrus noch nicht frei war. Schon das Wort in 19, 27 war ein *νομίζειν ὅτι πλείονα λήμψεται* (20, 10), und so oft einer, der lange und angestrengt für das Gottesreich gearbeitet hat, mißgünstig den rasch und leicht gewonnenen Erfolg oder sichtbaren Lohn eines Mitarbeiters ansieht, macht er sich des *γογγύζειν κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότου* (11) schuldig. Ein solcher bekommt schon im Diesseits die Rüge des Herrn zu hören (13—15) und muß mehr als eine Enttäuschung erleben. Auf das Endgericht wird nur insofern hingewiesen, als die Torheit und das Unrecht der gerügten Gesinnung dann völlig offenbar werden wird.[82]) Wenn zum Schluß (16) der Satz von 19, 30 in umgekehrter Folge und mit dem sehr wesentlichen Unterschied, daß die Subjekte statt durch *πολλοί* durch den Artikel bestimmt sind, durch *οὕτως* angeschlossen wird, so kann damit nicht gesagt sein, daß es sämtlichen *πρῶτοι* und sämtlichen *ἔσχατοι* auf dem Gebiet des Gottesreichs ebenso ergehen werde, wie den Ersten und den Letzten in der Parabel, was einem Verbot frühzeitiger, anhaltender und anstrengender Arbeit für das Reich gleichkäme, sondern *οὕτως* weist auf die in der Parabel dargestellte Voraussetzung des Geschicks der Ersten und der Letzten hin.[83]) So d. h. wenn die Letzten in der Arbeit für das Reich so gesinnt sind, wie die in der 11. Stunde gemieteten Arbeiter in der Parabel, so werden sie erste werden, und die Ersten in der Arbeit für Gottes Reich werden dieselbe Enttäuschung und Rüge davontragen, wodurch die zuerst gemieteten Tagelöhner in der Stunde der Abrechnung die Letzten an Freude und Ehre wurden. Diese dem Anlaß trefflich entsprechende und in der Parabel meisterhaft dargestellte Lehre würde durch den Satz aus 22, 14, welcher sich früh hier eingeschlichen und weit verbreitet hat, aufs ärgste verdunkelt. Er würde auch bei geringerer Bezeugung des kürzeren Textes zu tilgen sein.[84])

---

[83]) Deutlicher 18, 35 durch ausdrückliche Wiederholung der in der Parabel veranschaulichten Voraussetzung.

15. Durch Leiden und Dienen zur Herrschaft 20, 17—28. Während das 19, 3—20, 16 Berichtete in irgend einer Ortschaft Peräas teils im Freien, teils in einem Hause daselbst sich zugetragen hat (oben S. 595. 596), finden die folgenden Gespräche während der fortgesetzten Wanderung nach Jerusalem statt; und im Gegensatz zu den mehrfachen Berührungen Jesu mit fernerstehenden Personen 19, 3. 13. 16, wird 20, 17 bemerkt, daß Jesus nur die Zwölf als Reisebegleiter bei sich haben, also wiederum ausschließlich ihrer Belehrung sich widmen wollte, womit jedoch nicht ausgeschlossen sein soll, daß auch die eine oder andere, Jesu und den Aposteln nahestehende Frau mit dabei war v. 20 cf 27, 55 f.; Lc 8, 1—3. Die erneute Ankündigung des bevorstehenden Leidens, welche den Hintergrund des Gesprächs v. 20—28 bildet, unterscheidet sich von den früheren in Galiläa 16, 21 ff.; 17, 12. 22 erstens durch den lebhafteren Ausdruck der Nähe des Leidens. Statt des dortigen *δεῖ* oder *μέλλει* weist hier ein *ἰδοὺ ἀναβαίνομεν* auf die Wanderung, worin Jesus begriffen ist, als die Reise zu seiner Todesstadt. Zweitens wird erst hier gesagt, daß zwar das Todesurteil vom Synedrium gefällt, die Vollstreckung desselben aber von der jüdischen Obrigkeit den Heiden werde überlassen werden, wodurch dann auch erst die Möglichkeit gegeben ist, daß er gekreuzigt, statt gesteinigt, werde (Jo 18, 32). Drittens faßt Jesus diesmal mit *ἀναβαίνομεν* ausdrücklich die Jünger mit sich zusammen, was einer kürzeren Erinnerung an die früher mit der Leidensankündigung verbundene Mahnung zur Nachfolge auf dem Leidensweg 16, 24—26 gleichkommt. Zu einer eindringlicheren Wiederholung dieser Mahnung sah Jesus sich veranlaßt, als während der fortgesetzten Wanderung die Mutter der Söhne des Zebedäus,[85]) des Jakobus und des

---

[84]) Schon im 2. Jahrh. müssen die Worte *πολλοὶ γάρ* (Ss, Diat. arab. ohne *γάρ*) *εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* in vielen Hss hier ihren Platz gefunden haben. Sie fehlen nur in ℵBLZ, wenigen Min, Sah Kop; ob im syr. Diat., ist zweifelhaft Forsch I, 178. Dazu kommt aber auch Orig., denn 1) auf die Anführung des Textes vor der Auslegung p. 694 ist um so weniger zu geben, als die lat. Recension nur v. 1 als Text gibt. 2) Zu 22, 14 p. 803 fehlt jede Andeutung, daß dieser Spruch schon einmal vorgekommen und behandelt worden sei. 3) Er gibt p. 707 gar keine Auslegung von 16^{b}, sondern stellt diesen Spruch mit *καὶ γάρ* (auch lat. *nam et*) als Analogon neben 16^{a} und zwar darum, weil er vorher in ziemlicher Verlegenheit bemerkt hatte, daß nach seiner Auslegung der Parabel die abgefallenen Christen, die doch auch berufen seien, gar nicht zu den Arbeitern im Weinberg gerechnet seien. Auch Hier. z. St. oder der ältere Autor, den er excerpirt, hat v. 16^{b} schwerlich vor sich gehabt, sonst würde er nicht sagen *titulus parabolae hujus finisque consentiunt* und nicht, statt hier, erst zu 22, 14 über diesen Spruch etwas sagen.

[85]) Daß sie Salome hieß, ergibt sich durch Kombination von Mt 27, 56 und Mr 15, 40, aber mit gleicher Wahrscheinlichkeit durch Kombination

Johannes cf 4, 21; 10, 2, mit ihren Söhnen näher an ihn herantrat, sich vor ihm niederwarf und ihm eine Bitte vortrug v. 20. Da αἰτοῦσα (τι) nicht wie Part. fut. die Absicht des προσκυνεῖν, aber auch nicht einen lautlos im Herzen liegenden Wunsch bezeichnen kann, so will Mt sagen, daß sie ihre Bitte zwar in Worten ausgesprochen habe, aber noch so unbestimmt, daß Jesus fragen mußte, was sie wünsche, cf Mr 10, 35f., wo jedoch die Söhne selbst als die Bittenden eingeführt sind. Trotz aller Leidensankündigung lebten Mutter und Söhne in dem Gedanken an die Herrlichkeit der kommenden βασιλεία mit ihren Thronen auch für sie (19, 28), und trotz aller Warnungen vor dem Großseinwollen seit 18, 1 erbittet die auf ihre Söhne stolze und für sie ehrgeizige Mutter für diese die nächsten Thronsitze neben dem König Jesus v. 22. Sie und die Söhne, deren Wünschen sie Ausdruck gegeben, scheinen nicht überlegt zu haben, daß, wer überhaupt an dem königlichen Herrschen teilhaben will, auch den Weg des Todesleidens, auf welchem Jesus dazu gelangt, mit ihm oder nach ihm gehen muß. Unter dem Kelch, den er selbst bald trinken wird, kann Jesus nichts anderes, als den Tod verstehen, den er demnächst erleiden wird.[86] Den Kelch, den er trinken wird, oder wie es v. 23 heißt, seinen Kelch trinken, heißt: so sterben wie er, in treuer Ausübung seines Prophetenberufs und in willigem Gehorsam gegen Gott. Wenn Jakobus und Johannes auf die an sie als die hinter der Bitte ihrer Mutter stehenden Petenten gerichtete Frage, ob sie zu solchem Sterben die Willenskraft besitzen, mit einem kurzen Ja antworten cf Jo 13, 37, und Jesus dies ungerügt läßt, so beweist dies, daß sie die Leidensankündigung und die darin liegende Anforderung an alle Jünger nicht vergessen, sondern in ihrer aus Ehrgeiz und Glauben gemischten Begeisterung sich darüber hinausgeschwungen haben. Jesus geht (23) über diese ihre Versicherung sogar hinaus, indem er ihnen weissagt, daß sie seinen Kelch wirklich trinken werden.[87]

---

mit Jo 19, 25, daß sie eine Schwester der Mutter Jesu war, was für das Verständnis ihrer Bitte nicht unwesentlich ist cf Forsch VI, 340f.

[86] Cf 26, 39. 42; Jo 18, 11. Das jüdische γεύεσθαι θανάτου 16, 28 oben S. 561 gibt eine ähnliche Vorstellung. Cf ferner den Kelch des Zornes Gottes Jes 51, 17. 22, den Schuldige und Unschuldige trinken Jer 49, 12, indem sie Gottes Gerichte über sich ergehen lassen müssen. — Das in CEF etc. S^1 (nicht Ss Sc Sah Kop und den älteren Lat) hier und v. 23 angefügte Wort von der Taufe ist offenbar Interpolation aus Mr 10, 38f.

[87] An Jakobus erfüllte sich diese Weissagung, als er um Ostern 44 hingerichtet wurde AG 12, 2. Da Johannes nach aller echten Tradition zwar Gefängnis (AG 4, 3—21; 5, 18), Geißelung (AG 5, 40), drohende Lebensgefahr (AG 5, 33) und Exil (Ap 1, 9), aber nicht den Märtyrertod erduldet hat, wurde von solchen, die sich nicht wie Orig. u. a. an den geschichtlichen Martyrien des Joh. als Erfüllung der Weissagung Jesu genügen ließen, schon im 2. Jahrh. erdichtet, daß er einen Giftbecher habe trinken müssen, und daß er zur Erfüllung des Worts von der Taufe in siedendes

Er widerspricht auch der Erwartung nicht, daß es in der *βασιλεία* selbst unter seinen Aposteln einen Rangunterschied geben werde, erklärt aber, daß es nicht seine Sache sei, hierüber zu verfügen, daß die Ehrenstellung, welche sie begehren, vielmehr denen zufallen werde, welchen dies Los von seinem Vater bereitet sei. Wir dürfen dies nach Analogie von 24, 36 und AG 1, 7 dahin erklären, daß Gott dies seinem Wissen und seiner Entscheidung vorbehalten habe, anstatt es dem Sohn zu enthüllen oder zur Entscheidung zu überlassen. Der Unwille der übrigen Apostel über das ehrgeizige Streben der Zebedaïden (24) mag dadurch gesteigert worden sein, daß Jesus jene nicht strenger zurechtgewiesen hatte. Mißgunst und eigener Ehrgeiz wird keinen geringen Anteil an ihrer sittlichen Entrüstung gehabt haben; denn die Frage nach der *πρωτεία* beschäftigte sie alle 18, 1. Darum rief Jesus sie alle näher an sich heran, um ihnen insgesamt den rechten Weg zur Größe und zur Herrschaft zu zeigen (25—27). Die Herrscherstellung der Völkerfürsten und die bevorzugte Stellung der Großen in Staat und Gesellschaft gründet sich auf Unterjochung und Vergewaltigung.[88] Im Kreise der Jüngerschaft, der zum schließlichen Mitherrschen mit Jesus berufenen Gemeinde, soll es nicht so sein. Zur Größe und zum ersten Rang gelangt hier nur der, welcher sich zum Diener, ja zum Sklaven der übrigen macht. Wie Jesus den Zebedaïden den Gedanken an die jenseits des Leidens winkende *βασιλεία* durchaus nicht ausgeredet und auch ihr Verlangen nach hervorragendem Anteil an derselben nicht geradezu getadelt hat, so gibt er auch hier dem Streben nach Größe und dem ersten Platz Raum. So gewiß die Forderung, daß jeder Jünger ein *διάκονος* und *δοῦλος* des anderen sei, ernstlich gemeint ist, enthält auch die in dem zweimaligen *ὃς ἐὰν θέλῃ* ausgesprochene Voraussetzung eine Anerkennung des Strebens, ein Großer und Erster im Reich zu werden. An Stelle des mit Mißgunst gepaarten Ehrgeizes soll nicht die selbstzufriedene und träge Mittelmäßigkeit, sondern ein edler Wettstreit treten. Resignation ist nicht das letzte Wort des

---

Öl versenkt worden sei, beides jedoch ohne Schaden zu nehmen cf meine Acta Jo CXVI—CXXII; Forsch. VI, 103. 147 ff.

[88] *τῶν ἐθνῶν* ist hier im Gegensatz nicht zum jüdischen Volk, sondern zur Jüngerschaft gemeint. Die jüdischen Könige und Fürsten zumal der letzten Zeit unterschieden sich in dieser Beziehung nicht von den heidnischen. Auch das jüdische Volk ist ein *ἔθνος*, גוי Exod 19, 6; Jes 1, 4; Lc 7, 5; Jo 11, 48—52, und selbst der Hohepriester Simon nahm a. 141 den Titel eines *ἐθνάρχης* an 1 Makk 14, 47, welchen zur Zeit der Kindheit Jesu Archelaus führte s. oben zu Mt 2, 22 S. 114. Cf übrigens oben S. 403 zu 10, 18. Wie schon *κυριεύειν* gleich manchen anderen Verben auf *-εύω* nicht selten inchoativen Sinn hat: „Herr werden, zur Herrschaft gelangen“ (Rm 14, 9; oft in LXX), so vollends *κατακυριεύειν* c. gen Gen 1, 28; Num 21, 24; Ps 10, 5; AG 19, 16 cf auch *κατισχύειν* Mt 16, 18 oben S. 549 A 69. So *κατεξουσιάζειν* c. gen. sich Gewalt über jemand aneignen.

Ev vom Reich; aber der Weg zu dem herrlichen Ziel, welches das Ev den Frommen steckt, ist selbstverleugnender Dienst, Selbsterniedrigung bis zur Stellung des Sklaven, der kaum einen eigenen Willen hat, und, je nach Gottes Fügung in der einen oder andern Form, das Trinken des Kelchs, den Jesus trinken sollte. Mit einem nochmaligen Hinweis auf seinen eigenen Lebensgang schließt Jesus die Rede.[89] Für das, was er den Jüngern zumutet, ist er selbst das Vorbild. Er kam nicht, sich bedienen zu lassen, sondern Dienst zu leisten und sein Leben als ein Lösegeld für viele hinzugeben. Von Zweck und Aufgabe seines gesamten Lebens auf Erden spricht Jesus hier wie 5, 17; 10, 34 zuerst negativ, dann positiv, und zwar so, daß er sein Leben und Handeln nicht als Ausführung eines ihm von Gott erteilten Auftrags (10, 40 *ὁ ἀποστείλας με*, 15, 24; 21, 37), sondern als den von ihm selbst ergriffenen Zweck und Sinn seines Lebens darstellt (*ἦλθεν*). Der verneinende Satz war hier ebenso sehr veranlaßt, wie 5, 17; 10, 34. Von Engeln und Menschen hat Jesus sich Dienste erweisen lassen (4, 11; 8, 15; 27, 55). Sein Verhältnis zu den Jüngern hat er selbst als das des *κύριος* zu den *δοῦλοι* dargestellt 10, 24—26. Durch Mitwirkung seiner unsichtbaren Diener (8, 9 oben S. 339 f.) hat er die Elemente beherrscht (8, 27; 14, 33) und eine Macht ausgeübt, die keine Grenzen erkennen ließ; und wie vor einem orientalischen König hat man die Kniee vor ihm gebeugt (8, 2; 9, 18; 14, 33; 15, 25; 17, 14; 20, 20). Aber eben darum sollen die Jünger hören, daß alles dies, wie bedeutsam als Zeichen der angebrochenen neuen Zeit und als Weissagung auf die Zukunft es sein mag, doch nicht den wahren Sinn und Zweck seines jetzt dem Ende entgegeneilenden Erdenlebens ausdrückt. In all' seinem Predigen, Trösten und Heilen wollte er als der Knecht Gottes aus dem 2. Jesajabuch (11, 5 oben S. 344 f. 422 f. 451 f.) und eben damit als ein *διάκονος* der Menschen angesehen sein. Den größten Dienst aber will er noch erst leisten in der Hingabe seines Lebens. Zwar sagt *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* an sich dies nicht deutlich,[90] es findet vielmehr *δοῦναι* seine notwendige Ergänzung erst in dem Objektsprädikat λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Aber eben die so bildlich beschriebene Handlung kann nur in freiwilligem Erleiden des Todes geschehen; denn man kann etwas nicht als Loskaufsgeld für einen andern hingeben, ohne eben damit sich desselben zu entäußern. Sowohl die Wortstellung als der einer Näherbestimmung bedürftige Begriff von λύτρον fordert, daß ἀντὶ πολλῶν zu diesem Objekt und nicht zum Subjekt von δοῦναι gezogen werde. Jesus sagt also nicht, daß er anstatt vieler, die das eigentlich tun sollten, aber nicht im Stande sind, es zu tun, sein Leben als ein Lösegeld hingeben werde,[91]) sondern daß er sein Leben als einen vielen zur Befreiung gereichenden Loskaufspreis hergeben, gleichsam zahlen werde. Dieser Sinn würde sich ohne weiteres ergeben, wenn der Satz von Haus aus griechisch gedacht wäre. Aber auch die Vergleichung des atl Sprachgebrauchs führt zu keinem anderen Ergebnis. Die hebr. Wörter, welche LXX durch λύτρον, häufiger durch den Plural λύτρα übersetzt,[92]) drücken sämtlich die Vorstellung eines Wertgegenstandes aus, durch dessen Hingabe der, welcher ihn hergibt, einen Gegenstand oder eine Person, welche in der Gewalt eines andern sich befinden, aus dieser loslöst, gleichviel ob die Verhaftung, in welcher das, was losgekauft werden soll, sich befindet, tatsächlicher Besitz und wirkliche Gebundenheit oder ein rechtlicher Anspruch und eine gesetzliche Verpflichtung ist, und ob der, welcher gegen Erlegung des Loskaufspreises das ihm Verfallene und Gehörige freigibt, eine Person oder eine unpersönliche Macht ist. Wenn schon bei einem wirklichen Kauf oder Loskauf der davon unzertrennliche Begriff der Gleichwertigkeit des gezahlten Preises mit dem Gegenstand, der dadurch erkauft werden soll, ein sehr relativer ist, weil er von dem Urteil und Willen des Käufers wie des Verkäufers oder auch von Sitte und Gesetz abhängt, so gilt dies erst recht da, wo der Loskauf als Bild auf andere, sei es politische oder rechtliche, sei es religiöse oder ethische Verhältnisse übertragen wird. Die Voraussetzung der hiesigen Anwendung des Bildes, daß nämlich die Menschen sich in einer Verhaftung befinden, aus der sie sich nicht selbst befreien können, ist in den bisherigen Reden Jesu genugsam gegeben. In folge ihrer unerfüllten Pflichten und ihrer begangenen Sünden stehen sie Gott gegenüber wie zahlungsunfähige Schuldner dem mächtigen Gläubiger, und diese moralische Verhaftung durch die Sündenschuld müßte in ewige Schuldhaft übergehen, wenn nicht eine Befreiung der Schuldner einträte (cf 5, 26; 6, 12; 9, 2; 18, 23—35 oben S. 230f. S. 282f. 370. 585f.). Das Ev ist Verkündigung einer allgemeinen Amnestie für alle, die daran glauben; diese haben Erlaß ihrer Sündenschuld und damit auch Sicherheit vor deren Folgen; und nur sie haben Befreiung aus der moralischen und der physischen Verhaftung, in welcher die Sünder sich befinden. Für die, welche das Ev abweisen, gibt es keine denkbare *ἀπολύτρωσις* und *ἄφεσις* (cf 8, 12; 10, 15; 11, 20—24; 12, 31—37). Wenn nun Jesus gleichwohl die Hingabe seines Lebens zum Zweck des Loskaufs vieler Verhafteten als die Krone seines gesamten Berufswerks bezeichnet, so muß das freilich denen, welche meinen, daß Person und Werk Jesu nicht zum ursprünglichen Bestand des Ev gehören, als ein Widerspruch mit dem vor dem Tode Jesu vorhandenen Heilsstand der Gläubigen erscheinen.[93]) Aber hier zeigt sich nur wieder, wie

---

[89] Hinter v. 28 haben D Φ, Sc (Ss hat eine Lücke 20, 52—21, 20) und die meisten Lat (a b e etc., Juv. III, 612—621) einen Zusatz, dessen Anfang nach D Φ lautet: *ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι*, woran sich eine Parallele zu Lc 14, 8—10 anschließt. In der Form weicht dieses zweite Stück so völlig von Lc ab, daß es auch nicht von dorther, sondern samt dem angeführten Apokryphon aus einer jedenfalls sehr alten Quelle geschöpft und hieher gestellt worden sein muß wie 16, 2 f. cf Resch, Agrapha S. 33. 38. 70. 271; Paralleltexte zu Lc p. 393—400; Ropes, Sprüche Jesu S. 151; Nestle, Ztschr. f. ntl Wiss. 1906 S. 362 ff.; desselben Einführung³ S. 236 f. 148.

[90] Dafür Jo 10, 11. 15. 17; 13, 37. 38; 15, 13; 1 Jo 3, 16 *τιθέναι τ. ψ.* cf *παραδιδόναι* AG 15, 26; *μεταδοῦναι* 1 Th 2, 8; der Sache nach, weil von freiwilligem Verlust des Lebens, auch *ἀπολέσαι* Mt 10, 39; 16, 25.

---

[91]) Das würde auch eine gegensätzliche Betonung des Subjekts erfordern, etwa ἵνα ἐγὼ ἀντὶ πολλῶν δῶ κτλ. Die wirkliche Meinung des ἀντὶ πολλῶν ist 1 Tm 2, 6 durch ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων ausgedrückt. Auch Mt 17, 27 ist die Meinung von ἀντί nicht, daß ein andrer anstatt der genannten Personen die Tempelsteuer zahle; denn einer derselben, Petrus zahlt sie auch für sich selbst, sondern daß der Stater ein Loskaufspreis für Petrus und Jesus sei s. A 92.

[92]) Es steht a) für גְּאֻלָּה resp. in Umschreibung von גָּאַל 5 mal Lev 25, 24. 26. 51. 52; 27, 31. Dasselbe Verbum durch λυτροῦσθαι von der Erlösung Israels aus Ägypten Ex 6, 6; 15, 13; Ps 77, 16; häufiger vom Rückkauf des aus Not verkauften Gutes Lev 25, 25 ff., Loskauf eines Sklaven 25, 47 ff., oder eines dem Heiligtum anheimgefallenen Besitzes 27, 28, oder eines dem Tode verfallenen Menschen 27, 29. b) für פִּדְיוֹן und in Umschreibung von פָּדָה 7 mal: Ex 21, 30 (פדיון נפשו, ebendort einmal auch für כֹּפֶר); Lev 19, 20 (Loskaufspreis einer Sklavin); Num 3, 46. 48. 49. 51; 18, 15. c) für כֹּפֶר 6 mal: Ex 21, 30 (s. unter b, Bußgeld für fahrlässige Tötung anstatt Hinrichtung); 30, 12; Num 35, 31. 32; Prov 6, 35 (Lösegeld neben Geschenk; durch beides kann der Ehebrecher den beleidigten Ehemann nicht beschwichtigen): Prov 13, 8 (der Reichtum ist ein Mittel, sein verwirktes Leben freizukaufen). d) einmal für מְחִיר Jes 45, 13 Kaufpreis, daneben Geschenk als Mittel, die Entlassung von Kriegsgefangenen und Deportirten zu bewirken. Die nahe Verwandtschaft aller dieser Begriffe stellt sich auch im Wechsel der Wörter dar, die LXX für diese hebr. Wörter verwendet, z. B. ἀντάλλαγμα (cf Mt 16, 26) oder ἄλλαγμα für מְחִיר 1 Reg 21, 2; Job 28, 15; Jer 15, 13; Sir 6, 14 (al. 15), für כֹּפֶר Amos 5, 12; Jes 43, 3, aber auch für תְּמוּרָה, Tausch und Tauschgegenstand Lev 27, 9—13; Ruth 4, 7. Angesichts des Sprachgebrauchs ist die z. B. bei כֹּפֶר strittige etymologische Grundbedeutung der einzelnen Wörter von sehr untergeordnetem Gewicht. Der Gedanke der Äquivalenz, am deutlichsten durch ἀντάλλαγμα ausgedrückt cf Sir 6, 14; 26, 14, haftet auch den Synonymen an; er wird gelegentlich durch ein תַּחַת im Parallelglied ausgedrückt 1 Reg 21, 2; Job 28, 15 cf Gen 30, 15. Die Vorstellung des durch Jesus und insbesondere durch seinen Tod bewirkten Loskaufs (*redemtio* bzw. *manumissio* s. Bd VI, 178 ff.) würde nicht überall im NT wiederkehren, wenn sie nicht auf Jesus selbst zurückginge cf ἀγοράζειν 1 Kr 6, 20; 7, 23; 2 Pt 2, 1; Ap 5, 9; 14, 3. 4;

ἐξαγοράζειν Gl 3, 13; 4, 5; *ἀπολύτρωσις* Rm 3, 24; Eph 1, 7; Kol 1, 14; Hb 9, 15; *λυτροῦν* 1 Pt 1, 18; Tit 2, 14; *λύτρωσις* Hb 9, 12, cf auch Lc 1, 68; 2, 38; 24, 21, dazu die häufige Vergleichung mit der Erlösung aus Ägypten, welche im AT ebenso angesehen wird s. vorhin unter a. Jesus ist in viel innerlicherem Sinn als Moses (AG 7, 37) der *λυτρωτής* seines Volkes, wobei auch zu bedenken ist, daß das zu grunde liegende גֹּאֵל (z. B. Ps 19, 15; 78, 35) ein Titel des Messias war cf Weber S. 348. 359. 364.

[93]) Etwa vergleichbar mit dem Nebeneinander des atl Opferinstituts und des von allem Opferdienst unabhängigen Bewußtseins der Sündenvergebung in Ps 32 und Ps 51, 3—19.

irrig jene Meinung vom Inhalt des Ev Jesu ist. Das so oft von ihm gebrauchte ἕνεκεν ἐμοῦ umspannt allen Inhalt des Ev. Nur im Anschluß an Jesus und zwar an seine ganze Person, wie sie sich in Lehre und Leben, im Handeln und Leiden bis zur Vollendung seines Werkes darstellt, hat man alle diesseitigen und jenseitigen Güter der βασιλεία, so auch die Sündenvergebung. Sie ist ein unersetzliches Gut, ist aber doch vor allem eine Anwartschaft auf ein gnädiges Urteil Gottes und Christi im letzten Gericht und auf eine endgiltige Errettung von allen Folgen der Sünde mit Einschluß des Todes, den auch die Glaubenden erdulden müssen (cf 5, 7; 6, 12—15; 10, 28. 32. 39; 16, 24—28; 18, 35). Damit es dazu komme und somit auch der im Ev beschlossene Schulderlaß zur vollen Wahrheit werde, will Jesus sein Leben hingeben in der Gewißheit, dadurch vielen zu einer für immer giltigen Befreiung aus der Haft der Sündenschuld und der Todesstrafe zu verhelfen. Es gilt, auf den Willen dessen zu wirken, bei dem und dem gegenüber sie verhaftet sind. Daß das nicht, wie seit Origenes so manche meinten, der Teufel, sondern nur Gott sein kann, ergibt sich aus der doppelten sehr einfachen Erwägung, daß nach allen vorhin angeführten Stellen der Gläubiger, dem gegenüber die Menschen Schuldner sind, nicht der Teufel, sondern Gott ist, der auch allein Leib und Seele entweder der Hölle übergibt oder zum Leben führt (10, 28), und daß Jesus sein Leben nicht in des Teufels, sondern in seines Vaters Hände gelegt hat, da er starb (Lc 23, 46). Wen Jesus durch dieses sein Sterben aus der Haft zu befreien gedenkt, sagt er ebensowenig als wem zu dienen der Zweck seines ganzen Lebens sei, weil beides sich von selbst versteht. Der Menschensohn ist gekommen, die Menschen zu befreien, und so gibt er auch sein Leben als Lösegeld nicht nur für sein Volk (1, 21), sondern auch für die Heiden, die einst mit ihm zu Tische sitzen sollen (8, 11). Daß er trotzdem nicht sagt ἀντὶ πάντων, sondern ἀντὶ πολλῶν,[94] erklärt sich daraus, daß es hier nicht darauf ankam, die alle umfassende Absicht seines Lebens und Sterbens, sondern die Vollendung seines Werks, den wirklichen Ertrag seines Lebens zu nennen. Es gibt solche, die sich nicht von ihm dienen und aus der Haft der Sündenschuld und des Todes wollen befreien lassen. Aber viele sind es, denen das Leben und Sterben des Einen, des Menschensohnes, dazu dient. Sonst wäre er kein Vorbild für die, welche durch Dienen groß werden sollen v. 26 f.

VI. Der Davidssohn in Jerusalem 20, 29—23, 39.

1. Die Begrüßung durch die Blinden von Jericho 20, 29—34. Die Unterweisung der Apostel setzt sich nicht weiter

---

[94] πολλοί und οἱ πολλοί kann mit πάντες wechseln Rm 5, 12—19.

fort. Im Unterschied von dem von 14, 13 bis dahin immer wieder hervorgehobenen Bestreben Jesu, mit den Jüngern allein zu sein (zuletzt 20, 17), sehen wir ihn v. 29 endlich wieder einmal von einem großen Volkshaufen begleitet, dem er sich nicht mehr entzieht cf 21, 8. Unter vollem Verzicht auf jede Vollständigkeit eines Reiseberichtes läßt Mt uns wissen, daß Jesus nicht mehr in Peräa weilt, sondern den Jordan überschritten hat und im Begriff steht, nach einem Besuch Jerichos, über welchen nichts berichtet wird, die Wanderung nach Jerusalem fortzusetzen cf 20, 17; 21, 1. Als er beim Austritt aus Jericho [1]) an zwei, wahrscheinlich bettelnd (Mr 10, 46) am Wege sitzenden Blinden vorbeikommt und diese, hievon benachrichtigt, den Davidssohn laut um Erbarmen für sich anflehen, will der Jesum begleitende Haufe ihnen Schweigen gebieten,[2]) wogegen die Blinden nur um so lauter, diesmal mit einem *κύριε*, ihren Bittruf wiederholen. Während Jesus in gleichem Fall gegen diesen Zuruf auf offener Straße sich hart zeigte (9, 27—30; 15, 22) und auch nach Erhörung der Bitte das eine Mal den Geheilten Schweigen auferlegte, das andere Mal sich sofort entfernte (cf auch 8, 4), ruft Jesus diese Blinden zu sich heran, heilt sie vor allem Volk und duldet sie in seinem Gefolge. Man scheint verstehen zu sollen, daß sie zu den Haufen gehörten, die ihn unter dem Hosiannaruf in die Hauptstadt geleiteten 21, 9. Die Zeit der Zurückhaltung hat ihr Ende erreicht. Er will als der Davidssohn begrüßt sein. Es scheint auch nicht zufällig zu sein, daß es wiederum wie 9, 27 zwei Blinde (außerdem nur noch eine Heidin 15, 22) sind, die ihn so begrüßen. Das Volk in seiner Mehrheit unter Leitung seiner Führer ist geistig blind und sieht nicht, was die Blinden sehen (13, 13—17; 15, 14). Den Blinden aber, die das Erbarmen des Davidssohnes anrufen,[3]) weil sie ihn als den Retter erkannt haben, schenkt er auch das leibliche Gesicht.

2. Der Einzug in Jerusalem und in den Tempel 21, 1—16. Wiederum auf jede Reisebeschreibung verzichtend, versetzt uns Mt in den Augenblick, da Jesus mit seiner Begleitung dicht an Jerusalem herangekommen und bei Bethphage und zu-

---

[1]) Mr, der 10, 46—52 viele Beweise genauer und selbständiger Überlieferung gibt, sagt nur von einem Blinden. Lc, der sich nicht nur in diesem Punkt, sondern in der ganzen Darstellung eng an Mr anschließt, verlegt den Vorgang vor den Eintritt Jesu in Jericho. Während die Differenz zwischen Mr und Mt sich ohne Schwierigkeit ausgleicht (cf Mt 8, 28), da für Mr der Eine, den er mit Namen nennt, also wohl von Person kennt, besonderes Interesse hatte, muß der Historiker zwischen Mt-Mr und Lc 18, 35 wählen. Lc als der Spätere und, wie 19, 1—10 zeigt, von den umgebenden Ereignissen selbständig Unterrichtete wird den Vorzug verdienen.

[2]) Ob in Rücksicht auf das Jo 11, 57 Berichtete? Jedenfalls bildet v. 31ᵃ einen Gegensatz zu dem Verhalten Jesu.

[3]) Sc fügt zu der Bitte v. 33 „daß unsere Augen geöffnet werden" den sinnigen Zusatz „und wir dich sehen".

gleich an oder auf dem Ölberg 4) angelangt ist, um mit einem dadurch genau bestimmten *τότε* anzuschließen, daß Jesus nun zwei Jüngern den Befehl gab, in das vom Wege aus sichtbare (*κατέναντι ὑμῶν*), aber nicht am Wege liegende Dorf hinzugehen, worunter nur das eben deshalb vorher genannte Bethphage verstanden werden kann, dessen Lage weder aus den Evv noch den talmudischen Angaben genau festzustellen ist. Während nach den anderen Evv sowohl in dem Befehl Jesu als in der Erzählung von dessen Ausführung nur von einem jungen Esel die Rede ist, 5) spricht Mt v. 2 und 7 von einer Eselin und einem Eselfüllen. Obwohl es nur eines einzigen Reittiers für Jesus bedarf, ist dieser nebensächliche Umstand doch für Mt bedeutsam, weil er dem Wortlaut der Weissagung entspricht, deren Erfüllung er v. 5 in diesem Vorgang nachweist, nicht als ob Sacharja mit dem Esel und dem Füllen zwei verschiedene Tiere habe bezeichnen wollen, sondern weil der Umstand, daß die Jünger nach der Vorhersagung Jesu in Bethphage eine angebundene Eselin und ein noch nicht zur Arbeit verwendetes, noch der Mutter nachlaufendes Füllen gefunden und zu Jesus gebracht haben, in seiner buchstäblichen Übereinstimmung mit der poetischen Form jenes Prophetenworts dem Leser zeigen soll, daß nicht blinder Zufall, sondern der Gott, dessen Geist die Propheten reden lehrte, das Kleine wie das Große in der Geschichte Jesu gelenkt und gefügt hat. Daß die Jünger damals an das Wort Sacharjas sich haben erinnern lassen, sagt Mt nicht (cf dagegen Jo 12, 16); aber Mt läßt doch keinen Zweifel darüber, daß Jesus in bewußter Beziehung auf jenes Wort gehandelt habe. Schon die Stellung des Weissagungsnachweises hinter dem Befehl Jesu v. 3, statt hinter der Ausführung desselben v. 7, beweist dies. Wenn Jesus den Jüngern aufträgt, ohne weitere Anfrage bei dem Besitzer die Eselin loszubinden und samt dem Füllen zu ihm zu führen, 6) für den Fall aber, daß sie von jemand darüber zur Rede

---

4) So nach der LA *εἰς τὸ ὄρος* (B, die ältesten und meisten Lat be etc., a ist lückenhaft), welche nach Mr und Lc, sowie zur Vermeidung eines dreifachen *εἰς* leicht in *πρὸς τ. ὄ.* geändert wurde, was dann eine zu Bethphage gehörige Angabe der Lage dieses Ortes ist. Über בֵּית פַּגֵּי oder בֵּית פָּאגֵי („Ort der unreifen Feigen“, Dalman, Gramm. § 38, p. 191; Hjelt, Forsch VII, 33) s. Lightfoot p. 72 ff.; Neubauer p. 147 ff.; dazu in Survey of W. Pal., Jerusalem p 331 ff. den Bericht über einen 1877 gefundenen Stein mit Fresken und lat. Inschriften des 12. Jahrh., worin unter anderem *Bethphage* vorkommt. Der Stein ist identisch mit dem von Theoderich a. 1072 erwähnten l. l. p. 337 f., dann auch wohl mit dem, von welchem Theodosius um 530 spricht (ed. Geyer p. 146 c. 21). Bethphage lag jedenfalls näher an Jerusalem und dem Gipfel des Ölbergs als Bethanien.

5) Mr 11, 2; Lc 19, 30 sprechen ohne auch nur zu sagen, ob Pferd oder Esel, von einem Füllen, auf dem noch nie ein Mensch geritten, Jo 12, 14 von einem kleinen, noch nicht ganz ausgewachsenen Esel (*ὀνάριον*).

6) Als Objekt zu *ἀγάγετέ μοι* v. 2 sind um so mehr beide Tiere hinzuzudenken, als v. 3 *αὐτῶν* (nur א *αὐτοῦ*) und *αὐτούς* textkritisch sicher

gestellt werden, zu antworten, der Herr bedürfe ihrer, worauf der Besitzer oder einer seiner Angehörigen sofort die Tiere ihnen nicht nur überlassen, sondern schicken werde, so setzt dies voraus, daß Jesus dem Manne nicht nur dem Namen nach bekannt war, sondern daß dieser zu dem Kreise der Verehrer Jesu gehörte, in welchem er auch ohne Namen als der Herr bezeichnet zu werden pflegte und sein Wunsch als Befehl galt. Auch nach Mt hatte Jesus von früher her persönliche Beziehungen zu Leuten in und bei Jerusalem.[7] Daher stießen die Jünger auf keine Schwierigkeiten und Jesus konnte auf dem jungen Esel, auf welchen die beiden Jünger statt eines Sattels ihre Obergewänder gelegt hatten, reitend seinen Einzug halten.[8] Die Weissagung,[9] welche sich

---

steht. *ἀποστελεῖ αὐτούς* (Mr + *ὧδε*) sagt offenbar mehr, als daß der Besitzer die Jünger gewähren lassen werde.

[7] Das *ὁ κύριος* v. 3 ist nicht zu vergleichen mit der ehrerbietigen Anrede *κύριε* (oben S. 317 f.), sondern mit Jo 20, 2 (13); 21, 7 und mit *ὁ διδάσκαλος* Mt 26, 18; Jo 11, 28 cf 13, 13; Mt 23, 8. Nicht nur aus Jo 11, 1—12, 11, sondern auch aus Lc 10, 38—42 wissen wir, daß Jesus seit längerer Zeit einem Hause in Bethanien befreundet war, was durch Mt 21, 17; 26, 6; Lc 21, 37 bestätigt wird.

[8] Der schon vor Origenes verbreitete (tom. in Mt XVI, 14 ff. besonders p. 739. 740. 745; in Jo tom. X, 21 p. 192), in B und mit unwesentlichen Variationen in der Masse der griech. Hss erhaltene Text von v. 7^b *ἐπέθηκαν ἐπ᾿ αὐτῶν τὰ ἱμάτια* (dazu viele + *αὐτῶν*) *καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν* würde in seinem ersten Teil besagen, daß die beiden Jünger, etwa noch ungewiß, welches der beiden Tiere Jesus benutzen werde, ihre Gewänder auf beide, also wohl jeder das seinige auf einen der beiden Esel gelegt haben. Wer sich damit zufrieden geben mochte, war dann auch versucht, das letzte *αὐτῶν* ebenso wie das erste auf beide Tiere zu beziehen. So wohl die Meisten von Origenes an. Die physische Unmöglichkeit wollten die Älteren z. B. Hier. und Op. p. 157 lieber durch allegorische Umdeutung der Tatsache beseitigen, als durch die im Text jedes Anhalts entbehrende Annahme, daß Jesus abwechselnd auf dem einen und dem andern Tiere gesessen habe. Daß alle diese Vorstellungen, Eintragungen und Umdeutungen dem Vf und auch dem Übersetzer, der sich nicht immer geschickt, aber niemals abgeschmackt zeigt, ferne gelegen haben, beweist schon der Ausdruck. Erstens erwartet man hinter *ἐπιτιθέναι* entweder einen Dativ (Mt 19, 13. 15; Lc 23, 26; Jo 19, 2) oder *ἐπί* c. acc. (Mt 9, 18; 23, 4; Lc 15, 5; Jo 9, 15). Diese Empfindung veranlaßte die ziemlich verbreitete Änderung des *ἐπί* vor dem ersten *αὐτῶν* in *ἐπάνω*, wahrscheinlich auch die Tilgung dieses *ἐπί* in Sc, welcher, das *ἐπί* zu *ἱμάτια* ziehend, sehr frei übersetzte: „und sie breiteten ihre Gewänder aus, und Jesus ritt oberhalb derselben“. Zweitens wäre *ἐπικαθίσαι ἐπάνω τῶν ὄνων, ἵππων* u. dgl. ein unerhörter Ausdruck für das Besteigen eines Reittieres oder mehrerer solcher, weil *ἐπάνω* c. gen. heißt oberhalb (Mt 2, 9; 27, 37) oder oben auf (Mt 5, 14; 23, 18. 20. 22; 28, 2). Da nun aus begreiflichen Gründen niemand sagt „er setzte sich oben auf das Pferd“, so müßte auf alle Fälle das letzte *αὐτῶν* auf *ἱμάτια* bezogen werden. Anstatt sich auf den (die) ungesattelten Esel zu setzen, ließ Jesus die ihm zu Ehren improvisirte Sattelung sich gefallen und setzte sich oben darauf. Aber es bleibt dann nicht nur eine sonderbare Undeutlichkeit der ganzen Darstellung, sondern auch der schwer zu erklärende Umstand, daß die Jünger, die doch erst nach ihrer Rückkehr zu Jesus ihre Gewänder auflegten, sie beiden Tieren auflegten, statt Jesus

hierin erfüllt hat oder vielmehr Jesus selbst hiedurch erfüllen wollte, folgt Sach 9, 9 auf eine Ankündigung von Strafgerichten über die heidnischen Völker rings um das Land Israel und beginnt mit einer Aufforderung an die Tochter d. h. die Bevölkerung Zions und Jerusalems zu jubelnder Freude. Anlaß dazu soll ihr sein der Einzug ihres Königs in Jerusalem. Im Gegensatz zu den Kriegswagen, Streitrossen und Waffen, womit sonst Israel und seine Könige, wie die heidnischen Völker und Könige zu prunken und Krieg zu führen pflegten (Sach 9, 10 cf 4, 6; Ps 20, 8; Ex 15, 1. 4; Deut 17, 16; Jes 31, 1—3), kennzeichnet dieser König sich dadurch, daß er auf einem Esel, dem gewöhnlichen Reittier des gemeinen Mannes und der Friedenszeiten, oder, wie es im Parallelglied statt dessen heißt, auf einem Eselsfüllen in seine Hauptstadt einreitet. Eben darin zeigt er sich als einen nicht stolz auf seine eigene Macht, sondern demütig auf Gott vertrauenden Herrscher. So bestimmt sich hier der Begriff עָנִי durch den Zusammenhang näher;[10] denn unmittelbar vorher ist der König nicht nur gerecht, sondern auch einer, dem Hilfe und Heil widerfahren ist (נוֹשָׁע), genannt. Eine Friedensherrschaft wird die seinige auch in ihrer Ausdehnung über die Heidenvölker sein v. 10ᵇ. Mt, auch hierin wieder mit Jo (12, 15) sich berührend, fand die Aufforderung an Jerusalem, über diesen Einzug seines Königs in lauten Jubel auszubrechen, der Sachlage zu sehr widersprechend, und setzte dafür, wahrscheinlich in Erinnerung an die sachlich verwandte Stelle Jes 62, 11 *εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών* und kürzte die Beschreibung

---

zu fragen, welches von beiden er benutzen wolle. Es wird daher mit D *Φ*, den meisten alten Lat (b e etc. [a verstümmelt]), S¹ (auf das Füllen") *ἐπέθηκαν ἐπ᾽ αὐτὸν τὰ ἱμάτια* (mit oder ohne folgendes *αὐτῶν*) zu lesen sein. Dann bezieht sich *ἐπ᾽ αὐτόν* auf den zuletzt genannten *πῶλος* und das folgende *ἐπάνω αὐτῶν* auf die Kleider. So liest auch Blaß, nur daß er mit wenigen Lat (g² l Vulg. cf Op. p. 158 *eum desuper sedere fecerunt?*) das letzte *αὐτῶν* streicht, welches doch darum nicht verdächtig ist, weil statt dieses überwiegend bezeugten und sachlich angemessenen *αὐτῶν* (auch *Φ*, von den Lat a *super ea*) auch *αὐτοῦ* (D, b c e, S¹ Sh) und (*ἐπάνω*) *ἐπ᾽ αὐτῶν* (א*) bezeugt ist. — Das bestbeglaubigte *ἐπεκάθισεν* (wofür D *ἐκάθητο* andere *ἐκάθισεν*) wurde mit Rücksicht auf Lc 19, 35 (cf Jo 12, 16 *ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ*) leicht in *ἐπεκάθισαν* oder *ἐκάθισαν* (sie setzten ihn darauf) geändert.

[9] Das in v. 4 später allgemein recipirte, in א C* D L Z, den ältesten Lat, Sc noch fehlende *ὅλον* vor *γέγονεν* cf 1, 22; 26, 56 würde hinter v. 7 oder 9 mehr am Platze sein wie hier. In v. 5 *ἰδοὺ—σοί* = LXX, aber auch = Hebr. Es folgt in LXX, ohne Äquivalent bei Mt, *δίκαιος καὶ σώζων, αὐτός*. Weiterhin Mt *πραῢς καὶ* (stark bezeugt) *ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ* (stark bezeugt) *πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου*, genauer mit Hebr. übereinstimmend als LXX *αὐτός* (gegen Masor. zum folgenden gezogen) *πραῢς καὶ ἐπιβ. ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον*. Da im Griech. für חמור und אתון nur das eine Wort *ὄνος* zur Verfügung stand, hat LXX ersteres, der griech. Mt letzteres durch *ὑποζύγιον* (das Lasttier) wiedergegeben.

[10] S. über עָנִי und עָנָו oben S. 184 ff., auch Mt 11, 29.

des Königs durch Ausstoßung der für seinen Zweck weniger bedeutsamen Worte „ein gerechter und einer, dem Heil widerfährt“. Dem Leser ist hiemit deutlich gesagt, was die Miterlebenden nur ahnend als Absicht Jesu erkennen konnten. Da sie ihn nicht, wie sie es zu sehen gewohnt waren, mit seinen Jüngern zu Fuß gehen, sondern allein von allen einherreiten sehen, geraten sie in Begeisterung und tuen alles dazu, seinen diesmaligen Einzug in Jerusalem zu einem Triumphzug zu gestalten. Der größere Teil[11]) der begleitenden Menge breitet seine Obergewänder auf den Weg als Teppich, über welchen der König hinreiten soll; andere brechen Zweige von den Bäumen am Wege und bestreuen den Weg damit. Alle aber vereinigen sich in dem Ruf, welcher aramäisch lautete הוֹשַׁעְנָא לְבַר דָּוִד. Der aus Ps 118, 25 stammende Zuruf (הוֹשִׁיעָה נָּא), ursprünglich eine an Gott gerichtete Bitte „hilf dóch“, war auch dem des biblischen Hebräisch nicht völlig unkundigen Volk besonders aus dem Ritus des Laubhüttenfestes geläufig. Bei dem an jedem der 7 Tage dieses Festes stattfindenden Umzug um den Brandopferaltar wurde neben anderem Ps 118, 25 unter Musikbegleitung gerufen oder gesungen.[12]) Dem ursprünglichen Wortsinn nach ergäbe sich ein Gebetsruf an Gott: „hilf, gib Heil dem Sohne Davids“. Dies würde sachlich sehr angemessen sein. Wie in den von Mt nicht in sein Citat aufgenommenen Worten von Sach 9, 9 der Messias als einer bezeichnet ist, dem Gott Heil und Sieg gibt oder gegeben hat (s. vorhin), so konnten die begeisterten Verehrer Jesu ihm von Gott Heil und Sieg im Kampf mit seinen Gegnern in Jerusalem erbitten.[13]) Dazu würde auch das die Zurufe abschließende *ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις* passen, wenn man, wie doch notwendig ist, *ἐν τοῖς ὑψίστοις* als Benennung des Wohnsitzes Gottes versteht.[14]) Aber warum würde Gott in beiden Rufen nicht mit irgend einem Namen benannt? etwa bei dem zweiten Hosanna als der, welcher in der Höhe wohnt (Jes 33, 5; 57, 15)? Der völlig abgeschliffene Gebrauch der Formel,[15]) die in der Volkssprache nur als ein hebr. Fremdwort lebte, macht es wahrscheinlicher, daß man die ursprüngliche Bedeutung nicht mehr empfand und, selbst wenn man wußte, daß der Begriff des Heils in dem zusammengesetzten Wort enthalten sei (oben S. 78f.), nicht mehr ein Gebetswort an Gott,[16] sondern ein „Heil dem Könige“ auszusprechen meinte, welches von einem „Hoch“ oder *Vivat* sich nicht wesentlich unterschied. Ein Lobpreis des Davidssohnes oder doch ein Segenswunsch, der nicht die Form einer Bitte an Gott hat, ist auch das zwischen dem doppelten Hosanna stehende *εὐλογημένος κτλ.*, welches Ps 118, 26, nur durch ein Versglied davon getrennt, an den Hosannaruf in v. 25 sich anschließt. Wenn die so Rufenden dieses Wort im Zusammenhang des am Laubhüttenfest oft von ihnen gesungenen und gehörten Psalms verstanden, war es eine Begrüßung des zum Fest Kommenden von seiten der schon zum Fest Versammelten, was besonders dann natürlich erscheint, wenn unter den vor und hinter Jesus Herziehenden (v. 9) auch solche waren, die ihm von Jerusalem entgegengekommen waren cf Jo 12, 12f. 18. Wenn in kühner Personifikation von der ganzen Stadt gesagt wird, daß sie in folge des Einzugs Jesu in große Bewegung geriet und sprach (cf 2, 3; 3, 5): „wer ist dieser“, so wird damit doch nicht mehr gesagt sein, als daß er vielen, sei es ständigen Einwohnern, sei es aus der Ferne zum Fest gekommenen Pilgern bisher von Person unbekannt geblieben war cf Jo 5, 13; 12, 21. Die Antwort, welche die ihn begleitenden Volkshaufen geben,[17] lautet nach den besten Zeugen: „das ist der Prophet, der Jesus aus dem galiläischen Nazareth.“[18] Als den großen Propheten kennen diese Galiläer ihn aus seinen Reden und Taten; darum proklamiren sie ihn als König cf Jo 6, 14f. Es ist eine Frucht seines prophetischen Wirkens hauptsächlich in Galiläa, daß Jesus so als der verheißene Davidssohn in Jerusalem einziehen kann, und in scharfem Gegensatz zu seiner dortigen Zurückhaltung hat er es hier darauf angelegt, so begrüßt und in die Hauptstadt

---

[11]) *ὁ πλεῖστος ὄχλος*, wozu *ἄλλοι δέ* den Gegensatz bringt, hat komparativen Sinn cf Plato republ. 397^d; legg. 700^c, ebenso gemeint *ὁ πολὺς ὄχλος* Mr 12, 38 im Gegensatz zu den feindseligen Pharisäern.

[12]) Mischna, Sukka III, 9; IV, 5. Cf besonders Delitzsch, Ztschr. f. luth. Th. u, K. 1855 S. 653 ff.; Saat auf Hoffnung 1888 S. 73.

[13]) Cf Ps 20, 10 nach LXX und Vulg (Psalt. Gallic. *domine, salvum fac regem*).

[14]) Ps 148, 1 *αἰνεῖτε αὐτὸν* (sc. *τὸν κύριον*) *ἐν τοῖς ὑψίστοις*, ohne *τοῖς* Job 16, 19 (cf 25, 2; 31, 2) = בַּמְּרוֹמִים cf Lc 2, 14; 19, 38. Im HE stand hier nach Hier. ep. 20, 5 ad Damasum (Vall. I, 68 cf GK II, 650 f. 694) *Osanna barrama* (sic).

[15]) Insbesondere den 7. Tag des Hüttenfestes (Jo 7, 37 Bd IV, 382), an welchem dieser Umzug 7 mal wiederholt wurde, nannte man „Tag des Hoschanna“, später „das große Hoschanna“. Auch auf die Myrthen- und Weidenzweige, die um den Palmzweig zusammengebunden wurden, sowie auf den ganzen Feststrauß (*Lulab*) wurde das Wort übertragen. Die Juden

---

schrieben die ursprünglich hebr., aber als ritueller Kunstausdruck in die aram. Volkssprache übergegangene und dieser in der Aussprache ein wenig angepaßte Formel sowohl in hebr. als in aram. Zusammenhang הוֹשַׁע־נָא, so auch Sh Mt 21, 9. 15 nach 2 Hss, während die dritte die bei den Syrern übliche Schreibung mit dem Anlaut או hat. Cf Einl I, 14. Es wird daher besser *ὡσαννά* als *ὠσαννά* geschrieben.

[16] Nur unter dieser Voraussetzung erscheinen die Übertragungen natürlich s. A 15. Ebenso das *ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ* in dem wahrscheinlich aus Palästina stammenden Abendmahlsgebet Didache 10, 6. Cf das Achtzehngebet nach paläst. Recension v. 14: „Gepriesen seist du Jhvh, Gott Davids, der du Jerusalem baust.“

[17] Cf 20, 29. 31; 21. 8. 9, auch Jo 7, 12. 31f. 40. 49; 12, 12 im Unterschied von den Jerusalemern 7, 25. Nach Lc 19, 37 bildete dieser Haufe ein *πλῆθος τῶν μαθητῶν*, welche Jesu Taten (in Galiläa) gesehen hatten.

[18] Nach ℵBD, der wichtigen Min 157, Sah Kop, Sh, Orig. tom. X, 26 in Jo, Eus. demonstr. IX, 18, 3 *ὁ προφήτης Ἰησοῦς κτλ.*, nicht *Ἰ. ὁ. πρ.*

eingeführt zu werden. Damit ist eine erste Scene in Jerusalem abgeschlossen. Man hört in v. 12—17 nichts mehr von dem großen Gefolge. Das Hosanna der Knaben im Tempel v. 15 ist nicht eine Fortsetzung, sondern ein nachklingendes Echo des Einzugsjubels. Von dem Aufenthalt Jesu im Tempel wird so geredet, als ob er dort nur von fremden Leuten umgeben gewesen wäre. Man dürfte daher auch ohne Rücksicht auf Mr 11, 11—18 vermuten, daß Mt hier wie anderwärts zeitlich Getrenntes durch καί angeschlossen hat, auch wo die Folge der Ortsangaben die Annahme einer unmittelbaren Zeitfolge nahelegt z. B. 8, 5. 14 oben S. 332f. — Der Anblick des mit dem Opferdienst und der Tempelsteuer zusammenhängenden geschäftlichen Treibens 19) in den Vorhöfen des Tempels veranlaßt Jesum zu einer gewaltsamen Störung des gesamten Betriebes, und keiner von den dadurch Betroffenen scheint Widerstand geleistet zu haben. In dem bis in das Heiligtum eingedrungenen Geschäftsbetrieb, welcher aus dem gesetzlichen Gottesdienst und der Opferwilligkeit der Frommen persönlichen Vorteil zu ziehen sucht, stellt sich ihm die unlautere Mischung irdischer Interessen und gesetzlicher Frömmigkeit dar, welche er sonst nur mit Worten gestraft hat (Mr 12, 40; Mt 23, 25 ἁρπαγὴ καὶ ἀκρασία). Auf die Entweihung des Heiligtums, welche in der diesmal vorliegenden äußeren Erscheinung solcher Gesinnung liegt, weist schon der im NT unerhörte und daher trotz Auslassung in alten Hss sicherlich echte Ausdruck τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ v. 12. Deutlicher spricht Jesus v. 13 es aus, indem er an Jes 56, 7 erinnert, wonach das Haus Gottes zu Jerusalem ein Haus des Gebetes sein soll, 20) und dieser in der Schrift bezeugten Bestimmung des Tempels sein Urteil gegenüberstellt, daß die Händler und Wechsler ihn zu einer Räuberhöhle machen. Der Ausdruck ist aus Jer 7, 11 genommen und ganz im Sinn jener Stelle verwendet. Den Tempelbesuchern, welche auf die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Tempels sich verlassen und dadurch gesichert zu sein glauben vor der göttlichen Strafe für ihr Stehlen, Morden, Ehebrechen und

---

19) κολλυβισταί (so auch Mr 11, 15; Jo 2, 15, daneben Jo 2, 14 κερματισταί) von κόλλυβος die Scheidemünze, und besonders das Aufgeld, welches man dem Bankier für das Umwechseln zu zahlen hat, in der Form קלבון oder קולבון bei den Juden üblich für das Agio beim Einwechseln der heiligen Münze, des Sekels (δίδραχμον Mt 17, 24) zum Zweck der Entrichtung der Tempelsteuer s. Krauß, Lehnw. II, 504. Die Geldwechsler stellten in Jerusalem ihre Tische etwa 20 Tage vor dem Passa auf s. oben S. 570.

20) Mt und Lc 19, 46 (nicht so Mr 11, 17) haben dem Anlaß entsprechend das im Zusammenhang von Jes 56, 1—8 sehr wesentliche πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν fortgelassen. Nur Sc setzt es hier zu. Das für Mt gut genug bezeugte ποιεῖτε sagt treffender, als das aus Mr-Lc herübergenommene ἐποιήσατε, daß das Geschäftstreiben selbst von Jesus so beurteilt wird. — Luther's „Mördergrube“ Jer 7, 11; Mt 21, 13 ist weniger genau als des Hier. *spelunca latronum.*

Falschschwören, sagt Jeremia: „und dann kommt ihr und tretet vor mein Angesicht in diesem Hause . . . und sprecht: ‚wir sind geborgen‘, um (fernerhin) diese Greuel zu verüben. Ist denn eine Räuberhöhle in euren Augen geworden dieses Haus, darüber mein Name genannt ist? Auch ich sehe das, spricht Jahve“. In einer Räuberhöhle wird nicht geraubt, sondern in ihre Höhle flüchten sich die Räuber mit ihrem Raube, um vor Entdeckung und Strafe sicher zu sein. Somit sagt Jesus sowenig wie Jeremia, daß die Angeredeten mit ihrem Treiben im Tempel Diebstahl und andern Frevel begehn, auch nicht, daß die Waren oder Geldmünzen, mit denen sie hantiren, gestohlen seien, sondern daß sie im Vertrauen auf die Unverletzlichkeit des Tempels, dessen Kultus sie in ihrer Weise fördern, vor den Strafgerichten Gottes für ihre Sünden sicher zu sein wähnen. Wie bei Jeremia hierauf die Weissagung folgt, daß Gott seinen Tempel zu Jerusalem, den das Volk zu einem Asyl von Verbrechern gemacht hat, zerstören werde wie einst das Heiligtum zu Siloh (Jer 7, 12—15), so wird durch dieses Wort Jesu vorbereitet, was er bald darauf 23, 38; 24, 2 deutlicher zu sagen hatte. Zunächst aber erweist sich Jesus auch im Tempel als den Wohltäter der Leidenden v. 14 und läßt es sich gefallen, daß an diesem heiligsten und zugleich öffentlichsten Ort Jerusalems, worauf das immer wiederkehrende *ἐν τῷ ἱερῷ* (v. 12. 14. 15) hindeutet, die Knaben (*παῖδες*, nicht *παιδία* wie 11, 16; 18, 2; 19, 13) das „Hosanna dem Davidssohn“ wieder anstimmen. Daß dieser neue Ausbruch der Begeisterung eine Folge der Heilung von Blinden und Lahmen war, ist nur dadurch angedeutet, daß der Anblick sowohl der Wundertaten als der jubelnden Knabenschar „die Hohenpriester und Schriftgelehrten“, also Mitglieder des Synedriums, veranlaßte, ihn zu fragen, ob er auch höre, was die Knaben sagen. Die Voraussetzung der Frage, daß Jesus als verständiger Mann dies doch nicht gutheißen könne, zerstört Jesus durch die ruhige Bejahung der Frage und durch die kritische Gegenfrage, ob sie denn nie in ihrem Leben Ps 8, 3 gelesen haben.[21] Wenn die Meinung des Psalmisten wahrscheinlich dahin geht, daß Gott aus dem kindischen Gerede von Knaben und dem Lallen von Säuglingen machtvolle Mannesrede und starke Mannestat erwachsen lasse, welche seine Feinde zum Schweigen bringen, so ist gerade dies der hiesigen Anwendung des Spruchs angemessen. Das Hosannarufen der Knaben hat an sich keine nennenswerte Wirkung, aber es hat große Bedeutung. In diesen Knaben sieht Jesus ein neues Israel, das die verkehrten Wege der Väter verläßt und ihn als seinen Messias begrüßt 23, 39. Stärker konnte er sich nicht als Messias bezeugen, jetzt mit Worten vor Vertretern der Obrigkeit, wie beim Einzug durch symbolisches Handeln vor dem aus allen Landesteilen zusammengekommenen Volk, und nicht nur durch Gewährenlassen seiner Verehrer, sondern auch durch Taten, die ihn als den Herrn im Hause Gottes und als den mit Macht über die Gemüter und die Leiber seines Volks ausgerüsteten Mann Gottes darstellten.

---

[21] Das Citat nach LXX, mit *αἶνον* für עֹז, eigentl. Macht. Stand im aram. Mt wie im Targ. עֻשְׁנָא, so ergab sich zugleich ein spielender Anklang an הוֹשַׁעְנָא. — Was Delitzsch, Psalmk. (1859) I, 62 gegen Hofmann's Erklärung von Ps 8, 3 vorgetragen, hindert mich nicht, das Wesentliche derselben in veränderter Fassung zu erneuern.

3. Die Verfluchung des Feigenbaums 21, 17—22. Mit sichtlicher Gleichgiltigkeit gegen die äußeren Umstände22) zeigt sich Mt auch hier ganz auf die innere Bedeutung des Vorgangs gerichtet. Auf einer Rückwanderung von Bethanien zur Stadt am frühen Morgen geht Jesus auf einen am Wege stehenden Feigenbaum zu, um seinen Hunger zu stillen, also in der Erwartung, die eine oder andere genießbare Frucht an demselben zu finden. Da er sich getäuscht sieht, spricht er, wie nach Mr 11, 21 Petrus sich ausdrückt, einen Fluch aus, welcher den Baum für immer zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Wie unverträglich mit dem klaren Wortlaut des Mt (v. 18 *ἐπείνασεν*) und mit Mr 11, 13 die Annahme wäre, daß Jesus das vergebliche Suchen nach Früchten aus pädagogischen Gründen simulirt habe, so selbstverständlich ist doch andrerseits, daß das Fluchwort nicht die Äußerung eines unbedachten Zornes über den unschuldigen Baum ist. Das wäre kein *καλῶς ποιεῖν* 12, 12. Nur weil das, was er an diesem Baum erlebt, sich ihm sofort als Sinnbild dessen darstellt, was er in diesen Tagen an Jerusalem zu erleben erwartet, spricht Jesus das Wort aus, welches sich an Jerusalem erfüllen sollte, wie es an dem unfruchtbaren Feigenbaum alsbald durch dessen Verdorren sich erfüllte. Die Enttäuschung, welche dieser Jesu bereitete, wäre kein geeignetes Sinnbild für den Mißerfolg bei der Mehrheit des galiläischen und überhaupt des jüdischen Volks, welchen Jesus seit Monaten hatte kommen sehen und längst beklagt hatte 11, 16—24; 12, 39—45; 13, 11—15. Der Feigenbaum ist das Bild nicht Israels, sondern Jerusalems,23) und der Fluch Jesu über ihn eine Ankündigung des

---

22) Die zuletzt v. 6f. genannten Jünger werden auch v. 17—19 nicht erwähnt. Ob Jesus nur diesmal oder während des Festbesuchs regelmäßig in Bethanien die Nacht zubrachte (*ηὐλίσθη* v. 17, im Freien übernachten, hier nicht im Gegensatz zum Haus, sondern zur Stadt), erfährt der Leser nicht cf dagegen Mr 11, 11. 19; Lc 19, 47; 21, 37f. Es würde überhaupt nicht erwähnt sein, wenn nicht der zu berichtende Vorgang einen Aufenthalt im Freien voraussetzte. Es steht nichts im Wege, die Skizze des Mt nach Mr weiter auszuführen. Auch das *παραχρῆμα* v. 19f., ein Lieblingswort des Lc, sonst im NT nur hier. schließt nicht aus, daß zwischen dem Wort Jesu und der Beobachtung seiner Wirkung seitens der Jünger Tag und Nacht lag Mr 11, 19ff.

23) Cf Lc 13, 6—9 und dazu Einl S 63 A 2.

schon durch v. 13 angedeuteten Gerichts der Zerstörung der Stadt und des Tempels. Da die Früchte fehlen, sollen auch Stamm und Laub verwelken. Jesus hat auch den Jüngern das Symbol nicht gedeutet. Da sie sich nur über die unmittelbare Wirkung des Wortes Jesu verwundern, wiederholt er die Versicherung von 17, 20, daß auch sie unter der Bedingung zweifelfreien Glaubens unbegrenzte Macht besitzen und üben werden, und fügt hinzu, daß unter der gleichen Bedingung ihr Gebet ihnen ein Mittel sein werde, alles zu erlangen cf 18, 19.

4. Jesus im Wortstreit mit den Hohepriestern und Presbytern 21, 23—22, 14. Obwohl Mt durch 21, 14. 23; 26, 55 den Leser wissen läßt, daß Jesus jetzt im Tempel zu Jerusalem wie vordem eine längere Zeit in den Synagogen Galiläas als Wunderarzt und Lehrer tätig war, gibt er doch von beiden keine Darstellung in Beispielen, sondern läßt nur Berichte von Disputationen folgen, und zwar zunächst von einer solchen mit Vertretern der jüdischen Obrigkeit. Noch bestimmter als v. 15 sagt er v. 23 durch die Beifügung von *τοῦ λαοῦ* zu *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι*, daß es das große Synedrium in amtlicher Vertretung war, mit dem Jesus es zu tun hatte.[24] Dem entspricht auch die umständlich formulirte Frage, mit der sie an ihn herantreten: welcher Art die Vollmacht sei, in welcher er öffentlich im Tempel auftrete, d. h. auf was alles seine vermeintliche Ermächtigung sich erstrecke, und wer sie ihm gegeben habe. Da sie ihn mit Lehren beschäftigt finden, wird sich hierauf zunächst die Frage nach seiner Legitimation beziehen; aber der erste Teil der Frage zeigt, was ja auch nach dem, was 21, 1—16 berichtet war, selbstverständlich ist, daß sie sein gesamtes öffentliches Auftreten, insbesondere was er im Tempel getan, dabei im Sinn hatten. Der Verzicht der Synedristen auf Anwendung der ihnen zu Gebote stehenden Gewaltmittel und die anscheinende Gelassenheit, mit welcher sie die mit überlegener Sicherheit von Jesu ihnen erteilten Antworten und Rügen hinnehmen und seine anzüglichen Fragen beantworten v. 31. 41, erklärt Mt genügend v. 26. 46. Die Furcht vor einem ihr Regiment bedrohenden Aufstand in der mit Festpilgern überfüllten Stadt (26, 5) war seit dem Einzug Jesu begreiflich. Daß sie die

---

[24] Cf 2, 4; 26, 3. Dasselbe wird 16, 21 durch vollständige Anführung der drei Gruppen, aus denen das Synedrium zusammengesetzt war, 26, 59 wieder durch andere Ausdrücke erreicht. Statt *πρεσβύτεροι* 21, 23 werden, obwohl dieselben Personen gemeint sind, 21, 45 neben den Hohenpriestern die Pharisäer genannt ganz nach Art des Jo. Gemeint sind die zum Synedrium gehörigen vornehmsten Pharisäer, welche großenteils mit den *γραμμ.* im Synedrium identisch waren und Sitz und Stimme im Synedrium hatten cf Jo 3, 1; 7, 50. Es ist aber zu beachten, daß 2, 4 die Schriftgelehrten, hier und 26, 3 die Presbyter neben den Hohenpriestern genannt sind. Dort handelte es sich um eine theoretische Frage, welche das Synedrium als „Akademie“ beantworten soll, hier um den regierenden Senat.

Gegenfrage Jesu nach der Herkunft und Legitimität der Taufe und gesamten Wirksamkeit des Täufers (v. 25 cf AG 5, 38f,) nicht zu beantworten wagen, hat Mt v. 26. 27^a durch die naheliegenden Erwägungen, die er ihnen nachsagt, so gut begründet, daß dem Ausleger nichts zu sagen bleibt. Während Mr und Lc in diesem Stück genau mit oder nach Mt erzählen, läßt dieser allein v. 28—32 eine Parabel samt der nötigen Deutung oder Anwendung folgen. Durch diese Anwendung auf die angeredeten Synedristen sowie durch den Zusammenhang mit v. 24—27 ist gesichert, daß die an sich mannigfaltiger Anwendung (auf Heiden und Juden, fromme Schwätzer und Gottlose, die sich bekehren) fähige Parabel von vornherein auf die angeredeten Würdenträger in ihrem Unterschied von den Zöllnern und Huren gemünzt ist. Beide sind als geborene Söhne Gottes und des Reichs (8, 12; 15, 26) von Gott zur Arbeit in seinem Dienst berufen.25) Die gesamte Erziehung des Juden unter „Gesetz und Propheten“ ist eine solche Berufung. Die

---

25) Gegen die stärkste Bezeugung durch griech. (schon Iren. IV, 36, 8 Orig.), lat. und syr. Zeugen (Sc Ss $S^1 S^3$) haben B, Ferrargr., Kop, Sh und merkwürdiger Weise schon Tatian und daher wohl Arm (Forsch I, 184f.) v. 28—30 den Ja sagenden Sohn vorangestellt. Folgerichtig haben dieselben Zeugen v. 31 als Antwort der Hohenpriester entweder *ὁ ὕστερος* (B) oder *ὁ δεύτερος* (Tatian) oder *ὁ ἔσχατος* (Kop Sh) anstatt *ὁ πρῶτος*. Diese LA und zwar in der Form *ὁ ἔσχατος* ist aber auch in solche Urkunden eingedrungen, welche v. 28—30 die gewöhnliche Ordnung bieten, nämlich in D, Ss (nicht Sc), die ältesten Lat (a b e etc., Juv. III, 703; Hil. z. St.; manche Hss, die Hier. berücksichtigt, aber nicht billigt). Alle Entschuldigungen dieses offenbar durch Vermischung entstandenen Textes sind vergebliche Mühe (s. auch Forsch I, 185f.; II, 55. 204). Er verurteilt sich selbst auch dadurch, daß die bedeutendsten Zeugen für denselben (D, e, Ss) v. 32 das *οὐδέ* oder *οὐ* vor *μετεμελήθητε* getilgt haben. Darnach hätte Jesus anerkannt, daß die Angeredeten hinterdrein Buße getan und dem Joh. geglaubt haben cf dagegen v. 26. 32^a. Mt kann aber auch v. 31 die Hohenpriester nicht die reine Torheit sagen lassen, daß der Sohn, welcher Ja gesagt, aber nicht Wort gehalten hat, den Willen seines Vaters erfüllt habe; selbst ein nachfolgender Widerspruch Jesu hiegegen würde das nicht entschuldigen. Auch zur Anzweifelung der Worte *λέγουσιν — Ἰησοῦς* v. 31 gibt der Umstand, daß Orig. z. St. sie nicht berücksichtigt, kein Recht. Fragt es sich also nur, ob mit der Masse der Unc und Min, den *veri codices* bei Hier., auch Sc und Theoph. lat., v. 28—30 der Nein Sagende voranzustellen und v. 31 *ὁ πρῶτος* zu lesen, oder mit B, Tatian etc. v. 28—30 die Ordnung umzukehren, dann aber auch v. 31 *ὁ δεύτερος* oder ein Synonymon davon zu lesen sei, so spricht für ersteren und gegen letzteren Text 1) das starke Schwanken der Zeugen des letzteren zwischen *ὕστερος, δεύτερος, ἔσχατος*, welches sich nur daraus natürlich erklärt, daß mehrere unabhängig voneinander das vorgefundene *πρῶτος* durch sein Gegenteil ersetzten. 2) Die im Altertum verbreitete Vergleichung dieser beiden Brüder mit denen in Lc 15, 11—32 und die Deutung des Ja-Sagenden auf Israel legte es nahe, den Ja sagenden Sohn als den älteren vorzustellen und ihm darum den Platz des *πρῶτος* v. 28 anzuweisen. 3) Gleiche Folge konnte die Voranstellung der nichtglaubenden Synedristen vor die glaubenden Zöllner v. 32 haben. Cf auch A 26.

äußere Lebenshaltung derer, welche die hohen Ämter innehaben, ist ein beständiges Ja-Sagen, die Lebenshaltung der Zöllner und Huren ein trotziges Nein-Sagen zu den Forderungen, welche Gott an jeden Israeliten stellt.[26] Jene aber lassen sich an dem ehrerbietigen Ja-Sagen genügen, und lassen es an dem entsprechenden Tun fehlen (cf 23, 3 ff.; 7, 21 ff.), wohingegen die mit Wort und Tat aus der Bahn des gesetzlichen Lebens Gewichenen sich ihr Leben des Ungehorsams leid sein lassen und sich so gründlich bekehren, daß sie Täter des göttlichen Willens werden. Anstoß dazu hat ihnen Johannes gegeben, dem sie Glauben schenkten v. 32 cf Lc 3, 12; 7, 29. Dieser war auf rechtem Wege,[27] d. h. im Auftrag Gottes und ohne jede Anwendung unerlaubter Mittel zum ganzen Volk, also auch zu den angeredeten Regenten gekommen. Diese hätten dem Volk mit gutem Beispiel vorangehen sollen als die Ersten, die sich der Predigt der *μετάνοια* in bußfertigem Glauben unterwerfen. Dagegen haben sie den Zöllnern und Huren hierin den Vortritt gelassen und haben nicht einmal[28] nachträglich, da sie die große und heilsame Wirkung des Täufers auf das Volk und dessen verkommenste Glieder sahen, sich eines besseren besonnen, was dann zur Folge gehabt hätte, daß sie dem Täufer doch noch geglaubt hätten. Darum behalten die bußfertigen Sünder den Vortritt vor den unbußfertigen hohen Herren auch bei dem Eintritt in das Gottesreich v. 31, womit natürlich nicht gesagt ist, daß diese doch noch, nur später als die Zöllner, in das Reich gelangen werden. Bedingung bleibt das *μεταμελεῖσθαι* (v. 29. 32), die *μετάνοια* welche Joh. gepredigt hatte, und das *πιστεύειν αὐτῷ*, wozu die Angeredeten bisher nicht die geringste Neigung zeigen v. 26. 32. — Während die Parabel v. 28—30 das persönliche Verhalten der Angeredeten zu den für alle Israeliten giltigen Anforderungen, insbesondere zu der durch Joh. gepredigten Forderung der Buße darstellte, bezieht sich die bei Mt unmittelbar sich anschließende, auch Mr 12, 1—11; Lc 20, 9—18 in gleichen geschichtlichen Zusammenhang gestellte Parabel v. 33—43 (44) auf dieselben Personen in ihrer Eigenschaft als Verwalter des israelitischen Gemeinwesens und Nutznießer der mit solcher Stellung verbundenen Vorteile. In deutlichem Anschluß an das Lied vom Weinberg Jes 5, 1 f. beginnt die Erzählung, um doch sofort ihren eigenen Weg zu gehen. Der Besitzer verpachtete (*ἐξέδετο* v. 33) seinen Weinberg an Leute, deren Geschäft der Weinbau ist, und begibt sich selbst auf Reisen. Der Pachtzins besteht in einem Teil des Ertrags, welchen die Winzer zur Zeit der Weinlese an den Besitzer abzuliefern haben,[29] der diese Naturalleistung durch seine Knechte abholen läßt. Die Erzählung verläuft so klar, daß Jesus es den Hörern überlassen kann, den Schluß derselben statt seiner auszusprechen v. 41. Auch die Deutung ist im wesentlichen gesichert durch die Anwendung auf die anwesenden Mitglieder des Synedriums v. 43. Zur Zeit sind sie die Regenten des jüdischen Gemeinwesens, soweit dieses überhaupt noch eine gewisse Selbständigkeit besitzt; sie sind *οἱ ἄρχοντες τοῦ λαοῦ* (AG 4, 8; 13, 27; 23, 5; Lc 23, 13. 35; 24, 20; Jo 3, 1; 7, 26. 48; 12, 42), regierender Senat und oberster Gerichtshof. Aber nicht von den jetzt in dieser Stellung befindlichen Personen für sich, sondern ebensowohl von ihren Vorgängern im Amt erzählt die Parabel. Was in dieser als das Ereignis eines einzigen Herbstes dargestellt wird, verteilt sich in der Geschichte auf Jahrhunderte: die wiederholte Sendung von Knechten und zuletzt des Sohnes. Wie im AT die Inhaber des Regierungsamtes, oft unter dem Bilde von Hirten (Jer 23, 1 ff.; Ez 34, 2 ff.), scharf unterschieden werden von den eines solchen ständigen und erblichen Amts ermangelnden Propheten (Jer 23, 9), welche, sofern sie echter Art sind, sehr gewöhnlich Knechte Jahves heißen,[30] so stehen in der Parabel neben den Pächtern, die es beständig mit dem Weinberg zu tun haben, die Knechte des Besitzers, welche aus besonderem Anlaß zum Weinberg geschickt werden. Es sind die Propheten des AT's. Die Geschichte eines Elia oder Jeremia, auch außerbiblische Überlieferungen über andere Propheten wie Jesaja[31] sagten genug von dem, was die Propheten in Vertretung der berechtigten Anforderungen ihres Herrn gerade von den Machthabern in Israel zu erdulden gehabt haben, um damit die Schilderung der Aufnahme der Knechte seitens der Pächter (v. 35. 36) zu belegen. Die Berufsaufgabe der Propheten teilt auch der Sohn, der zuletzt zu dem gleichen Zweck wie die Knechte gesandt wird (cf Mt 21, 11. 46, auch oben S. 478 f. 502 f.). Aber das Verhältnis von Person und Beruf ist hier und dort ein grundverschiedenes, weil das Verhältnis des letzten Abgesandten zu seinem Auftraggeber ein anderes ist, als das der früheren Abgesandten. Jene sind Knechte, dieser ist der Sohn Gottes. Jene sind Knechte Gottes durch ihre Sendung als Propheten; dieser wird gesandt, weil er der Sohn ist. Eben darum wäre zu erwarten, daß die, welche die früheren Gesandten Gottes verächtlich und grausam behandelt haben, ihn ehrerbietig aufnehmen werden v. 37. Aber eben darum trifft ihn in doppeltem Maße der Haß der Machthaber. Wie sie schon den Propheten gegenüber sich gebärdet haben, als ob sie dem Herrn, der ihnen ihr Amt gegeben, nicht verantwortlich, sondern selbsteigene Herren der Volksgemeinde wären, so beseelt sie jetzt der Gedanke, daß die Tötung des Sohnes, welcher als solcher der geborene Erbe des ihnen zur Verwaltung übergebenen Gutes ist, sie vollends und für immer zu unbeschränkten Herren desselben machen werde. Jesus weissagt hier seinen künftigen Mördern seine Tötung durch sie und zwar mit der näheren Angabe, daß sie ihn aus der Volksgemeinde und dem Wohnsitz derselben hinausstoßen und dann erst töten werden v. 39, was der Weissagung in 20, 18 f. entspricht und nach 27, 32 f. cf Hb 13, 12 seine buchstäbliche Erfüllung gefunden hat. Er enthüllt auch die Beweggründe, welche die maßgebenden Männer des Synedriums zu seiner Verurteilung bestimmten cf besonders Jo 11, 48. Die Antwort, durch welche die Hörer, von Jesus dazu aufgefordert, aber noch ohne zu ahnen, daß sie damit sich selbst das Urteil sprechen, die Parabel zu Ende führen v. 41, ist an sich ebenso richtig wie die v. 31. Dennoch zeigt sich Jesus nicht von ihr befriedigt, weil in der zukünftigen Wirklichkeit, welche v. 39—41 weissagend dargestellt ist, der Hergang ein anderer sein wird als in dem Fall, welcher als Gleichnis erzählt war. In der Tat würde ein Weinbergsbesitzer, der mit seinen Pächtern so üble Erfahrungen gemacht hat, nichts anderes tun, als was die Synedristen sagen: er würde die Übeltäter nach Verdienst bestrafen[32]) oder ihre Bestrafung durch den Richter herbeiführen und würde den Weinberg an andere Winzer verpachten, von welchen besseres zu erwarten ist. In der

---

[26] Zu dem unehrerbietigen *οὐ θέλω* v. 29 bildet das *ἐγὼ κύριε* v. 30 nicht nur durch die Anwendung der ehrerbietigen Anrede, die dem Vater gegenüber keineswegs unerhört, aber doch nicht die gewöhnliche war (oben S. 317 A 39), einen Gegensatz, sondern auch durch *ἐγώ* sc. *ὑπάγω* denn der so Redende sagt dies von sich im Gegensatz zu dem ungehorsamen Sohn cf Lc 18, 11.

[27] *ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης* ist ein ungriechischer Ausdruck wie *θυσία δικαιοσύνης* Ps 51, 21 (ein rechtes Opfer), *ὁδὸς ἀληθείας* Gen 24, 48 (der richtige Weg), *ὁδοῖς ἀληθείας ἐπορευόμην καὶ δικαιοσύνῃ* (v. l. *ἐν δικαιοσύναις* Tobith 1, 3. Es kann zugrunde liegen בארחתא דצדקתא Targ. Prov. 8, 20, LXX *ἐν ὁδοῖς δικαιοσύνης*, aber auch באורח קשוט Onkelos Gen 24, 48, hebr. בְּדֶרֶךְ אֱמֶת, da LXX zwar nicht hier, aber sonst manchmal אמת durch *δικαιοσύνη* wiedergibt, so gleich dicht daneben Gen 24, 49; Jos 24, 14; Dan 8, 12 (auch Theod.). Jedenfalls ist nicht gemeint der Weg, den Joh zeigte, sondern der, den er selbst ging und auf welchem er zu Israel kam.

[28] Mit B *Φ*, Lat (sofern sie das Wort nicht ausstießen), ScS^1 Kop, einigen Min ist *οὐδέ* zu lesen, welches wegen seiner Stellung vor *μετεμ.* statt vor *ὕστερον*, wozu es logisch gehört, leicht in *οὐ* verändert wurde.

---

[29] Daher heißen die Früchte, die der Besitzer einfordern läßt, seine Früchte v. 34 cf 3, 12; denn das letzte *αὐτοῦ* (om. SsSc) kann nicht auf das weit zurückliegende *ἀμπελῶνα* (so meint es S^1: „daß sie ihm sendeten von den Früchten seines Weinbergs"), sondern nur ebenso wie das erste *αὐτοῦ* auf das Subjekt des Satzes bezogen werden.

[30] Cf besonders Jer 7, 25; 25, 4; 29, 19; 35, 15; 44, 4 Stellen, an welche Jesus sich erinnert haben mag.

[31] Cf die Übersicht Prot. RE $VIII^3$, 714 und Hb 11, 37.

---

[32]) Die Paronomasie *κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς*, welche Mr 12, 9; Lc 20, 16 fehlt, ist eine sehr gebräuchliche klassische Redensart, cf außer den von Winer § 68, 1 angeführten Stellen: Aristipp bei Clem paed. II, 69; Tab. Cebetis 32, 5; Menander, Epitrepontes v. 207; Plut. vita Cic. 26, 3; Jos. ant. XII, 5, 4 a. E.; Artemid. oneirocr. 1, 16; Lucian, Philops. 20. Es ist aber nicht abzusehen, warum sie nicht dem aram. Original mehr oder weniger genau entsprechen sollte. Cf die Übersetzung von Sh.

Anwendung auf die jüdischen ἄρχοντες würde damit gesagt sein, daß die derzeitigen Inhaber der obrigkeitlichen Ämter, ein Kajaphas und seine Genossen, zur Strafe für die Tötung Jesu Amt und Leben einbüßen und durch bessere Hohepriester und Älteste werden ersetzt werden. Es bliebe alles wesentlich beim Alten. Nicht zur Bestätigung eines von den Angeredeten bereits ausgesprochenen Gedankens, sondern, wie schon die Einführungsformel v. 42 cf 12, 3. 5; 19, 4; 21, 16; 22, 31 beweist, um ihre eben ausgesprochene Meinung zu berichtigen, hält Jesus ihnen einen Spruch desselben 118. Psalmes vor, welchem das Hosanna entnommen war.[33] Mag dieser zur Grundsteinlegung oder zur Einweihung des serubabelischen Tempels oder bei irgend einer ähnlichen Gelegenheit gedichtet worden sein: die daraus angeführten Worte sprechen in anschaulich dichterischer Form die Freude der Gemeinde über den wider Erwarten und im Widerspruch mit maßgebenden Persönlichkeiten durch Gottes wunderbare Hilfe gelungenen Neubau des Tempels aus. Im Zusammenhang der Rede Jesu ist damit den Synedristen gesagt: Mit der Bestrafung und Beseitigung der jeweiligen jüdischen Machthaber und deren Ersetzung durch andere ihresgleichen ist es nicht getan. Es gilt nicht eine Ausbesserung des Bestehenden oder eine Restauration des Gewesenen, sondern einen Neubau. Dabei aber wird es so zugehen, wie es im Psalm geschrieben steht. Ein Stein, welchen die Leiter des Baues als zum Bau ungeeignet verworfen haben, gerade dieser wird zum Eckstein, zu dem das Fundament abschließenden und dessen Festigkeit bedingenden Hauptstein eines neuen Hauses Gottes werden; und so wird dies geschehen, daß die Frommen hierin mit Freude eine staunenswerte Tat Gottes erblicken. Auch ohne die Deutung, welche dieses Wort AG 4, 11; 1 Pt 2, 4—10 (Rm 9, 33; Eph 2, 20f.) gefunden hat, wäre der Sinn klar. Unter dem neuen Bilde, welches der Psalm darbot, hat Jesus erstens dasselbe gesagt, was die Parabel gesagt hatte, und zweitens die weissagende Darstellung der bevorstehenden Geschichtsentwicklung weitergeführt. Was die Pächter am Sohn des Besitzers, das tun die Aufseher und Arbeiter am Tempelbau mit dem von dem göttlichen Bauherrn zur wichtigsten Verwendung ausersehenen Stein. Ist dies beides eine Darstellung der Tötung Jesu durch die jüdische Obrigkeit, so kann auch die staunenswerte Tat, wodurch Gott das Gegenteil von dem, was die Werkmeister urteilen und tun, ins Werk setzt, nichts anderes sein als die Auferweckung des von der jüdischen Obrigkeit verurteilten und getöteten Jesus cf Jo 2, 19ff.; Mt 26, 61; 27, 40. Diese aber lehrt Jesus als den grundlegenden

---

[33] Hiemit schließt die Rede. Der Satz aus Lc 20, 18 = Mt 21, 44 ist früh in den Text des Mt eingedrungen (א B etc., Sc S¹ Kop). Unbegreiflich wäre seine nachträgliche Tilgung. Er fehlt in D, Ss Sh (die Lektion p. 154 schließt mit v. 43), ältesten Lat (a b e), Iren. IV, 36, 1; Orig. z. St.; Eus. theoph. syr. IV, 13ff., besonders IV, 15 in.

Anfang des Baues eines neuen Gotteshauses betrachten. Dem alten Gotteshaus hatte er schon 21, 13 wie ein zweiter Jeremia andeutend den Untergang geweissagt, und von dem zukünftigen Bau des Hauses seiner Gemeinde hatte er 16, 18 zu seinen Jüngern geredet. Alle diese Worte schließen sich zu einer einheitlichen Anschauung zusammen. Jesus aber läßt es diesmal nicht bei parabolischer und symbolischer Darstellung bewenden, sondern sagt den Gliedern des Synedriums v. 43 auch in eigentlicher Rede, welche Folge ihre Tat für ihr Volk haben wird. Weil sie die Pächter sind, die den Erben töten, und die Bauführer, welche im Widerspruch mit dem Bauherrn den von diesem zum Eckstein bestimmten Stein verwerfen, darum (*διὰ τοῦτο*) sagt er ihnen: „Die Gottesherrschaft wird von euch weggenommen und einem Volk gegeben werden, welches ihre Früchte trägt“.[34]) Mit *τοὺς καϱπούς* knüpft Jesus wieder an seine Parabel an, jedoch in frei weiterbildender Weise; denn in der Parabel war noch nicht, wie hier indirekt durch den Gegensatz und schon Jes 5, 2—6 in positiver Form von einem Weinberg die Rede, welcher schlechte oder gar keine Früchte bringt. Aber der Übergang aus der Vorstellung der Parabel in diese sich daran anschließende und sehr gebräuchliche bildliche Vorstellung (cf Mt 3, 10; 7, 19; 21, 19) war natürlich genug. Daß der Weinberg im Gleichnis die jüdische Volksgemeinde darstelle cf Jes 5, 7, wird durch v. 44 bestätigt, indem diejenigen, auf welche die Gottesherrschaft übertragen werden soll, ein *ἔϑνος* genannt werden. Von einem *ἔϑνος* auf das andere geht sie über. Wenn Jesus trotzdem nicht sagt: von dem Volk oder Hause Israel, sondern von euch wird die *βασιλεία* weggenommen werden, so zeigt sich nun wieder, daß der Vorstellungskreis der Parabel nicht nur überschritten, sondern im Hauptpunkt aufgegeben ist. Dort wie auch in dem Psalmcitat war die Rede von den mit der Verwaltung der Volksgemeinde betrauten Personen in deutlichem Unterschied vom Volk, das nur als Objekt ihrer amtlichen Tätigkeit in Betracht kam, und gemeint waren die anwesenden Hohenpriester und Presbyter. Hier dagegen ist die Unterscheidung zwischen Regierenden und Regierten fallen gelassen, und die Anwesenden sind nicht in ihrer Eigenschaft als *ἄϱχοντες τοῦ λαοῦ*, sondern als Vertreter des jüdischen Volks[35]) angeredet. Dies ergibt sich unzweideutig daraus, daß nicht, wie man nach v. 41 erwarten könnte, gesagt wird, die Regierung des jüdischen Volks werde von den bisherigen Regenten auf andere Regenten übertragen werden, sondern die Gottesherrschaft werde von einem Volk auf ein anderes Volk übergehen. Damit ist also gesagt, daß die Gottesherrschaft bisher bei dem jüdischen Volk gewesen sei und noch sei.[36] Diese Betrachtung war für Jesus ebenso selbstverständlich wie für jeden Juden: denn Gott war von jeher der König Israels und war es bei allem Wechsel der staatlichen Verfassung und Regierungsform geblieben (oben S. 125 f.). Darum konnte Jesus die ungläubigen Juden Söhne des Reiches nennen 8, 12. Auch die neue Phase in der Geschichte der Verwirklichung dieser Idee, welche mit der Predigt des Täufers begonnen hatte und in dem gesamten Wirken Jesu immer deutlicher hervorgetreten war, war ein Stück der Geschichte Israels. Die um den Davidssohn sich scharende Gemeinde des Himmelreichs bestand aus lauter Israeliten, und nur erst spärliche Brosamen fielen vom Tisch des Hauses Israel den Heiden zu (15, 27). Aber zur Strafe für die Tötung des Sohnes Gottes und des Erben der Gottesherrschaft durch das jüdische Volk unter Führung seiner Obrigkeit (der Pächter und der Bauleute) wird die Gottesherrschaft, welche an das auserwählte Volk gekettet schien, diesem genommen und einem andern Volk gegeben werden. Das *ἔϑνος*, welches nach Tod und Auferstehung Jesu der Träger der Gottesherrschaft sein soll, ist selbstverständlich nicht eine einzelne andere Nation, wie etwa die griechische, aber auch nicht die Gesamtheit der Völker außer Israel, *τὰ ἔϑνη* in religionsgeschichtlichem Sinn; denn die gegenwärtige Jüngerschaft Jesu, die aus lauter Juden besteht, und alle die, welche bis zur Wiederkunft Jesu durch die Predigt der Apostel in den Städten Israels für das Himmelreich werden gewonnen werden (10, 23), können ja nicht von dem Gottesreich ausgeschlossen sein. Ihnen gehört es vielmehr in erster Linie (5, 3—10). Sie bilden den Kern der Reichsgemeinde, sind Söhne des Himmelreichs und heißen selbst das Himmelreich (13, 38. 41). Wenn aber diese Gemeinde nach seinem Hingang von Jesus als eine selbständige Gemeinde, als das neue Gotteshaus wird gebaut werden (16, 18), zu dessen Eckstein Gott

---

[34]) Mt wie Mr-Lc geben Ps 118, 22f. wörtlich nach LXX, welche aber auch eine sehr treue Übersetzung des Hebr. bot. Die einzige freiere Wendung *καὶ ἔστιν* für הִיא ohne *αὕτη* davor war kaum zu vermeiden, da das genauere *αὕτη ϑαυμαστή* gleich hinter dem vorigen *αὕτη* unerträglich gewesen wäre, cf Hier. sec. Hebr. *istud, et hoc est mirabile.* Der Acc. *τὸν λίϑον* erklärt sich durch Attraktion des folgenden *ὅν* cf 1 Kr 10, 16, *αὕτη* und *ϑαυμαστή* für *τοῦτο* und *ϑαυμαστόν* ist sklavische Nachbildung des neutrisch gemeinten Femin. זאת, selbst in LXX selten cf Ps 119, 50.

[35]) Dazu eigneten sie sich auch abgesehen davon, daß nach v. 46 viele

---

andere Personen anwesend waren. Nach Lc 20, 9 wäre schon die Parabelrede an das Volk gerichtet. Auch Mt 26, 64 bedeutet „ihr“ das ganze Volk cf Übergänge wie die von 12, 38 zu 39; 15, 1—7 zu 8—9.

[36] Es ist nicht zu übersehen, daß Mt hier die *βασιλεία* nicht durch *τῶν οὐρανῶν*, sondern durch *τοῦ ϑεοῦ* näherbestimmt. Der letztere Begriff kann als der alles Herrschen Gottes umfassende sowohl von der atl Theokratie, als der neuen, durch Johannes angekündigten, durch Jesus begründeten Gottesherrschaft (z. B. 6, 33; 12, 28; 21, 31) gebraucht werden; dahingegen bezeichnet *βασ. τ. οὐρ.* nur diese, wäre also hier kaum anwendbar gewesen. Die Rede vom „Reich Gottes im alten und neuen Bund“ hat gute Wurzel in der Lehre Jesu.

den vom Tode erweckten Jesus machen wird (21, 42), wird diese Gemeinde außer den Gläubigen aus Israel auch Heiden aus allen Ländern und Nationen umfassen (2, 1—12; 3, 9; 5, 13—16; 8, 11; 12, 18. 21. 41; 13, 38). Wieviele Juden zu ihr gehören mögen, ist sie doch ein von dem jüdischen Volk wie von allen anderen Völkern unabhängiges Gemeinwesen. Als ein *ἔθνος* bezeichnet Jesus diese seine Gemeinde nur darum, weil er sie als die zukünftige Trägerin der Gottesherrschaft der bisherigen Inhaberin derselben, der alten Gemeinde, die eine Nation war, gegenüberstellen will. Dieser uneigentliche Gebrauch von *ἔθνος* oder *λαός* zur Benennung der über alle nationalen Grenzen erhabenen Gemeinde Jesu ist bekanntlich ebenso in den Sprachgebrauch dieser Gemeinde übergegangen, wie die bildlichen Benennungen als Haus (Mt 16, 18), als Herde (Lc 12, 32; Jo 21, 15 ff.), als Weinberg (Mt 20, 1), als neuer Tempel mit dem Eckstein Christus (Mt 21, 42 f.), welche durch Jesus von Israel auf seine Gemeinde übertragen worden sind. In der gleichen Verbindung mit dem Bilde von dem an den lebendigen Stein Christus sich anschließenden Bau eines geistigen Gotteshauses wie hier finden wir den Gedanken des neuen Gottesvolkes 1 Pt 2, 4—10 wieder. Den Schluß der von v. 23 an ununterbrochen fortlaufenden Unterredung bildet die Bemerkung v. 45 f. Da die Synedristen begriffen, daß Jesus mit den Parabeln von den beiden Söhnen und den Pächtern des Weinbergs, wozu auch der Psalmspruch, ein gleichfalls parabolisches Wort, hinzukam, auf sie abziele, sannen sie darauf, wie sie sich seiner Person bemächtigen könnten, standen aber von einem tatsächlichen Versuch in Rücksicht auf die Jesu günstige Volksstimmung ab.[37]

Wie schon durch den Scenenschluß 21, 45 f., so wird auch durch *πάλιν* 22, 1 gesagt, daß die nun folgende Parabel nicht in unmittelbarer Fortsetzung der Unterredung 21, 23—43 gesprochen wurde.[38] Andrerseits wird durch *ἀποκριθείς* ausgedrückt, daß der Verlauf der vorigen Verhandlung Jesum zum Vortrag der neuen Parabel veranlaßte, und durch *αὐτοῖς*, daß es dieselben Leute oder doch gleichfalls Mitglieder des Synedriums waren, welchen Jesus sie vortrug. Dazu kommt der Plural *ἐν παραβολαῖς*, welcher die einzige noch folgende Parabel mit denen in 21, 28—43 zusammenfaßt (cf 13, 10 oben S. 474) und sagen will, daß Jesus, wenn auch nach einiger Unterbrechung den begonnenen Parabelvortrag fortsetzte, welcher auch in Jerusalem wie früher in Galiläa eine

---

[37] Das gut beglaubigte *εἰς προφήτην κτλ.* v. 46 ist nicht wesentlich verschieden von *ὡς προφήτην* 14, 5 (oben S. 506 A 78); 21, 26. Schemtob unterscheidet: „er war in ihren Augen ein Prophet (נָבִיא)“ 21, 46 und „wie ein Prophet“ (כנ" und כמו נ") 14, 5; 21, 26.

[38] Nicht vergleichbar ist natürlich ein von Jesus selbst im Fortgang seiner Rede gebrauchtes *πάλιν* wie 5, 33; 13, 45. 47, vielmehr cf 26, 42, 44; Mr 10, 1, besonders aber Jo 8, 12. 21.

Predigt nicht mehr zum Zweck der Bekehrung, sondern zum Gericht war cf 13, 10—15. Mt läßt somit keinen Zweifel darüber, daß er sich bewußt ist, dieses Redestück an seinen geschichtlich richtigen Platz zu stellen. Dies wird weiter auch noch dadurch bestätigt, daß er die Disputationen v. 15—46, welche auch Mr und Lc in gleichem Geschichtszusammenhang mitteilen, zeitlich enge an die ihm eigentümliche Parabel anschließt v. 15. Die Ähnlichkeiten zwischen dieser Parabel und derjenigen, welche Jesus nach Lc 14, 16—24 bei Gelegenheit einer Mahlzeit im Hause eines Pharisäers, also jedenfalls nicht im Tempel zu Jerusalem gesprochen hat, geben kein Recht, die Geschichtlichkeit des einen oder andern Berichts oder beider zu beanstanden. So gut wie Jesus einzelne teils selbstgeschaffene, teils dem AT, teils dem Sprichwörterschatz seines Volks entnommene Sinnsprüche bei verschiedenen Gelegenheiten und mit verschiedener Abzweckung mehrmals gesprochen hat, kann er auch Vorgänge des Weltlebens, welche in einigen Punkten mit einander gleich, in anderen abweichend verlaufen, als Darstellungsmittel in verschiedenen Parabelreden verwendet haben. Außer der Parabel bei Lc kommt eine andere in Betracht, welche einem jüngeren Zeitgenossen Jesu glaubwürdig zugeschrieben wird,[39]) und welche gerade in dem Punkt, worin die Parabel des Mt sich am auffälligsten von derjenigen des Lc unterscheidet, mit Mt zusammentrifft, nämlich mit 22, 11—13. Die Erzählung des Mt zerfällt in zwei Akte, deren erstere v. 3—10 ohne den zweiten v. 11—13 einen vollständigen Gedanken ergibt. Ebenso könnte aber auch der zweite ohne den ersten unmittelbar an die für beide Stücke gleich notwendige Einleitung v. 3 angeschlossen werden. Es sind also im Grunde zwei Parabeln mit der gleichen fingirten Voraussetzung und nicht, wie oft gesagt wurde, eine Parabel mit doppelter Pointe. Es wäre daher möglich, daß Jesus jede für sich gesprochen und erst Mt nach seiner Neigung zur Zusammenfassung sie zu einer einzigen gemacht hätte. Für das sachliche Verständnis ist dies unwesentlich; denn die beiden Stücke ergänzen sich so gut, daß der Schlußsatz v. 14 die Summe aus beiden zugleich ziehen kann. In beiden Stücken durchbricht je einmal die gemeinte Wirklichkeit die parabolische Form. Zuerst v. 7; denn gegen Hochzeitsgäste, welche die sie zu Tische rufenden Diener des Königs mißhandeln und töten, schickt kein König und zwar noch vor Tische seine Kriegsheere aus, und sie haben keine Stadt, durch deren Zerstörung sie gestraft werden könnten. Hier wird klar, daß die Geladenen ein Volk darstellen, welches an einer Stadt seinen Mittelpunkt hat. Aber auch v. 13 greift über den Rahmen der als Bild dienenden Handlung hinaus. Obwohl der Ausdruck für das Gericht (cf 8, 12; 13, 42. 50; 25, 30) bildlich ist und hier wie 8, 12 an die Vorstellung des hell erleuchteten Festsaales sich anlehnt, so befindet sich doch die Finsternis, wo Heulen und Zähneknirschen ist, nicht vor dem Palast eines menschlichen Königs,[40] sondern in der Geenna. Durch diese Überschreitungen der Kunstform (cf oben S. 488) ist aber die Deutung besonders des ersten Stücks nur erleichtert. Unter dem Bilde eines festlichen Mahles war 8, 11 die beseligende Vereinigung der Frommen aller Zeiten und Völker in dem vollendeten Himmelreich geschildert. Daß der Messias der Mittelpunkt dieses Festes sei, brauchte nicht eigens gesagt zu werden cf 26, 29. Auch als Hochzeitsfest und zwar als Feier der Vermählung des Messias mit seiner Gemeinde hatte schon der Täufer dieses Ziel israelitischer Hoffnung dargestellt, was die Voraussetzung des an seine Schüler gerichteten Wortes 9, 15 bildet s. oben S. 379. Daß dort neben dem Bräutigam nur von den männlichen Hochzeitsgästen, 25, 1—12 nur von den Brautjungfern die Rede ist, und daß auch an der vorliegenden Stelle von der Braut nichts gesagt ist, ändert nichts an dem Zusammenhang aller dieser, von Joh. dem Täufer bis zu Joh. dem Apokalyptiker sich fortpflanzenden Bilder und nichts an der selbstverständlichen Tatsache, daß es ohne Braut keine Hochzeit gibt. Nur eine arge Verkennung der parabolischen Darstellungsweise und des Lehrzwecks, welcher es mit sich brachte, daß die Gemeinde hier überall nicht als die Braut durch eine weibliche Person, sondern durch mehrere bald männliche, bald weibliche Personen abgebildet ist, konnte zu dem Einfall verleiten, daß es eine von der Gemeinde zu unterscheidende Figur, etwa das Abstractum *βασιλεία* sei, deren Vereinigung mit dem Messias als Hochzeitsmahl vorgestellt werde. Der König, welcher seinem Sohn die Hochzeit ausrichten will, hat schon im voraus, ohne sofort Tag und Stunde des Festes mitzuteilen, bestimmte Personen dazu eingeladen. Erst unmittelbar vor dem Fest läßt er durch seine Knechte die längst Geladenen auffordern, sich nun einzustellen. Da diese sich weigern, schickt er alsbald zum zweiten Mal zu ihnen, diesmal andere Knechte, um die Einladung in dringlicherem Tone zu wiederholen. Was die zu zweit gesandten Knechte sagen, hätten auch schon die ersten sagen können, daß der König das Frühmal bereitet habe, daß seine Ochsen und sein Mastvieh [41]) geschlachtet und überhaupt alles zum Empfang und zur Bewirtung der Gäste bereit sei; denn wenn nicht schon vor der ersten Sendung alles bereit gewesen wäre, hätten die Knechte die Gäste nicht auffordern können, jetzt zum Fest zu kommen, und zwischen der ersten und der zweiten Ladung liegt nichts anderes, als die Weigerung der Geladenen. Sind nun, wie uns v. 7 schon gelehrt hat, die längst Geladenen ein Volk mit einer Hauptstadt, also das jüdische Volk mit Jerusalem, so ergibt sich die Deutung von selbst. Nicht die Propheten des AT's konnten Israel zur Hochzeit rufen; denn damals war längst nicht alles bereit. War doch der Sohn Gottes noch nicht einmal geboren, um dessen Hochzeit es sich handelt. Die zuerst mit dem Ruf, jetzt alsbald zur Hochzeit zu kommen, an Israel gesandten Knechte Gottes können nur Joh. und Jesus sein. Daß Jesus der Sohn ist, hebt das Andere nicht auf, daß er wie Joh. und die alten Propheten ein Knecht Gottes war (cf 8, 17; 12, 18 ff. etc.), und daß er der Messias ist, schließt nicht aus, daß er, die Predigt des Joh. wiederaufnehmend und fortsetzend, Israel zum Himmelreich eingeladen hat. [42]) Gegen diese Deutung kann nicht eingewandt werden, daß Jesus vielmehr dem Bräutigam entspreche. Nur wenn der Königssohn innerhalb der Erzählung als handelnde Person aufträte, könnte Jesus nicht außer und neben der Rolle des Bräutigams auch noch die eines Knechtes haben, wie auch die Gemeinde nicht gleichzeitig als Braut und als eine Vielheit von Gästen dargestellt werden könnte. Aber innerhalb der Erzählung wird der Bräutigam sowenig wie die Braut genannt. Nur in v. 2 mußte er erwähnt werden, damit man wisse, um was für ein Fest es sich handle. Es ist die Hochzeit des Königssohns. Sind also Joh. und Jesus die zuerst gesandten Knechte, so können die nach deren Abweisung seitens Israel gesandten Knechte nur die Apostel sein, woraus sich auch erst erklärt, daß es andere Knechte sind, welche die zweite Ladung bringen, statt daß der König noch einmal seine ersten Boten sendet, wohingegen v. 8 ein solcher Personenwechsel unterbleibt. Während die erste Ladung und deren Erfolg v. 3 in aller erdenklichen Kürze dargestellt ist, wird die zweite v. 4—7 aufs ausführlichste beschrieben. Der Verlauf der ersten war im ganzen Ev und auch in den bisherigen Reden Jesu ausführlich genug dargestellt, so eben erst (21, 28—43) die Aufnahme der Predigt des Joh. und derjenigen Jesu. Der Schwerpunkt der neuen Parabel liegt in der zweiten Ladung Israels durch die Apostel. Auch diese wird abgelehnt werden. Die Einen mißachten sie, indem sie ihre irdischen Geschäfte (als Ackerbauer oder Kaufleute cf Jk 4, 13—5, 6) höher schätzen als das Himmelreich. Die Andern geraten in Zorn über die lästige Ladung, ergreifen, beschimpfen und töten die Boten des Königs. Von der Erfüllung dieser schon 10, 17—23 und wieder 23, 34 ausgesprochenen Weissagung erzählt die AG, und die Weltgeschichte erzählt, was Jesus im Fortgang der Parabel v. 7 weissagt. Während es nach 21, 41 scheinen könnte, als ob das Gericht über Israel, insbesondere über dessen Obrigkeit die unmittelbare Folge der Tötung des Sohnes sein werde, zeigt sich nun, daß erst die Verwerfung auch noch des Zeugnisses der Apostel die Bestrafung der Mörder und die Zerstörung Jerusalems zur Folge haben werde. Es folgt ein dritter Akt v. 8—10. Nachdem das jüdische Volk, dem zunächst das Hochzeitsmahl bereitet war, sich selbst dessen unwert geachtet hat, sendet Gott seine Boten zu den Heiden, und diese haben so guten Erfolg mit ihrer Einladung, daß die von den Juden nicht eingenommenen Plätze sämtlich besetzt werden. Also nach dem Gericht über Jerusalem soll von den Aposteln, welche bis dahin in Israel gepredigt haben, sofern sie nicht vorher als Märtyrer gestorben sind (v. 6 cf 20, 23) — denn es findet, wie schon bemerkt, v. 8 kein Wechsel der Personen statt — das Ev mit großem Erfolg den Heiden gepredigt werden. Wenn nach 10, 23 die Apostel bis zur Wiederkunft Jesu in Israel ihre Arbeit haben werden, so erscheint hier die Zerstörung Jerusalems als die Grenze dieser Arbeit. Wie sich die Parusie zum Gericht über Jerusalem verhalte, bleibt vorerst unaufgeklärt. Nur das ist deutlich, daß auch nach der Zerstörung Jerusalems eine bedeutsame Entwicklung stattfindet, die Berufung der Heiden. Noch deutlicher wie 10, 23 und 16, 28 sieht man hier, daß Mt keineswegs durch den ihm vor Augen liegenden späteren Verlauf der Geschichte in seiner Wiedergabe der Weissagung Jesu sich bestimmen läßt. Als er schrieb, war die Heidenmission mit größtem Erfolg durch Paulus und seine Genossen betrieben worden, während die Stadt der Mörder noch stand.[43]) Dadurch ließ Mt sich nicht irre machen

---

[39]) Cf Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch, deutscher Teil S. 323, hebr. S. CXVI. Nach der dort bevorzugten Quelle Midr. r. zu Koh. 9, 8 („Zu aller Zeit seien deine Kleider weiß“ etc.) dem Juda ha-Nasi zugeschrieben und nur angeschlossen an ein Wort Jochanans über jene Bibelstelle, wahrscheinlicher aber dem letzteren gehörig cf Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 39; Schlatter, Jochanan S. 46. Ein König veranstaltet ein Mahl und befiehlt den Gästen bei der Einladung, sich und ihre Kleider für das Fest zu säubern, während er die Zeit des Mahles vorläufig unbestimmt läßt. Die Klugen unter den Geladenen befolgen den Befehl und warten in der Nähe des königlichen Palatiums, bis sie zum Mahl gerufen werden. Die Törichten dagegen gehen, ein jeder an sein Geschäft, der Tüncher, der Töpfer, der Schmied, der Wäscher cf Mt 22, 5. Da sie nun plötzlich zu Tisch gerufen werden, müssen sie in ihren durch ihr Geschäft beschmutzten Kleidern hereinkommen. „Und (der König) zürnte über die Törichten, welche das Wort des Königs nicht erfüllt und das Palatium des Königs beschmutzt haben.“ Sie dürfen „nicht essen vom Mahl des Königs“, müssen stehen bleiben und zusehen und bekommen noch Schläge dazu.

---

[40] Zu *ἀνθρώπῳ βασιλεῖ* v. 2 cf oben S. 585 A 45.

---

[41]) *σιτιστός* nur hier in der Bibel (nur Symm. Ps 22, 13 und sonst) = *σιτευτός* Lc 15, 23. 27. 30 und LXX, gemästet, hier ohne Angabe der Tiergattung. — *τὸ ἄριστον*, auch den Juden als griech. Fremdwort אריסטון geläufig, *prandium*, Frühmahl, wahrscheinlich darum genannt statt *δεῖπνον. cena*, Hauptmahlzeit gegen Abend (Lc 14, 12), um auszudrücken, daß die Juden früh, die Heiden später zur Tafel gerufen werden, und um Zeit für die Reihe der Handlungen, die an einem Tage geschehen, zu gewinnen.

[42]) Cf 4, 17; 11, 12; auch die Zusammenstellung 11, 16—19; 17, 12; 21, 23–27 und die Andeutung seiner eigenen Bußpredigt, welche in dem *ὕστερον* 21, 32 liegt.

---

[43]) Wie er diese Tatsachen beurteile, hatte Mt als treuer Berichterstatter über Jesu Handeln und Reden kaum die Möglichkeit zu sagen.

in der Weissagung Jesu, daß die von ihm selbst erwählten Apostel bis zum Gericht über Jerusalem mit ihrer Berufsarbeit an Israel gebunden seien. Sollten sie doch auch, solange der Tempel steht, ihren persönlichen Verpflichtungen als Israeliten nachkommen 17, 27. Wie sehr die Geschichte der Jahre 30—100 Jesu und dem treuen Berichterstatter Mt Recht gegeben hat, kann hier nicht nachgewiesen werden. — Mit v. 10 könnte die Parabel schließen. Doch enthält ihr bisheriger Verlauf einen Zug, der über sie selbst hinausweist. Die Knechte, die über die Stadtmauern hinaus geschickt werden, sollen nicht wählerisch sein, sondern alle einladen, die sie antreffen, Gute und Böse. Der Gedanke ist schon 13, 47—50, indirekt auch 13, 37—43 ausgesprochen; er heischt aber auch die Ausführung, die er dort bereits gefunden hatte. Alle Heiden sind Sünder (5, 47; 6, 32 cf Gl 2, 15), aber auch alle Menschen sind böse (7, 11). Wie sich niemand durch diese Wahrheit abhalten läßt, innerhalb Israels Gute und Böse, Gerechte und Sünder zu unterscheiden (5, 45; 9, 13; 12, 35), so sollen die Angeredeten auch hören, daß dieser Unterschied ebenso unter den Heiden besteht. Darum können und sollen diese doch ebensogut unterschiedslos zum Himmelreich geladen werden, wie die Glieder des längst berufenen Volks. Man soll sich auch nicht dadurch beirren lassen, daß an den heidnischen Genossen des Himmelreichs die allen anhaftende Sünde sich in nackterer Gestalt zeigt. Aber an der Seligkeit des Reichs können doch schließlich nur die Guten, nicht die *ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* teilhaben cf 7, 23. Diese müssen ausgeschieden werden. Das wird hier in einer der vorangehenden Parabel angemessenen Form dargestellt. Zur Teilnahme am Fest gehört das Festkleid.[44]) Wer ohne solches an der Festtafel sich niederläßt, beleidigt den Gastgeber, muß verstummen, wenn er von diesem zur Rede gestellt wird und nicht nur des Ausschlusses vom Fest, sondern, wenn der Gastgeber ein König ist, auch schwerer Strafe gewärtig sein. An dem jüdischen Volk, welches in seiner durch die Obrigkeit vertretenen Mehrheit die wiederholte Einladung zum Himmelreich ablehnt und durch Haß und Verfolgung der einladenden Knechte Gottes erwidert, und an

---

Nur darf man aus 2, 1—12; 8, 5—12; 10, 18; 15, 21—28. 31 (oben S. 526f.) schließen, daß er so wenig wie Jesus eine schon vor dem Gericht über Jerusalem beginnende Heidenmission verurteilt haben wollte. Nur die 12 Apostel sind bis dahin an Israel gebunden 10, 6. 23 cf Gl 2, 7—9, wie Jesus selbst es war, was aber auch bei ihnen wie bei Jesus berechtigte Ausnahmen nicht ausschloß AG 10, 1—11, 18.

[44]) Die Erinnerung an die Sitte vornehmer Gastgeber, ihren Gästen Festkleider zu schenken (s. Wettstein und Wolfs Curae z. St.; auch Ziegler a. a. O. 325) ist hier unangebracht, da der Mann ohne Festkleid die Schuld allein trägt. Eben deshalb ist auch die Anwendung auf die Taufe und das Taufkleid unstatthaft; so andeutungsweise schon bei Tert. scorp. 6; Hil. z. St., ausgebildet bei Optat. Milev. V, 10.

denjenigen Heiden, welche dem Ruf der apostolischen Predigt folgen, aber nicht die dem Gottesreich entsprechende sittliche Haltung zeigen, bewährt sich der Satz, daß viele berufen, aber wenige erwählt sind. Es liegt auf der Hand, daß das ἐκλέγεσθαι hier nicht etwa einen vorzeitlichen Beschluß Gottes bedeutet, aus welchem als der Ursache die Ablehnung der Einladung seitens der Juden und die Unterlassung der Heiligung seitens der Heiden als Folge zu erklären wäre, sondern ein innergeschichtliches Handeln Gottes sogut wie die Berufung und zwar ein auf die Berufung folgendes. Das ganze jüdische Volk ist seit seiner Entstehung berufen, und alle seine Glieder sind zuerst durch Jesus und Joh., dann durch die Apostel in noch bestimmterem Sinn aufgefordert, die ihnen längst verheißene βασιλεία zu ergreifen. Sie alle sind κλητοί in dem doppelten Sinn, den das zweimal gebrauchte καλεῖν v. 3 hat. Berufen werden auch die Heiden ohne Unterschied, und viele von ihnen lassen sich berufen. Dafür aber, daß von den vielen Berufenen beider Klassen nur wenige zum Ziel kommen, nennt Jesus keinen andern Grund als ihr Nichtwollen (v. 3 cf 23, 37), die unverantwortliche Mißachtung des berufenden Gottes (v. 5. 12). Zum Heil erkoren und von den Sündern abgesondert werden unter der großen Zahl der Berufenen nur diejenigen, welche den Willen Gottes sowohl durch gläubige Annahme des Ev als durch Heiligung ihres Lebens erfüllen.

5. Disputationen mit Pharisäern und Sadducäern 22, 15—46. Die Glieder des Synedriums, mit welchen Jesus es 21, 23—22, 14 zu tun hatte, waren, wo sie zuletzt erwähnt wurden 21, 45, „die Hohenpriester und die Pharisäer“ genannt. Damit war an den Gegensatz der Parteien erinnert, welcher im Synedrium wie im Leben des Volks noch immer von großer Bedeutung war cf AG 23, 6; denn die Hohenpriester waren Sadducäer AG 5, 17. Wenn daher v. 15 erzählt wird, daß nunmehr die Phar. hingingen und eine Beratung darüber pflogen, wie sie Jesum in einem Wort wie in einer Schlinge fangen möchten cf 12, 14, und weiterhin v. 23, daß Sadducäer mit ähnlicher Absicht an ihn herantraten, so ist damit gesagt, daß die von sehr verschiedenen Anschauungen und Beweggründen geleiteten Parteien, welche im Synedrium durch amtliche Beziehungen und Jesu gegenüber durch gleiche Feindschaft verbunden waren cf 16, 1, doch bald wieder sich trennten, um jede für sich den Siegeslauf des Davidssohnes zu hemmen. Eine Sonderversammlung der Phar., welche 21, 23 mit ihren hohenpriesterlichen Kollegen von Amts wegen Jesum zur Rede gestellt hatten, beschloß, durch einige ihrer Schüler, also jüngere Parteigenossen ohne amtliche Stellung (12, 27), die sich zu dem Ende mit Anhängern der herodäischen Herrschaft[45]) ver-

---

[45]) Über die Herodianer, nach Mr 3, 6 schon in Galiläa gelegentlich

binden sollten, ihm eine politische und doch zugleich religiöse Frage vorlegen zu lassen. Wenn Jesus, die böse Absicht der Fragenden durchschauend, sie Heuchler nennt v. 18, so sind doch die schmeichelhaften Worte, womit sie ihn zu einem Gutachten auffordern v. 16, eine an sich wahre und auch im Munde der Redenden nicht schlechthin lügenhafte Anerkennung des Charakters, welchen Jesus als Lehrer zeigte. Er zeigte sich auch ihnen als ein wahrer, aufrichtiger Mann, welcher den Weg Gottes mit Wahrhaftigkeit lehrte. Er fragte dabei nach niemand, ließ sich nicht durch die Rücksicht auf das, was Hoch oder Niedrig zu seiner Lehre sagen möchten, abhalten, seine Überzeugung offen auszusprechen; denn er sah nicht auf die Außenseite, die gesellschaftliche oder amtliche Stellung der Hörer.[46] Die Frage, ob es den Juden, die den Weg Gottes gehen wollen, erlaubt sei (cf 19, 3), dem Kaiser Steuer[47] zu zahlen, hatte wenige Jahrzehnte früher der Galiläer Judas verneint und war dadurch Stifter der Zelotenpartei geworden, die sich damals von der pharisäischen abzweigte (S. 394 f. zu 10, 4). Gleiches mochten die Phar., welche sich grundsätzlich der politischen Notwendigkeit fügten, von dem Propheten aus Galiläa erwarten, der sich als Messias proklamiren ließ. Den Mut dazu trauten sie dem unerschrockenen Lehrer zu. Tat er es, so mochte das seinen Anhang im Volk verstärken, aber es war zugleich ein Grund zur Anklage bei der römischen Behörde gefunden cf Lc 20, 20. Daß Jesus anders entschied, hinderte seine Feinde nicht, die Anklage

---

mit Phar. zusammengehend, s. oben S. 529 f. A 44. Wenn nach Lc 23, 7 Herodes Antipas in jenen Tagen in Jerusalem weilte, könnten hier wie dort auch Hofbeamte desselben gemeint sein (Ss Sc „Knechte des Herodes") cf Jo 4, 46; Lc 8, 3, auch *Καισαριανοί* Epict. I, 19, 19; III, 24, 117; IV, 13, 22; Dio Cass. 78, 18, 2; Cypr. epist. 80, 1 und Forsch III, 95.

[46] *βλέπειν εἰς πρόσωπον* (so auch Mr 12, 14) bessere Übersetzung von נשׂא פנים als das gewöhnliche *προσ. λαμβάνειν* Lc 20, 21 oder *θαυμάζειν πρόσωπα* Jud 16. — *ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ* cf Ps 37, 34; 86, 11, im AT viel häufiger im Plural: der Weg, den Gott dem Menschen zeigt und zu gehen befiehlt.

[47] Statt des lat. Wortes *census*, *κῆνσος*, wahrscheinlich auch den Juden in den Formen קְנָס, קנסא (Geldstrafe), קִיסְנְמָא (*κήνσωμα*) und קִיסוֹן (so Sh z. St.) geläufig s. Krauß, Lehnw. II, 534, 554, bevorzugt Lc 20, 22 *φόρον* cf Jos. bell II, 8, 1 *φόρον Ῥωμαίοις τελεῖν*, Lc 23, 2 *φόρους Καίσαρι διδόναι.* Gemeint ist an unserer Stelle die Kopfsteuer (*tributum capitis*) und zwar diese im engeren Sinne cf die Übersicht bei Schürer I⁴, 511 ff.; Sc Ss „Kopfgeld". Wie es damit in Judäa damals bestellt war, wissen wir nicht. Aber der Ausdruck v. 19ᵃ *τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου* scheint vorauszusetzen, daß sie für alle Steuerpflichtigen die gleiche war, und aus v. 19ᵇ, daß sie einen Denar betrug; denn selbst wenn der Census in einer bestimmten Münzsorte, in römischen Silberdenaren, wie die Tempelsteuern in Sekeln (s. 17, 24) hätte gezahlt werden müssen, woran doch schwerlich zu denken ist, hätte ein einzelnes Geldstück dieser Sorte nicht „die Münze des Census" heißen können. — Madden, Hist. of Jewish Coinage p. 247 gibt Abbildung eines Denars mit dem Kopf des Tiberius und der lateinischen Inschrift *Ti. Caesar Divi Aug. F. Augustus* auf der Vorderseite.

gleichwohl vor Pilatus zu erheben (Lc 23, 2). Indem Jesus die Fragenden veranlaßt, mit eigenem Munde zu bekennen, daß der Zinsgroschen, den er sich von ihnen zeigen läßt, das Bild und die Namensinschrift des Kaisers trage, erinnert er sie daran, daß sie die römische Herrschaft tatsächlich anerkennen. Wäre das jüdische Volk unabhängig gewesen, so würde es solche Münzen kaum in Gebrauch gehabt haben. Selbst die Fürsten des herodäischen Hauses und die römischen Prokuratoren wagten nicht, die jüdischen Gefühle durch Prägung von Münzen mit dem Bilde des Fürsten zu beleidigen. Die Leute, welche römische Münzen mit dem Kaiserbild unbedenklich im Beutel trugen, und nicht nur den Druck, sondern auch alle irdischen Vorteile, welche die geordnete römische Verwaltung für Handel und Wandel gewährte, sich gefallen ließen, hatten kein moralisches Recht dazu, die Entrichtung der Kopfsteuer als religiös bedenklich in Frage zu stellen. Sie zeigen sich auch hierin als Heuchler. Die praktische Folgerung, welche Jesus zieht, gilt zunächst für die, an welche sie formell gerichtet ist. Sie sollen in Konsequenz davon, daß sie die römische Herrschaft im übrigen tatsächlich anerkennen, auch in bezug auf die vorliegende Frage das, was dem Kaiser gehört, dem Kaiser, ebenso aber auch das, was Gott gehört, Gotte als Abgabe entrichten. Obwohl *τὰ τοῦ Καίσαρος* nicht heißt, „was dem Kaiser gebührt, was die Untertanen ihm schuldig sind“ (cf Rm 13, 7), sondern was sein Eigentum ist, so ist doch, da ja keineswegs sämtliche Denare, die des Kaisers Bild tragen, in seinem Besitz sind, die Münze mit ihrem Bild und ihrer Inschrift nur Symbol seiner Obmacht über die irdische Lebensseite des jüdischen Volks, und die Entrichtung der Kopfsteuer Symbol der Anerkennung dieser Obmacht seitens der Untertanen. Indem nun Jesus daneben fordert, das, was Gott gehört, diesem zu geben, erklärt er die Erfüllung der Pflicht gegen Gott für wohl verträglich mit der Verpflichtung gegen den Kaiser. Ist dem so, dann ist es auch nicht nur für die Fragenden, welche römische Denare in der Börse tragen, sondern für jeden Israeliten erlaubt, den Zins zu zahlen. Da es aber nicht in der Macht der Frommen steht, die römische Herrschaft, deren Symbol die römische Münze ist, zu beseitigen, und da Jesus eben erst durch seinen Einzug in Jerusalem gezeigt hat, wie fern ihm der Gedanke der Zeloten liegt, mit Gewalt das Königtum Davids zu erneuern, so erklärt er es nicht nur für erlaubt, sondern für geboten, durch Leistung der Untertanenpflichten, deren Beispiel und Symbol die Zahlung der Kopfsteuer ist, die römische Herrschaft anzuerkennen.[48]) Die Sendlinge der Phar.

---

[48]) An sich wäre denkbar, daß *τὰ τοῦ θεοῦ* ebenso an dem Sekel der Tempelsteuer (17, 25) wie *τὰ τοῦ Καίσαρος* an dem Denar der römischen Kopfsteuer sein symbolisches Beispiel hätte. Aber es fehlt im Text jede dahin weisende Andeutung.

müssen, in ihren Erwartungen getäuscht und staunend über die treffende Antwort, abziehn.

Während aus v. 15f. nicht zu sehen ist, wie bald die Erörterung über den Zinsgroschen auf die Verhandlungen in 21, 23—22, 14 gefolgt sei, wird v. 23 ausdrücklich bemerkt, daß noch an dem gleichen Tage auch Sadd. mit einer Frage an Jesus herantreten, welche ihm Verlegenheit bereiten soll. Auf eine höfliche Einführung bei Jesus verzichten sie. Dagegen haben sie nach dem richtigen Text die kasuistische Frage durch eine allgemeine Aussage eingeleitet, welche die Bedeutung des künstlich ausgesonnenen Falls erkennen ließ.[49] Sie haben in irgend einer Form, die wir nicht erraten können, da Mt ihre erste Äußerung nur in indirekter Rede anführt, vor Jesus den Satz ausgesprochen: Auferstehung gibt es nicht (AG 23, 8; 1 Kr 15, 12), und dem zum Beweise Jesu die Frage gestellt, welchem von 7 Brüdern, die nach dem Gesetz der sogen. Leviratsehe hinter einander dasselbe Weib geheiratet haben,[50] dieses Weib in der Auferstehung als Gattin angehören werde v. 24—28. Die Antwort Jesu: „ihr seid auf dem Irrweg, da ihr die Schriften und auch die Macht Gottes nicht kennt“, bezieht sich in allen ihren Teilen zunächst auf die der kasuistischen Frage zu grunde liegende Denkweise. Es ist ein von Unkenntnis der Schrift zeugender Mißbrauch der Gesetzesstelle, wenn man aus ihr Folgerungen zieht, welche über das irdische Leben hinausgreifen (cf Rm 7, 1ff.), und es zeugt von Unkenntnis der Macht Gottes (cf 19, 26), wenn man unter hypothetischer Voraussetzung der Totenauferstehung es für unmöglich hält, daß das durch sie wiederhergestellte menschliche Leben ein von dem diesseitigen Leben grundverschiedenes sei. Eben dies versichert Jesus v. 30. Von ehelichem Leben kann bei den Auferstandenen ebensowenig die Rede sein als bei den Engeln Gottes im Himmel.[51] Zu der Leugnung der Totenauferstehung selbst geht Jesus erst v. 31 über; denn die Wortstellung zeigt, was Mr und Lc noch deutlicher ausdrücken, daß Jesus nicht sagen will, Gottes Selbstbenennung als Gott der Erzväter beziehe sich direkt auf die Totenauferstehung. Er sagt in der Tat nur: „was aber die Totenauferstehung anlangt, die ihr bestreitet, habt ihr denn nicht gelesen, was euch von Gott gesagt ist?“ Da die Sadd. sich auf das Gesetz berufen hatten wie die Phar. 19, 7, sagt er hier wie dort *ὑμῖν*, als ob ihn selbst dies Schriftwort nichts angehe, vielleicht auch mit Rücksicht darauf, daß bei den Sadd. mit ihrer Abneigung gegen den ganzen Gedankenkreis, zu welchem der Auferstehungsglaube gehörte, sich eine Gleichgiltigkeit gegen die prophetischen Schriften verband. Jesus und die fromme Judenschaft jener Tage hatten viel deutlichere Schriftzeugnisse für die Auferstehung.[52] Den Sadd. aber, welchen nur die Thora als streng verbindlich gilt, hat Gott schon durch jene Selbstbenennung etwas gesagt, was sie in der frivolen Sicherheit ihres Unglaubens irre machen könnte. Dort hat sich Gott mehr als einmal den Gott der Erzväter genannt.[53] Wiefern dies für jeden, der sich noch zum Gott Israels bekennt, ein Zeugnis für die Auferstehung sei, sagt das Schlußwort, welches wahrscheinlich lautet *οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων*,[54] was kaum anders übersetzt werden kann als „es gibt keinen Gott von

---

[49] *λέγοντες* ohne Artikel ist 1) bezeugt durch ℵBDMSZΠ, viele Min (darunter 1 und seine Genossen, auch 13 von der Ferrargr., aber mit Artikel vor *Σαδδ.*), ferner Ss Sc S^1 („und sagten ihm“, Ss S^1 ohne *αὐτῷ* hinter *προσῆλθον*), Orig. z. St. (aus der Auslegung nicht ganz deutlich), Method. ed. Bonwetsch p. 160. 2) Die Einschiebung des Artikels erklärt sich aus der Vergleichung mit Mr 12, 18; Lc 20, 27 und der Erinnerung an AG 23, 8, wogegen nachträgliche Tilgung durch Rücksicht auf das artikellose *Σαδδ.* nicht genügend motivirt wäre. Lc 20, 27 hat niemand den Artikel gestrichen. — 3) Mt brauchte seine Leser nicht wie Mr-Lc die ihrigen mit der Lehre der Sadd. bekannt zu machen, weil er für Juden in Palästina schrieb; und der griech. Übersetzer, der sich leicht zu einer kleinen Änderung hätte verleiten lassen können, beweist wieder seine große Treue. 4) Daß Mt v. 23 nicht seine Leser über die Dogmatik der Sadd. belehren wollte, sondern ein von diesen Sadd. zur Sprache gebrachtes Thema kurz angegeben hat, beweist v. 31, wo die Totenauferstehung als eine bereits vorliegende Frage neben der kasuistischen Frage in Angriff genommen wird. 5) Einzelaussagen gibt Mt öfter in indirekter Rede hinter *λέγω*, häufig mit *ὅτι*, aber auch mit Infin. 5, 34. 39.

[50] Deut 25, 5—10. Das Citat der Sadd. ist sehr frei gestaltet, namentlich unabhängig von LXX. Das hebr. יִבֵּם (von יָבָם, der Schwager), von LXX Deut 25, 5 nicht verstanden, gibt Mt wie Aquila hier und LXX Gen 38, 8 (v. l. *γαμβρεύειν*) durch *ἐπιγαμβρεύειν* wieder, welches anderwärts z. B. 1 Sam 18, 22ff. für הִתְחַתֵּן steht (durch Heirat als Schwiegersohn oder Schwager mit jemand verwandt werden). Zur Siebenzahl cf Tob 3, 8.

---

[51] Auch ohne *οἱ* vor *ἐν (τῷ) οὐρανῷ*, das hier und Mr 12, 25 nur wenige Zeugen für sich hat, versteht sich von selbst, daß letzteres nicht den künftigen Aufenthaltsort der Auferstandenen, sondern den gegenwärtigen Wohnsitz der Engel bezeichnet. Die Gleichheit mit den Engeln, die Geister sind, beschränkt sich durch den Zusammenhang auf das *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται*, bedeutet nicht Leiblosigkeit.

[52] Z. B. Dan 12, 2. Auch Mt 13, 43 berührt sich nahe mit Dan 12, 3, und Mt 24, 15 wird Daniel citirt.

[53] Ex 3, 6. 15. 16; 4, 5; 1 Reg 18, 36; AG 3, 13.

[54] Sicher ist zunächst durch das übereinstimmende Zeugnis der ältesten Hss und Versionen, daß bei allen 3 Evv nur einmal *θεός* zu lesen ist; fraglich dagegen, ob ohne oder mit Artikel. Die wichtigsten Versionen versagen hier ein deutliches Zeugnis. Ohne Artikel hier ℵ D und wenige Min (mehr, aber teilweise andere Unc so Mr 12, 27), Clem. hom. 3, 55 (aber ungewiß, ob gerade aus Mt), Eus. u. a. Obwohl *θεός* auch ohne Artikel = *ὁ θεός* gebraucht wird, würde die Deutung: „der eine, wirkliche Gott ist nicht (ein solcher) von Toten“ doch mindestens Voranstellung von *θεός* erfordern wie Lc 20, 38, und auch dann noch wäre die obige Deutung möglich. Zu *οὐκ ἔστιν θεός* cf Ps 14, 1; 53, 2 und andere Verbindungen Mt 13, 57 (es gibt keinen Propheten, der nicht etc.); Rm 2, 11; 3, 10f. 22; auch *μὴ εἶναι ἀνάστασιν* Mt 22, 23 und *οὐκ εἰσίν* Mt 2, 18.

Toten, sendern (nur einen solchen) von Lebenden“. Ein Gott, der sich nach Menschen nennt, die ihn zur Zeit ihres Erdenlebens verehrt haben, dann aber für ewig dem Tode verfallen sind, also ein Gott, der seine Frommen nicht vom Tode erretten und an seiner Lebendigkeit teilnehmen lassen will oder kann, wäre kein Gott, sondern ein Trugbild menschlicher Einbildung. Die Verneinung des ewigen Lebens, welches Jesus nicht ohne Überwindung des Todes, ohne Auferstehung der Gestorbenen denkt, führt zur Verneinung Gottes. Der Rest von Verehrung des Gottes Israels, der bei den Sadd. sich findet, ist Idololatrie und das Ende derselben ist Atheismus. Den tiefen Eindruck, welchen diese wuchtigen Worte auf die zuhörenden Massen machten, schildert Mt v. 33 mit denselben Worten wie die Wirkung der Bergpredigt 7, 28. Jesus lehrte auch in Jerusalem als einer, der von Gott dazu ermächtigt ist cf 7, 29; 21, 23.

Daß die Sadd. verstummen müssen, veranlaßt die Phar., die daran eine Schadenfreude gehabt haben werden, sich um Jesus zu scharen.[55] Diesmal schicken sie nicht wieder Schüler (v. 16), sondern lassen einen Gesetzeskundigen ihrer Partei[56] das Wort führen. Die Frage *ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ* sagt nicht, was man nach v. 38 erwarten möchte: welches der Gebote des Gesetzes ist das größte, sondern was für eine Art oder Inhalt muß ein Gebot haben, um im Gesetz eine bedeutende Stelle einzunehmen, d. h. wonach bemißt du die Wichtigkeit und die Verbindlichkeit der Gebote?[57] Anlaß zu dieser Frage boten nicht gelegentliche Andeutungen von großen und kleinen Geboten 5, 19, sondern die Disputationen, welche Jesus früher in Galiläa, nach Jo auch in Jerusalem, mit Phar. über das Sabbathgebot im Verhältnis zu anderen Verpflichtungen geführt hatte 12, 1—14; Lc 13, 10—17; 14, 1—6 cf auch Mt 15, 1—9; 19, 3—9. Jesus antwortet mit dem Gebot der hingebenden Gottesliebe nach Deut 6, 5, welches jeder gesetzesstrenge Israelit in dem Sch^{e}ma[58] morgens und abends betete, und bezeichnet dies nach dem bestbeglaubigten Text (ἡ μ. καὶ πρ.) als das eine große und daher erste Gebot, stellt aber daneben sofort als ein zweites, dem ersten gleichartiges das Gebot der mit der Selbstliebe gleichen Nächstenliebe aus Lev 19, 18 cf Mt 5, 43; 19, 19. Gleichartig ist dieses dem ersten, sofern es wie jenes aufrichtige Liebe fordert und das Gesamtverhalten des Menschen bestimmen will, so daß seine Erfüllung 7, 12 als Inbegriff aller Forderungen des AT's bezeichnet werden konnte. Aber das erste Gebot bleibt das der Gottesliebe, weil Gott dem Israeliten nicht nur höher, sondern trotz seiner Unsichtbarkeit auch näher steht, als der Mitmensch, und weil die Liebe zu Gott eine Quelle ist, aus welcher die Nächstenliebe fließt, nicht umgekehrt. „In oder an diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten", wie an Nägeln oder Pflöcken oder wie die Tür in der Angel.59) Hier wie 5, 17; 7, 12 ist durch den Zusammenhang gesichert, daß das AT in Rücksicht auf seinen gebietenden Inhalt gemeint ist. Da aber die Frage des Gesetzeslehrers die Thora im engeren Sinn betraf und in dieser in der Tat die Gebote vor allem enthalten sind, wird nach der besseren LA *ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται*, die zunächst nur auf das Gesetz bezogene Aussage nachträglich auch noch auf die Propheten ausgedehnt. In dem Urteil, daß alle hier oder dort zu lesenden Gebote Gottes an den beiden Kardinalgeboten ihren Halt haben, ohne welchen sie in eine Vielheit zusammenhangsloser Gebote zerfallen würden, liegt auch die Antwort auf die Frage des Gesetzeslehrers: Die größere oder geringere Bedeutung eines Gesetzes hängt von der näheren oder ferneren Beziehung zu den beiden Kardinalgeboten ab.

---

[55] *συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό* v. 34 würde eine Versammlung von Phar. bedeuten cf v. 15. Wahrscheinlicher ist *ἐπ' αὐτόν* D, b c, Ss Sc. Sie versammeln sich um Jesus cf 13. 2; Mr 5, 21 und zwar in feindlicher Absicht cf Mt 27, 27; AG 4, 27, und sie bleiben dort eine Zeit lang v. 41.

[56] Nur hier bei Mt (oft bei Lc) *νομικός* statt *γραμματεύς*, weil es sich um eine Gesetzesfrage handelt. Nach Mr 12, 28—34 war es ein ernster Mann, welcher unter dem Eindruck der ihn befriedigenden Abweisung der Sadd. die Frage stellt, auch der Antwort Jesu auf seine Frage mit warmen Worten zustimmt und dafür wieder bei Jesus Anerkennung findet. Lc, welcher die Scene hier ausstößt, hat, wie manchmal, einen nur einigermaßen ähnlichen Ersatz dafür 10, 25—37.

[57] Auch hier wie 21, 23 wird *ποία* nicht wie 19, 18; 24, 42 gleich dem adjektiv. *τίς* sein, welches auch bei femin. Substantiv von sachlicher Bedeutung mit und ohne Artikel zulässig wäre cf Mr 1, 27 v. l.; 4, 30 v. l.; 6, 2; AG 10, 21; Rm 3, 1; 2 Kr 6, 14—16.

[58] So genannt nach dem Anfang des ersten, aus Deut 6, 4—9 entnommenen Abschnitts desselben, welchen Mr 12, 29 in die Antwort Jesu

Nach Beantwortung dreier Fragen, welche ihm von verschiedenen Seiten mit der Absicht, ihn zu verfänglichen Antworten zu verleiten, vorgelegt waren, legt Jesus schließlich seinerseits den Phar., die noch um ihn her standen, eine Frage vor, welche ihnen eine Verlegenheit bereiten und sie davon überführen soll, daß sie nicht die Einsicht besitzen, welche erforderlich ist, um über den Anspruch, mit welchem Jesus in Jerusalem aufgetreten war, ein triftiges Urteil zu fällen. Die Frage bezieht sich nicht unmittelbar auf seine Person, sondern lautet wie eine Schulfrage in bezug auf die Abstammung des Messias.60) Sie ließ sich nur etwa mit der anderen, gleich allgemeinen Frage vertauschen: Wessen Sohn

---

mitaufgenommen hat: Deut 6, 4 שְׁמַע יִשְׂרָאֵל. Die Abweichungen des Citats von LXX sind sachlich gleichgiltig.

59) *κρέμαμαι ἔν τινι* gibt eine etwas andere Vorstellung als *ἐκκρέμαμαι ἔκ τινος* Gen 44, 30 oder c. gen. Lc 19, 48 und das klass. *ἤρτημαι ἔκ τινος*, *pendeo ex aliquo*. Cf vielmehr *in cardine verti, versari*. Hier handelt es sich um die „Kardinalgebote" des AT's.

60) Daher das Präsens wie 2, 4 s. auch zu 17, 11.

muß einer sein, um sich für den Messias ausgeben oder dafür gelten zu können? Trotzdem konnte nach Lage der Dinge keinem Hörer zweifelhaft sein, daß Jesus damit auf sich selbst als den Messias ziele. Denn wie es längst in Galiläa auf allen Gassen zu hören war, daß Jesus der Messias sei und sein wolle, so mindestens seit dem Ereignis von 21, 1—16 auch in Jerusalem. Als Pseudomessias ist er wenige Tage später zum Tode verurteilt und verhöhnt worden (26, 64. 68 cf 27, 17. 22. 37). In der Frage, wessen Sohn der Messias sei, steckte also nach dem Sinn des Fragenden die andere, wessen Sohn Jesus selbst sei; und nur darum, weil dies den Phar. bei einigem Nachdenken nicht verborgen bleiben konnte, war die Frage *τίνος υἱός ἐστιν* (sc. *ὁ Χριστός*) darnach angetan, sie schließlich in Verlegenheit zu setzen. Zunächst antworten sie, wie jedes Kind in Israel geantwortet haben würde, weil das Volk nichts anderes von seinen Lehrern (Mr 12, 35) zu hören bekam: („der Messias ist ein Sohn) Davids“. Wie selbstverständlich diese Antwort für jedermann war, ergibt sich schon daraus, daß *ὁ υἱὸς Δαυείδ* das populärste Synonymon für *ὁ Χριστός* war.[61] Wenn Jesus sich mit dieser Antwort, die er von vornherein erwartet haben muß, nicht zufrieden gibt, so kann er sie doch weder an sich, noch in der Anwendung auf seine Person als einen Irrtum verworfen haben. Durch ersteres würde er sich nicht nur mit dem jüdischen Glauben, sondern auch mit der atl Weissagung in unversöhnlichen Widerspruch gesetzt haben, wohingegen er sich stets als deren Erfüller und Erfüllung bekannt hat. Durch letzteres d. h. durch die Verneinung seiner eigenen Abstammung von David, ja durch die leiseste Andeutung eines Zweifels an derselben würde er den Boden, auf dem er mit seiner gesamten Selbstbezeugung stand, untergraben, die von ihm selbst heraufbeschworene und gebilligte Begrüßung beim Einzug (21, 9. 16) und alle ähnlichen, die ihr vorangegangen waren (9, 27; 15, 22; 20, 30 f.), Lügen gestraft und jede Möglichkeit vernichtet haben, von einem Israeliten als Messias erkannt und anerkannt zu werden. Und er hätte dazu ein Mittel angewandt, welches selbst seine erbittertsten Gegner nicht als Waffe gegen ihn gebraucht haben, weil seine und Josephs Abstammung von David als unbestreitbare Tatsache galt s. oben S. 44 ff. 66 f. In der Tat bedient sich Jesus weder nach Mt 22, 42 ff., noch nach Mr 12, 35 ff. und Lc 20, 41 ff. einer der Redewendungen, womit er sonst irrigen Meinungen der Gegner entgegenzutreten pflegt (Mt 9, 13; 12, 3. 5; 21, 16; 22, 29), sondern auf ihrer keineswegs irrtümlichen Antwort fußend (*οὖν* v. 23 cf 21, 25; 22, 21), legt er ihnen eine Rätselfrage vor, um sie an der Hand der Schrift über die triviale Wahrheit hinauszuführen, die kein Jude und auch

---

[61] Mt 12, 23; 21, 9. 15, im Anruf auch ohne Artikel, ebenso gemeint Mt 9, 27; 15, 22; 20, 30. Cf Riggenbach Bd XIV S. 13 A 25.

Jesus nicht bestreitet. Nicht für falsch, sondern für ungenügend erklärt er damit ihre Antwort. Auch abgesehen von der folgenden Beweisführung aus Ps 110, 1 war sie in der Tat höchst ungenügend, wo es galt über einen, der als Messias auftrat, sich ein Urteil zu bilden; denn es gab nach einander und neben einander viele Davididen. Um zu wissen, ob dieser oder jener der Christ sei und ob also mit ihm die „Tage des Messias“ gekommen seien, galt es unter anderem und nicht zum wenigsten, sich aus der Schriftweissagung darüber Klarheit zu verschaffen, was für eine Persönlichkeit der Messias sein müsse. Dazu will Jesus an der Hand von Ps 110, 1 Anregung geben. Da der Psalm in seinem Titel dem David zugeschrieben ist und es nicht zum Beruf Jesu gehört, an den atl Schriften literarische Kritik zu üben, so nimmt er in Übereinstimmung mit den Gelehrtesten unter seinen Zeitgenossen den daraus angeführten Spruch als ein Wort Davids, und er legt, wie die Wiederholung des Subjekts v. 43. 45 (Mr 12, 36 f. durch *αὐτός* verstärkt) zeigt, Gewicht darauf, daß gerade David es sei, der so von dem Messias rede. Die zweite Voraussetzung, welche Jesus mit den Phar. teilt, ist die, daß der Psalm eine Weissagung und zwar eine solche auf den Messias sei.[62] Diesen also nennt David seinen Herrn,[63] indem er sagt: Gott habe seinen, des Dichters, Herrn aufgefordert, zu seiner Rechten sich niederzusetzen, also als Throngenosse Gottes an dessen Regierung teilzunehmen, und zwar so lange, bis Gott alle seine Feinde ihm wie einen Fußschemel unter seine Füße gelegt haben werde. Darum erhebt sich die Frage, wie der Umstand, daß der König David vom Messias als von einer über ihn selbst hoch erhabenen Person, wie ein Untertan von seinem König rede, zu der anderen unanfechtbaren Tatsache sich verhalte und mit ihr vertrage, daß der Messias ein Sohn Davids ist. Jesus würde den Spruch nicht in dieser Ausdehnung citirt haben, wenn sein Blick an dem einen Wort לאדני *τῷ κυρίῳ μου* gehaftet hätte. Er findet darin nur den zugespitzten Ausdruck für die erhabene Stellung, welche der Messias durch Ps 110, 1 als Mitregent Gottes angewiesen bekommt. Dieser übermenschlichen Stellung ist weder unter den Davidssöhnen, welche auf Davids Thron gesessen haben, einer gewachsen gewesen, noch wird ihr je einer gewachsen sein, der nichts weiter als ein Davidssohn ist. Mitregent Gottes und Erbe der Gottesherrschaft, wie es der Messias sein soll, kann nur einer sein, der als Person mehr ist, als Salomo (12, 42) und alle anderen Davididen, nur einer, der als Person Sohn Gottes ist. Nur dies kann die Antwort sein, zu welcher Jesus die Phar. nötigen will.[64] Daß sie dieselbe nicht zu geben wissen, zeigt nur, daß, wenn sie auch aus Stellen wie Ps 2, 7 wußten, daß der Messias ein Gottessohn genannt werden könne, es ihnen doch nicht in den Sinn kam, damit eine Vorstellung zu verbinden, welche die Person des Messias wesentlich über alle anderen Davidssöhne hinaushebe. Es zeigt sich aufs neue, daß Jesus wie sein Evangelist den Namen Sohn Gottes nicht als ein Synonymon mit *ὁ Χριστός* gebraucht hat, sondern als Bezeichnung einer ihm angeborenen und ihm allein unter den Davidssöhnen und unter den Menschenkindern eignenden Verwandtschaft mit Gott, einer persönlichen Qualität, ohne welche er für das Amt des Messias ebensowenig wie Salomo oder Hiskia befähigt wäre cf 11, 27; 16, 16 f.; 21, 37 f. und S. 148 ff. zu 3, 17.

---

[62] Letzteres folgt aus der Argumentation selbst; ersteres aus *ἐν πνεύματι* (Mr + *ἁγίῳ*) cf AG 1, 16; 1 Pt 1, 11; 2 Pt 1, 21; Hb 3, 7.

[63] Daß nur im Citat, nicht v. 43. 45, das den König bezeichnende *κύριος* ein Possessiv (*μοῦ, αὐτοῦ*) bei sich hat, ist unerheblich; denn wer einen (*ὁ*) *κύριος* nennt, erklärt ihn damit ebenso für seinen Herrn (Jo 13, 13; 20, 2), wie der, welcher ihn mit *κύριε* anredet. Im Citat weicht Mt von LXX ab 1) durch *κύριος* statt *ὁ κύριος* für den Jahvenamen, 2) *ὑποκάτω* statt *ὑποπόδιον*, vielleicht Reminiscenz an Ps 8, 7.

6. Das Wehe über die Lehrer des Volks und über Jerusalem c. 23. Wie Jesus in Galiläa auf die Disputationen mit Pharisäern, Schriftgelehrten und Sadducäern Ankündigungen des Gerichts über sie und das Volk folgen ließ und darauf ausging, das Volk und seine Jünger von ihrer Auktorität zu befreien 12, 43—45; 15, 10—14; 16, 6—12, so nun auch in Jerusalem. An die großenteils aus Festpilgern bestehenden *ὄχλοι* und an die Jünger soll die folgende Rede gerichtet sein. In der Tat scheint einzelnes wie v. 8—12 nur als Anrede an die Jünger verständlich, anderes wie v. 34—38 auf eine größere Versammlung berechnet, in welcher das ganze Volk und die Bevölkerung Jerusalems vertreten war, während das siebenfache Wehe über die Rabbinen und Phar. v. 13—33 auch ohne deren Anwesenheit gesprochen sein kann. Die Vergleichung mit Mr 12, 38—40; Lc 20, 45—47, wo nur ein ganz kurzes mit Mt 23, 6—7 paralleles Redestück an dieser Stelle der Geschichte steht, und die Analogie der großen Reden c. 5—7 und c. 10 läßt nicht daran zweifeln, daß Mt auch hier mit einer dem Moment der Geschichte, in welchen er den Leser versetzt, angehörigen Rede Jesu verwandte, bei anderen Gelegenheiten gesprochene Worte verbunden und zu einem Ganzen verschmolzen hat. Das findet auch hier darin seine Bestätigung, daß bedeutende Stücke dieser Rede von Lc in glaubwürdiger Weise einem anderen

---

[64] Hätte Jesus Anerkennung für den Satz gefordert, daß der Messias nicht notwendig ein Sohn Davids sein müsse, sondern ebensogut Abkömmling irgend eines anderen Geschlechts sein könne, so wäre das erstens für jeden gelehrten oder ungelehrten Juden eine ganz unerfüllbare Forderung gewesen; und es wäre zweitens die Anführung von Ps 110, welcher über die Abstammung des zur Rechten Gottes Erhöhten gar nichts sagt, durchaus zweckwidrig gewesen.

geschichtlichen Zusammenhang zugewiesen sind.[65] — Wenn Jesus beginnt: „Auf Moses Stuhl haben sich die Schriftg. und die Phar. gesetzt“, so will dies nichts weniger als eine Anerkennung ihres amtlichen Rechts als maßgebende Lehrer des Volkes sein. Auf einen leer gewordenen Sitz, sei es Königsthron oder Lehrstuhl, sich selber setzen ist allemal eine Usurpation (cf Hb 5, 4). Moses war der von Gott berufene und mit Widerstreben dem Ruf Gottes folgende Führer seines Volks; er war aber auch der Gesetzgeber in dem eingeschränkten Sinn, daß er der Vermittler der göttlichen Gesetzgebung war. Ausleger der Schrift und Lehrer des Gesetzes muß es geben; auch das Gottesreich kann sie nicht entbehren 13, 52. Aber die, welche es jetzt sind, haben sich nicht nur selbst dazu gemacht, statt von Gott sich berufen zu lassen, sondern gebärden sich auch als Gesetzgeber wie Moses cf 15, 3—9. In diesem Verständnis darf uns nicht die Anknüpfung des Folgenden durch *οὖν* irremachen; denn dieses folgert aus dem Vorigen nicht den nächstfolgenden Satz v. 3^a für sich, welcher vielmehr nur eine Vorbereitung der weiteren Sätze v. 3^b und der ganzen folgenden Strafpredigt ist. Ohne bestreiten zu wollen, daß die Lehre der Rabbinen immerhin noch eine Anleitung zur Frömmigkeit sei, welche das Volk gut tut zu befolgen, geht Jesus zu einer scharfen Kritik der Rabbinen über, welche mit dem Widerspruch zwischen ihrem Leben und ihrer Lehre beginnt v. 3^b—7, dann aber auch ihre Lehre selbst angreift v. 13 ff. Sie tun nicht, was sie lehren v. 3^b; sie binden Bündel von Satzungen zusammen,[66] so daß sie eine schwere Last bilden, und laden sie auf die Schultern der Menschen, zeigen aber selbst keine Lust, diese Lasten mit dem Finger in Bewegung zu setzen, geschweige denn sie auf dem Nacken zu tragen (4). Dazu kommt die schon 6, 1 ff. gegeißelte Ostentation bei Übung der frommen Werke, welche hier dadurch veranschaulicht wird, daß die Phar. ihre Gebetskapseln und die Riemen, womit sie dieselben an Stirn und Hand banden, möglichst breit und die Quasten mit den sogen. Schaufäden möglichst lang machten, um als eifrige Beter und Beobachter der Gebote sich zu zeigen.[67] Dazu kommt die gemeine Ehrsucht, in der sie die ersten Plätze beim Mahle und in der Synagoge lieben, sowie die Begrüßungen auf öffentlichen Plätzen und die ehrerbietige Anrede mit dem Titel Rabbi (6. 7). Jesus, der sich selbst mit Rabbi = *διδάσκαλε* anreden ließ (Mr 9, 5; 11, 21; Mt 26, 25. 49 cf 8, 19; 12, 38), was auch v. 8 vorausgesetzt ist, rügt hier nicht den Gebrauch dieses Titels, sondern das Wertlegen auf diese wie die andern genannten Ehrenbezeugungen (*φιλοῦσιν* 6). Er benutzt aber den Anlaß, seine Jünger, welche ja nach seinem Hingang Lehrer anderer werden sollen cf 13, 52; 23, 34, in drastischer Form vor der Titelsucht zu warnen, indem er ihnen untersagt, sich überhaupt solche Ehrentitel geben zu lassen, wie sie die Rabbinen sich gerne geben ließen.[68] Da *ῥαββεί* v. 8 und *καθηγητής* v. 10 Benennungen des Lehrers sind, so gilt das Gleiche auch von *πατήρ* v. 9. Es ist also nicht etwa im Gegensatz zu einer mit dem Jüngerstand unverträglichen Anhänglichkeit an die leiblichen Angehörigen (8, 22; 10, 37) gefordert, daß man seinen Vater nicht mehr Vater nennen solle. Andrerseits ist der Unterschied nicht zu übersehen, daß in bezug auf die Titel *ῥαββεί* und *καθηγητής* den Jüngern verboten wird, sich so nennen zu lassen, dagegen v. 9, irgend einen Menschen Vater zu nennen. Es war אָב (אַבָּא), אָבִי (אַבִּי) nicht als Anrede des Lehrers üblich, wohl aber als ehrenvolle Benennung hervorragender Lehrer der Vorzeit.[69] Daher war eine Warnung davor, sich so nennen zu lassen, überflüssig, keineswegs aber die Mahnung, sich nicht so, wie die

---

[65] Lc 11, 37—52, bei einem Frühmahl im Hause eines Phar. gesprochen, entspricht in abweichender Ordnung Mt 23, 4. 6. 7. 13. 23. 25—31. 34—36. Weniger bestimmt ist die geschichtliche Anknüpfung von Lc 13, 34—35 = Mt 23, 37—39. Hier kann Mt das geschichtlich Genaue geben, während Lc diese Sätze an ein auf der Reise nach Jerusalem gesprochenes Wort über Jerusalem angeschlossen hat.

[66] *δεσμεύειν* vom Garbenbinden Gen 37, 7; Judith 8, 3. — Gute Zeugen (B D) haben *καὶ δυσβάστακτα* hinter *βαρέα* aus Lc 11, 46 aufgenommen gegen א L, Ss Sc S^1, Kop, älteste Lat. — Das Gegenteil stellt Jesus dar 11, 28—30.

[67] Als Original von *φυλακτήρια* erkannten schon Ss Sc תְּפִלִּין, womit Onkelos Ex 13, 16; Deut 6, 8 hebr. טֹטָפֹת wiedergibt. Gemeint sind die

---

Gebetskapseln, in welche man die auf Pergamentstreifen geschriebenen Stellen Ex 13, 3—16; Deut 6, 5—9; 11, 13—21 (nicht wie Hier. meint, den Dekalog) legte und die man mit einem durch die Kapsel gezogenen Riemen in buchstäblicher Befolgung jener Gesetzesstellen an der Stirn und an der Hand befestigte, besonders während des Schemagebetes am Morgen, manche aber auch beständig, selbst in der Nacht. Das *πλατύνειν* wird sich in erster Linie auf die Gebetsriemen, nicht auf die Kapsel beziehen. Die Übersetzung von thephilin durch *φυλακτήρια* = Amulete, der LXX, auch dem Philo und Josephus noch fremd, scheint der griech. Mt zuerst gebraucht zu haben. Es fehlte nicht an Anknüpfung dafür in den jüdischen Anschauungen s. Hamburger RE II, 1204. — *κράσπεδον* cf 9, 20 = צִיצִת, Quaste an den Zipfeln des Mantels mit purpurblauen Fäden daran, nach Num 15, 38 f. zur beständigen Erinnerung an alle Gebote.

[68] Der Text von v. 8—10, wie ihn Tischendorf, W-Hort u. a. genau nach B und im wesentlichen mit den älteren Unc überhaupt recipirt haben, reizte zu meist leicht erklärlichen Änderungen: 1) Für *κληθῆτε*, welches v. 8 die Anknüpfung ans Vorige, v. 10 ans Folgende vermittelt, setzten Ss Sc v. 8, nicht v. 10, *καλέσητε* wie v. 9, ließen aber das hiemit unverträgliche, nur als Anrede, nicht als Objektsakkusativ geeignete *ῥαββί* stehen. 2) Zu *εἷς — διδάσκαλος* v. 8 schien *ὁ Χριστός* ebenso notwendig wie v. 10 zu *καθηγητὴς — εἷς*. Sc (nicht Ss S^1) und die jüngeren griech. Hss setzten es v. 8 zu. 3) *πάντες — ἀδελφοί ἐστε* schien hinter v. 9 passender und wurde von U und einigen Min dorthin versetzt.

[69] Mischna Edujoth I, 4 werden Hillel und Schammai „die Väter der Welt“ genannt s. mehr Beispiele zu dieser Stelle ed. Hoffmann p. 258 und bei Levy s. v. Daher der Titel des Mischnatraktats אָבוֹת (פִּרְקֵי).

Lehrer jener Zeit es taten, auf die Auktorität der früheren Lehrer zu berufen und so an dem Faden der Tradition, der *πατρικαὶ παραδόσεις* (Gl 1, 14) weiterzuspinnen. Veranlaßt ist diese, den Zusammenhang der Rede einigermaßen unterbrechende, aber ihm doch innerlich verwandte Mahnung durch die Begründung, welche v. 8 der Warnung, sich als Rabbi tituliren zu lassen, beigefügt war. Statt zu sagen: „denn nur einer, natürlich der von den Jüngern so oft mit *ῥαββεί = διδάσκαλε* angeredete Christus, ist euer Lehrer, ihr aber seid seine Schüler“, sagt Jesus „ihr aber seid alle Brüder“. Es kam ihm hier nicht darauf an, die Abhängigkeit der Jünger von ihm, sondern ihre Gleichheit unter einander zu betonen, welche es verbietet, daß einer von den übrigen Jüngern als Rabbi sich anreden lasse. Ihre Gleichheit beruht aber auf ihrer Gotteskindschaft, welche auch für das Lehrgeschäft von größter Bedeutung ist; denn Gott offenbart jedem Einzelnen die Heilswahrheit (11, 25 ff.; 16, 17; Jes 54, 13; Jer 31, 34; Jo 6, 45), und darin beruht die Unabhängigkeit aller Gemeindeglieder von jeder menschlichen Auktorität, welche Jesus v. 9 fordert. So natürlich vermittelt sich der Übergang zu diesem beiläufigen Satz. Zu dem Hauptzweck dieses Redeteils führt v. 10 wieder zurück. Es fragt sich und ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, welchen jüdischen Titel der griech. Mt durch das nur hier in der Bibel vorkommende *καθηγητής* wiedergegeben hat. Wahrscheinlich ist es רַבּוֹן = רַבָּן gewesen, womit auch Jesus gelegentlich angeredet wurde Mr 10, 51; Jo 20, 16 und nach dem Sprachgebrauch, soweit er aus den jüngeren Quellen zu ermitteln ist, die Vorstellung eines besonders hervorragenden Lehrers verbunden war.[70]) Diese

---

[70]) Der Etymologie nach ist *καθηγ.*, nicht wesentlich von *ὁδηγός* verschieden cf Mt 15, 14; 23, 24; Rm 2, 19, *ὁδηγεῖν* Jo 16, 13; AG 8, 31, ein Titel für den Prinzenerzieher, Gouverneur, Mentor s. Beispiele aus Plutarch, Strabo u. a. bei Wettstein, ziemlich gleich *rector*. Mt 2, 6 scheint *ἡγούμενος* dem נָגִיד, Fürst 2 Sam 5, 2 entsprechen zu sollen (oben S. 99); Lc 22, 26 oppos. *ὁ διακονῶν*; von leitender Stellung in der Gemeinde AG 15, 22; Hb 13, 7. 17. 24; Clem. I Cor. 1, 3, neben *προηγούμενος* 2, 6; Herm. vis. II, 2, 6; III, 9, 7 von regelmäßigen Gemeindevorstehern. Das von den Syrern ebenso gebrauchte מדברנא war bei den Juden nicht als ehrenvolle Anrede üblich; ebensowenig das althebr. מוֹרֶה, Lehrer. Das aram. מָרָא Herr, מָרִי mein Herr, würde durch *κύριος*, *κύριε* übersetzt worden sein. Da *καθηγητής* mit *διδάσκαλος* synonym ist, welches im NT durchweg dem רַב (רַבִּי) entspricht, ohne eine genaue Übersetzung davon zu sein, so wird auch *καθηγ.* wahrscheinlich ein Ersatz, wenn auch keine eigentliche Übersetzung, für das mit רַב synonyme רַבּוֹן sein, welches c. suff. רַבּוֹנִי Mr 10, 51; Jo 20, 16 als Anrede an Jesus vorkommt. Eben durch diese Stellen ist רַבּוֹן als Nebenform zu dem in der jüd. Literatur äußerst gebräuchlichen רַבָּן bezeugt und ist übrigens, nur mit geringer Änderung der Aussprache, identisch mit רִבּוֹן, das in den Targumen für Herr überhaupt, in der sonstigen jüd. Literatur fast nur von Gott gebraucht wird. Cf Dalman, Worte S. 267. 272 ff. 275. 279; Gramm.² S. 176 A 1; Schlatter, Jochanan S. 10 A 2.

Stellung den Jüngern gegenüber behält für alle Zukunft der Eine, den sie bisher zum Lehrer gehabt haben cf Hb 13, 7 f. Ob Jesus selbst, um jedes Mißverständnis fernzuhalten, oder um auf seinen unübertragbaren Beruf als den Grund der Unübertragbarkeit auch seiner Geltung als Lehrer der Gemeinde hinzuweisen, *ὁ Χριστός* hinzugesetzt hat, oder ob dies ein aus gleichen Gründen durch die Überlieferung beigefügter Zusatz ist, wird sich kaum entscheiden lassen.[71] Daß es auch auf dem Gebiet der Lehre Unterschiede in der Gemeinde geben wird, bleibt unbestritten. Aber wer in dieser Beziehung ein vergleichsweise Großer ist, soll nicht nach ehrenvoller Anerkennung seitens der Menschen streben, sondern sich zu einem Diener der übrigen machen, und wer bei Gott Anerkennung finden möchte, soll auch als Lehrer sich in Demut zu den Geringen rechnen v. 11. 12 cf 18, 4; 20, 26 f. Nach dieser Mahnung an die Jünger, dem Beispiel der damaligen jüdischen Lehrer nicht zu folgen (8—12), wendet sich die Rede wieder letzteren zu und gestaltet sich zu einer strafenden Anrede an sie selbst. Ein siebenfaches *οὐαί* und ein sechsmaliges *ὑποκριταί* wird ihnen zugerufen. Die erste Anklage lautet dahin, daß sie nicht nur selbst keine Anstalt machen, in das Himmelreich einzugehen cf 21, 31 f., sondern auch die, welche dazu geneigt sind und sich dazu anschicken, durch ihr Beispiel und mehr noch durch ihre Bestreitung und Verlästerung Jesu hindern, hineinzugehen. In diesem Sinne verschließen sie das Reich vor den Menschen.[72] Nach anderer Seite zeigen sie sich eifrig bemüht, die in Israel erbliche Religionserkenntnis denen mitzuteilen, die sie von Haus aus entbehren cf Rm 2, 17—20. Sie treiben Heidenmission; sie ziehen zu diesem Zweck über Land und Meer und ermüden darin nicht, auch wenn der Erfolg gering ist. Aber die Heiden, welche sie zu Proselyten machen, d. h. nach dem Sprachgebrauch des NT's zur Annahme der Beschneidung und des ganzen Judentums bewegen, machen sie hinterdrein zu Kindern der Hölle doppelt so schlimm, wie sie selbst sind.[73] Den Fanatismus der Convertiten hat man schon damals kennen gelernt. Darum trifft ihre Bekehrer das zweite Wehe.74) Das dritte Wehe (16—22), an dessen Spitze sie als blinde Wegführer angeredet werden cf 15, 14, geißelt ihre kasuistische Behandlung des Sittengesetzes am Beispiel ihrer Belehrung über die größere und geringere Verbindlichkeit der verschiedenen Schwurformeln cf 5, 33—37. Das vierte Wehe (23—24) betrifft ihre minutiöse Genauigkeit in der Anwendung der gesetzlichen Verpflichtungen, beispielsweise der Entrichtung des Zehnten, auf die geringfügigsten Gegenstände, woneben sie die gewichtigeren Teile des Gesetzes, die Übung gerechten Gerichts, der barmherzigen Liebe und der Treue vernachlässigen.75) Darum nennt Jesus sie abermals blinde Wegführer, welche ihre Getränke durchseihen, um eine hineingefallene Mücke zu beseitigen,76) dagegen ein Kamel unbesehns samt dem Wein hinunterschlucken. Dabei enthält sich aber Jesus jedes Tadels der Pünktlichkeit in der Erfüllung auch der kleinen Gebote cf 5, 19; er erklärt sie vielmehr für Pflicht, sofern sie ohne Vernachlässigung der großen Gebote geübt wird. Der Maßstab für das Große und Kleine am Gesetz, welchen Jesus 22, 36 ff. ihnen gezeigt hat, war diesen Lehrern abhanden gekommen. Der bildliche Ausdruck v. 24 bot eine natürliche Anknüpfung für die Kritik der peinlichen Genauigkeit in bezug auf die Reinigkeitsgesetze, welcher das fünfte Wehe gilt v. 25 f. Den Becher und die Schüssel reinigen sie äußerlich, während die Getränke und Speisen, womit die Gefäße gefüllt sind, ihre Herkunft aus Raub und Schlemmerei 77) nicht verleugnen können. Der Reichtum auch

---

[71] Nicht zu vergleichen wäre 22, 42, dagegen Mr 9, 41; Jo 17, 3 (Lc 24, 26. 46), aber auch der Gebrauch von *υἱός* (sc. *τοῦ θεοῦ*) Mt 11, 27; 24, 36 und die Selbstobjektivirung durch *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.*

[72] Anders gewendet ist der Gedanke Lc 11, 52; von dort beeinflußt, übersetzt Ss (nicht Sc): „ihr haltet fest den Schlüssel des Himmelreichs vor den Menschen", als ob die Phar. den in Händen hätten.

[73] Auf die sogen. Proselyten des Tors, die *φοβούμενοι* und *σεβόμενοι τὸν θεόν* der AG paßt dies schon darum nicht, weil sie nicht einmal zur Annahme des vollen Judentums sich bewegen, geschweige denn die Lehren und Bestrebungen der *ἀκριβεστάτη αἵρεσις* des Judentums sich einimpfen ließen. Sie zeigten sich vielfach für die christliche Mission sehr zugänglich. — Für בני גיהנם citirt Levy I, 239 R. haschana 17^a, anderes Wettstein, der auch p. 483 f. eine Stellensammlung für die Geschichte der jüdischen Mission bietet. Mehr hierüber bei Schürer III, 107—135. 420 f.

---

74) Hinter v. 13 haben als zweites Wehe Sc und einige Lat, einige Min, hinter v. 12 als erstes Wehe die jüngeren Unc *Σ—Φ*, ScS^1S^3 den v. 14 des Text. rec., ein schon durch dieses Schwanken der Stellung überführter Einschub aus Mr 12, 40; Lc 20, 47. Er fehlt in א B D L Z, Ss, a c etc., bei Orig. u. a.

75) *ἡδύοσμον* ist nach den Versionen (ScS^1Sh ננעא s. Löw bei Krauß II, 60 f., Ss הרומא, Lat *menta* = griech. *μίνθη*, als Fremdwort auch den Juden bekannt, daher Delitzsch מִנְתָּא) Minze, cf Strabo VIII p. 344 *τὴν κηπείαν μίνθην, ἥντινες ἡδύοσμον καλοῦσιν.* Ferner *ἄνηθον* (*anethum*, alle Syrer שׁבתא, auch hebr. שׁבת Mischna, Maas. IV, 5) ist Dill; *κύμινον* (von den Semiten entlehnt, hebr. כַּמּוֹן, alle Syrer כמונא, Lat *cuminum*) ist selbst dem Wort nach unser Kümmel. Es sind lauter würzige Küchenkräuter von geringem Wert, daher *κυμινοπρίστης* „der Kümmelspalter“ = karger Wirt. Trotzdem werden diese Dinge in den einschlagenden talmudischen Traktaten öfter erwähnt nach dem Grundsatz Maaser I, 1 „Alles, was man ißt und hütet (im Garten oder Feld kultivirt) und was sein Wachstum aus der Erde hat, ist zehntpflichtig.“

76) *διυλίζειν* hat urspr. die Flüssigkeit, die man zum Zweck der Läuterung durch einen Seiher, Leinentuch etc. laufen läßt, zum Objekt, dann auch den zu beseitigenden Gegenstand cf *καθαρίζειν* 8, 3^b.

77) So nach dem bestbezeugten *ἐξ ἁρπ. κ. ἀκρ.* im Unterschied von dem bloßen Genitiv, der neben *γέμουσιν* erforderlich schien und daher nach Lc 11, 39 eingesetzt wurde. Auch *ἀκρασίας* wurde, da es sich um den Gegensatz von Rein und Unrein handelt, leicht in *ἀκαθαρσίας* geändert

der fromm Scheinenden ist seinem Ursprung nach vielfach ein ungerechter Mamon (cf Mr 12, 40 = dem unechten Mt 23, 14), und die üppigen Speisen und Getränke dienen nicht nur der Unmäßigkeit, sondern schon ihre Bereitung und Anschaffung zeugt von *ἀκρασία*. Da diese Lebensrichtung weniger bei den Rabbinen, als bei einzelnen reichen Phar., die nicht zur Zunft der Gelehrten gehörten, zu finden gewesen sein wird cf Lc 16, 14, ruft Jesus dem einzelnen „blinden Phar.“ zu: „Reinige zuerst den Inhalt des Bechers, damit auch sein Äußeres rein werde“ v. 16 cf 15, 1—20. Der für den Heuchler charakteristische Widerspruch zwischen dem Innern des Menschen, worin Frömmigkeit und Sittlichkeit ihren Sitz haben sollten, und der Außenseite seines Lebens, hatte an den Gefäßen mit ihrem Inhalt eine sinnbildliche Darstellung. Unmittelbarer und umfassender, wenn auch in Form des Gleichnisses, beschreibt diesen Widerspruch das sechste Wehe (27—28). Mag das Tünchen der Gräber mit Kalk, welches im Monat vor dem Passa erneuert zu werden pflegte,[78]) ursprünglich dem Zweck gedient haben, die Stelle kenntlich zu machen, wo Leichen unter der Erde lagen cf Lc 11, 44, und dadurch Verunreinigungen besonders der Priester und der Nasiräer zu verhüten, so war dies doch zugleich ein den Anblick frischer Sauberkeit gewährender Schmuck. Daher sind die getünchten Gräber, welche tote Gebeine und verwesende Leichenteile bedecken, ein passendes Bild der Scheinheiligen, in deren Innerem Heuchelei und Gesetzwidrigkeit haust. Vermöge einer natürlichen Ideenverbindung schließt sich hieran das siebente und letzte Wehe (29 ff.). Trotz der Anknüpfung von v. 30 durch *καί* cf v. 3^b. 15. 23 ist es ein Selbstwiderspruch, dessen Jesus auch diesmal die Phar. zeiht. Daß sie die Gräber der Propheten durch darüber aufgebaute Mausoleen auszeichnen und die Grabdenkmäler der Gerechten schmücken,[79]) ist an sich ebensowenig tadelnswert, als daß sie Heidenmission treiben und auf die Erfüllung der Zehntpflicht halten (15. 23). Es wird dies zu einer strafwürdigen Heuchelei erst durch die Gedanken, welche die Erinnerung an jene Märtyrer in ihnen weckt. Anstatt sich die feindselige Haltung ihrer Vorfahren gegen die Zeugen Gottes (cf 5, 12; 21, 35; 23, 37; AG 7, 52) als warnendes Beispiel dienen zu lassen

---

(z. B. Ss hier ganz so wie v. 27), oder auch, um einen mit *ἁρπαγή* verwandteren Begriff zu haben, in *ἀδικίας*.

[78]) Mischna, Schek. I, 1; Maaser sch. V, 1; cf Lightfoot, Schoettgen z. St., Hamburger RE I, 475 f.

[79]) Im NT wird nur das Grab Davids bei Jerusalem genannt AG 2, 29 cf Neh 3, 16; Jos. ant. VII, 15, 3; Gräber der Erzväter bei Hebron bell. IV, 9, 7. Wieweit die christlichen Traditionen über Gräber von Propheten, Königen und Gerechten (z. B. beim Pilger von Bordeaux, Jt. Hieros. ed. Geyer p. 23, 12 Jesaja und Hiskia, p. 25, 5 Ezechiel) an ältere jüdische Traditionen angeknüpft haben, kann hier nicht untersucht werden.

und im Spiegel der Geschichte des Prophetentums ihre eigene Feindschaft gegen das prophetische Zeugnis zu erkennen, dient ihnen die Erinnerung an die Martyrien der alten Propheten nur zu einer selbstgefälligen Vergleichung ihrer äußeren Gesetzlichkeit mit der Hinneigung zum Götzendienst und der sonstigen Gesetzlosigkeit, welche die Propheten an ihren Vorfahren zu strafen hatten. Daher meinen sie: wenn sie zu jener Zeit gelebt hätten, würden sie nicht Genossen der Verfolger und Mörder der Propheten gewesen sein. Aber gerade durch die Äußerung ihrer selbstgerechten und unbußfertigen Gesinnung stellen sie sich selbst das Zeugnis aus, daß auch sie Söhne der Prophetenmörder sind. Die herkömmliche Verbindung von *καὶ ὑμεῖς* (32) mit dem folgenden Imperativ (cf 7, 12; Jo 13, 14 f.) läßt das *καί* unerklärt; denn das *πληροῦν τὸ μέτρον κτλ.* ist gerade nur die eigene Tat der jetzt Lebenden.[80] Dagegen ist *καὶ ὑμεῖς*, zum vorigen Satz gezogen, ein vermöge seiner Stellung sehr wirkungsvoller Ausdruck eines trefflichen Gedankens. Auch schon frühere Generationen haben sich als Söhne von Prophetenmördern erwiesen. Die Zeitgenossen eines Jeremia haben dieselbe Feindschaft gegen die Propheten gezeigt, wie ihre Väter zur Zeit eines Elia und eines Jesaja. Aber Erben dieser nationalen Sünde sind auch die gesetzesstrengen Phar. und die in den Schriften der Propheten bewanderten Rabbinen. Mit einem „ja auch ihr“ schließt Jesus das siebenfache Wehe über sie. Unverbunden, aber um so kraftvoller treten daneben die drohenden Ausblicke in ihre und des unter ihrer Leitung bleibenden Volks Zukunft v. 32—39. „Füllet das Maß eurer Väter“ ist der Form nach eine ironische Aufforderung, das zu tun, wovon Jesus hiemit voraussagt, daß sie es tun werden.[81] Sie werden das von den auf einander folgenden Generationen allmählich immer mehr angefüllte Maß der nationalen Schuld vollends voll machen, womit schon angedeutet ist, daß darnach der Inhalt des Gefäßes beim geringsten Stoß über den Rand überfließen, d. h. die Sünden Israels in Gestalt von Strafgerichten über das Volk sich ergießen werden. Zunächst aber trifft das Gericht die Lehrer des Volks. Indem

---

[80] Auch sollte man *πληρώσατε οὖν* (oder *καί*, wenn dieses überhaupt am Platze wäre) *ὑμεῖς* erwarten cf 5, 48; 6, 9; 14, 16; 19, 28; 20, 4. 7; 28, 5. Zu *ὑμεῖς* mit und ohne *καί* am Schluß oder gegen Ende des Satzes cf 10, 31; Lc 9, 55 (text. rec.); 19, 42; Jo 18, 31; 19, 6; 1 Th 2, 14. Nach obiger Erklärung ist es entbehrlich, an den pleonastischen Gebrauch von *καί* bei Vergleichungen zu erinnern, oder den hier fernliegenden Gegensatz der Phar. zu den Zöllnern und Sündern und dem von ihnen verachteten Pöbel, dem עם הארץ, zur Erklärung des *καὶ ὑμεῖς* heranzuziehen.

[81] *πληρώσατε* sagt der Sache nach nichts anderes, als das schwach bezeugte *πληρώσετε* (Be), während *ἐπληρώσατε* (DH, manche Min) auch sachlich verwerflich ist. Cf zu dieser rhetorischen Anwendung des Imperativs Ap 22, 11; Jo 2, 19; Jes 6, 9; 8, 9. Daß an den drei letzten Stellen noch ein Folgesatz sich anschließt, ist unwesentlich.

Jesus sie v. 33 als Schlangenbrut anredet cf 12, 34; 3, 7, erklärt er sie für unversöhnliche Feinde des Guten und stellt ihnen in Form einer Frage, auf die sie selbst keine Antwort wissen,[82] das Gericht in Aussicht, welches darin besteht, der Geenna überliefert zu werden cf 5, 22, 25; 10, 28. Darum, weil sie schon jetzt so beschaffen sind, wie v. 33 sie schildert, sendet Jesus Propheten, Gelehrte und Schriftgelehrte zu ihnen, von welchen sie etliche[82a] töten, unter anderem auch kreuzigen, andere in den Synagogen geißeln und von Stadt zu Stadt verfolgen werden. Im Gegensatz zu den angeredeten Schriftgelehrten nennt Jesus auch seine Jünger, die in seinem Auftrag nach seinem Hingang seine Predigt an Israel fortsetzen sollen, *σοφοί* cf 11, 25 und *γραμματεῖς* cf 13, 52, außerdem aber und vorher Propheten. Letztere Benennung steigert den schon durch *ἐγὼ ἀποστέλλω* ausgedrückten Gegensatz zu den Angeredeten, die sich selbst zu Lehrern und Gesetzgebern Israels aufgeworfen haben v. 2. Die künftigen Lehrer werden nicht nur von Jesus gesandt, sondern auch vom Geiste Gottes getrieben ihren Beruf ausüben cf 10, 20. Zugleich werden sie dadurch an die alten Propheten angereiht (5, 12; 10, 41), welche von den Vätern der pharisäischen Schriftgelehrten gemordert worden sind, so daß diese durch Verfolgung und Tötung der neuen Propheten und Schriftgelehrten in der Tat das Sündenmaß ihrer Väter durch gleichartige Sünden vollmachen. Daß sie dies tun und dadurch Gottes Gericht über Jerusalem herbeiführen werden, war schon 10, 17—28; 22, 6 f. geweissagt. Das Neue ist, daß Jesus erklärt, er selbst — denn auch hier wie 10, 16 ist das *ἐγώ* nicht zu überhören — werde in Voraussicht dieses Erfolgs und zur Strafe für die Verstocktheit der jüdischen Lehrer seine Propheten und Lehrer zu ihnen senden. Was er von seiner eigenen Predigt in Galiläa von einem bestimmten Zeitpunkt an gesagt hat 13, 13 ff., das sagt er hier auch von der apostolischen Predigt, daß sie nicht mehr Buße und Glaube, sondern weitere Verschuldung und zuletzt das Gericht den Hörern bringen solle. So wenig aber dort seiner Predigt der Charakter als Ev für die Demütigen abgesprochen wird, wodurch manche einzelne wirksam zum Heil berufen werden, ebensowenig der Predigt der Apostel. Er hat dies Wort den bereits verstockten jüdischen Lehrern zugerufen und es gilt dem jüdischen Volk, insoweit es sich von seinen verblendeten Lehrern leiten läßt. Die Anknüpfung von v. 34 ans Vorige (*διὰ τοῦτο*) setzt bereits voraus, was der folgende Absichtssatz (35) eigens ausspricht: das die Mehrheit des Volks samt seinen Führern zu neuen Prophetenmorden reizende Zeugnis der Jünger Jesu soll dazu dienen, daß alles auf Erden unschuldig vergossene Blut von dem des gerechten Abel bis zu dem des Zacharias, welcher nach 2 Chr 24, 21 wegen seines strafenden Zeugnisses im Vorhof des Tempels gesteinigt wurde, über das jüdische Volk kommen, d. h. an ihm sich rächen wird,[83] eine Weissagung, welche durch die feierliche Versicherung bekräftigt wird, daß sie an der jetzt lebenden Generation sich erfüllen werde. Obwohl Mt, nicht ebenso Lc 11, 51, den Zacharias irrtümlicher Weise einen Sohn des Berechja genannt hat,[84] unterliegt doch keinem Zweifel, daß Jesus jenen Sohn des

---

[82] In ihrem eigenen Munde würde die Frage lauten *πῶς φύγωμεν κτλ.*: „Wie sollen wir es anstellen“ etc. Übrigens s. zu 3, 7.

[82a] Zu *ἐξ αὐτῶν* als Ersatz eines Akkusativobjekts, wie anderwärts eines Subjekts (Jo 1, 24; 16, 17 Bd IV^{5}, 116 A 16), s. unten zu 27, 10.

---

[83] Das Blut des Gemordeten schwebt als Schuld über dem Mörder, und diese entlädt sich in Gestalt der Strafe über ihn cf Deut 21, 7f.; 2 Sam 1, 16; Jer 26, 15; Mt 27, 25. — *αἷμα δίκαιον* = *αἷμα δικαίου*, das Blut eines unschuldig Gemordeten = דָּם נָקִיא Joel 4, 19; Jon 1, 14; Prov 6, 17.

[84] Die Auslassung von *υἱοῦ Βαραχίου* in א* ist eine unerlaubte Beseitigung des urspr. Fehlers. Eus. darf nicht dafür angeführt werden, da er Theoph. syr. IV, 17 aus Mt den vollständigen Text, dem. VIII, 2, 20 cf IX, 11, 14 aber nach Lc citirt. Das HE, welches das historisch richtige *filii Jojadae* bietet GK II, 695, kann nicht den urspr. Text des aram. Mt bewahrt haben; denn es wäre nicht zu sagen, was den griech. Mt bewogen haben könnte, den unähnlichen und irrigen Namen Berechja dafür einzusetzen cf 13, 35 oben S. 480f. Dieser Vatersname stammt entweder aus Jes 8, 2, wo ein *Ζαχαρίας υἱὸς Βαραχίου* (hebr. יְבֶרֶכְיָהוּ) genannt ist, oder aus Sach 1, 1. 7. Ersterer wäre schon als Zeitgenosse des Jesaja ungeeignet, den Schluß der Märtyrer zu bilden. Von ihm wie von dem nachexilischen Schriftpropheten ist im AT auch nichts überliefert, was dem Wort Jesu zu grunde liegen könnte, wohingegen 2 Chr 24, 20—22 alles Erforderliche bietet, dies aber von einem Zacharias, Sohn des Jojada berichtet. Erst auf grund von Mt 23, 35 übertrug die Legende dasselbe Endgeschick auf den Schriftpropheten Zacharias s. C. Schermann, Prophet. vitae fabulosae p. 58, 25—59, 15, während ebendort p. 22, 17—24, 10 beide unterschieden werden, dafür aber Zach., Sohn des Jojada mit dem Vater des Täufers identificirt wird. Die dortige Ortsangabe: „im Vorhof des Hauses Jahves" ist, vielleicht nach jüdischer Tradition, nur näherbestimmt: „zwischen dem Tempelhaus und dem Brandopferaltar". Nach bab. Sandhedr. 96ᵇ; jer. Taan. 69ᵃf. und mehreren Midraschstellen beschäftigte man sich mit der Frage, in welchem der Vorhöfe der Zach. Sohn des Jojada getötet worden, und entschied sich für den der Priester, also die nächste Umgebung des großen Altars. Die Verwechselung des Zacharias 2 Chron 24, 20 mit dem Sach 1, 1, welche nach Lc 11, 51 nicht der allgemeinen Überlieferung des Wortes Jesu, sondern dem aram. Mt zur Last fällt, findet sich auch im Targum zu Thren 2, 20, indem dort der Märtyrer aus 2 Chr 24 ein Sohn Iddo's (Sach 1, 1. 7) und nicht bloß Priester, sondern auch Prophet genannt wird. Cf auch den Midrasch zu Thren 2, 20, wo aber der richtige Vatersname eingesetzt ist. — Unkenntnis dieser atl Geschichte erzeugte die christliche Fabel, wonach Jesus hier von Zacharias dem Vater des Täufers geredet habe cf Protev. Jacobi c. 23f. Selbst Orig. schenkte ihr Glauben und Hier. wagte es nicht, sie entschieden abzuweisen. — Noch unglücklicher war der schon von dem alten Lightfoot p. 436 bestrittene, neuerdings von Wellhausen lebhaft verteidigte Einfall, daß unser Spruch sich auf einen Zacharias beziehe, welcher während der Schreckensherrschaft der Zeloten im J. 68 p. Chr. zwar nicht im Priestervorhof oder am Brandopferaltar, aber doch auf dem Tempelplatz (*ἐν τῷ ἱερῷ*) niedergestoßen und dann von einer der Hallen, die den Tempelplatz

Priesters Jojada gemeint und ihn als den letzten Märtyrer, von welchem das letzte Buch des jüdischen Kanons auf seinen letzten Blättern berichtet, dem Abel als dem ersten Märtyrer gegenübergestellt, von dessen Ermordung das erste Buch der Bibel erzählt. Das jüdische Volk der Gegenwart wird hiedurch ebensowenig für Kains Tat wie für die Mordtaten der älteren Generationen Israels verantwortlich gemacht. Weil aber die Juden, die in ihrer Bibel alle diese Untaten als warnende Beispiele vor Augen haben, dadurch ungewarnt, die von Anfang an in der Welt vorhandene, in Israel weiter gepflegte Feindschaft gegen die Gerechten und die Propheten auf den Gipfel treiben, darum ist das Gericht, das sie dafür trifft, eine Straffolge nicht nur ihrer eigenen sündigen Taten, sondern auch ihres Überhörens des Racherufs, der von Abel und aller folgenden Märtyrer Blut gen Himmel schreit cf Gen 4, 10; Hb 12, 24; Ap 6, 9—11. — Vom ganzen Volk wendet sich die Strafrede zuletzt gegen die Hauptstadt und den Tempel, worin Jesus steht v. 37—39. Während andere Teile der Rede ursprünglich gewiß anderem geschichtlichen Zusammenhang angehören, entspricht dieser Schluß so vorzüglich den Umständen, unter welchen sie ihrem Grundstock nach gehalten wurde, daß man den Bericht des Mt im Vergleich mit Lc für den genaueren halten möchte[85]. Der Stadt Jerusalem, welche von der Gewohnheit, die Propheten zu töten, nicht lassen wird (34), ruft Jesus in bewegtem Ton, den schon die zweimalige Anrede anschlägt, die Klage zu, daß er oftmals versucht habe, ihre Kinder um sich zu sammeln, wie ein Vogel seine Jungen unter seinen Flügeln sammelt, daß sie aber

---

umgaben, den Abhang hinabgestürzt wurde Jos. bell. IV, 5, 4. Seines Vaters Name ist unsicher überliefert: (*υἱὸς*) *Βάρεις* oder *Βαρούχου* oder *Βαρισκαίου*, aber gar nicht in der Form *Βαραχίου*. Cf die palmyrenischen Inschriften von a. 10 und 17 p. Chr. bei Littmann, Semitic inscr., 1905 (Americ. Exped. to Syria, Part IV) p. 63f. nr. 3 u. 4 mit dem Namen ברכי, dafür griech. *Βαριχαῖος*. So wird auch bei Josephus zu lesen sein. Auch wenn wir die erste Aufzeichnung des Spruchs bis ans Ende des 1. Jahrh. herabsetzen könnten, wäre unglaublich, daß zu einer Zeit, wo noch viele Leute lebten, welche die Ermordung dieses Zacharias als Erwachsene miterlebt hatten, ein christlicher Geschichtschreiber Jesu eine geschichtliche Erinnerung an ein 38 Jahre nach seinem Tode vorgefallenes Ereignis angedichtet haben sollte. Nun ist aber die Voraussetzung ganz unhaltbar. Ein in unserem Mt und im HE und außerdem durch Lc überliefertes Wort Jesu ist vor dem J. 70 aufgezeichnet worden; es hat in dem aram. Mtev gestanden, welches jedenfalls vor der Zerstörung Jerusalems, wahrscheinlich aber mehrere Jahre vor der Ermordung jenes Zacharias in Palästina geschrieben wurde.

[85] S. oben S. 650 A 65. Besonders v. 39 = Lc 13, 35 erscheint bei Lc geschichtlich nicht motivirt, bei Mt durch 21, 9 vorbereitet; aber auch *λιθοβολοῦσα* v. 37 durch die Erinnerung an Zacharias v. 35, der gesteinigt wurde cf 21, 35. Auch knüpft 24, 1f. gerade an dies Stück der Rede an. In der kürzlich erschienenen 3. u. 4. Aufl. von Bd III S. 541 A 16 habe ich mich für die größere geschichtliche Genauigkeit des Lc entschieden.

seinem Wollen ihr Nichtwollen entgegengesetzt haben. Daß unter den Kindern Jerusalems nicht etwa das jüdische Volk überhaupt, sondern die Einwohnerschaft der Stadt zu verstehen sei,[86] ist an sich selbstverständlich, wird aber auch dadurch bestätigt, daß das Subjekt von *οὐκ ἠθελήσατε* einerseits mit *τὰ τέκνα σου*, andrerseits mit *Ἱερουσαλήμ*, worunter doch nicht das jüdische Land, sondern nur die Hauptstadt verstanden werden kann, identisch sein muß. Mt trägt kein Bedenken, Jesus hier von einem wiederholten, ja oftmaligen (*ποσάκις*) Wirken in Jerusalem reden zu lassen, von dem er selbst nichts berichtet hat cf den gleichen Fall 11, 21; denn was von 20, 1 bis dahin erzählt war, läßt sich erstens nicht in eine Reihe wiederholter Versuche, die Bevölkerung Jerusalems zu retten, zerlegen, und hat zweitens gerade nach der Darstellung des Mt überhaupt nicht das Ansehn eines auch nur einmaligen Versuchs dieser Art.[87] Übrigens drückt die Vergleichung mit dem Vogel, der beim Herannahen eines Unwetters oder eines Raubvogels seine Jungen unter seine Flügel nimmt, nicht die Absicht und die Bemühung Jesu aus, aus der Bevölkerung Jerusalems eine Gemeinde zu sammeln, sondern die ganze Stadt und ihre Bevölkerung vor dem Gericht zu schützen, das er herankommen sieht.[88] Eben dieses kündigt er ihr v. 38 an, indem er unter Voraussetzung der bevorstehenden Zerstörung des Tempels — denn nur dieser kann das Haus der Jerusalemer sein[89] — sagt: dies Haus werde ihnen im Zustand der Verödung gelassen werden. Wie lange dieser Zustand dauern soll, sagt die diese Androhung bestätigende Versicherung, daß sie ihn fortan nicht sehen werden, bis sie sprechen: Gelobt sei der im Namen Jahves Kommende.

---

[86] Cf Joel 4, 6; Jes 3, 16; 4, 4; Ps 149, 2; Lc 19, 44; 23, 28, besonders aber 1 Makk 1, 38 (3, 45); cf auch Einl § 63 A 3.

[87] Abgesehen von dem demonstrativen Einzug 21, 1—16, berichtet Mt nur von Disputationen und Strafreden und deutet kaum an, daß das Volk auch in solcher Form die prophetische Lehre Jesu vernehmen sollte 21, 46; 22, 33; 23, 1; 26, 55. Anders Lc 19, 47 f.; 20, 1. 26; 21, 37 f.

[88] Cf besonders Jes 31, 5, aber auch Ps 91, 4; Ruth 2, 12; Ps 17, 8; 36, 8; 57, 2. Cf auch die christliche Einleitung des IV Esra c. 1, 30 ff.

[89] Es würde sonst entweder *ἡ πόλις* oder *αἱ οἰκίαι ὑμῶν* stehen. Der Tempel ist wohl zunächst das Haus Jahves, aber auch den Frommen ist er eine Wohnstätte und ein Obdach Ps 23, 6; 27, 4 f; 65, 5; 84, 4 f., und die Gottlosen pochen auf den Schutz, den er ihnen gewährt, und benutzen ihn als Schlupfwinkel Jer 7, 4—15 (s. zu Mt 21, 13); 26, 2—15. Der Ausdruck war um so verständlicher, da הַבַּיִת ohne Zusatz ein gewöhnlicher Name für den Tempel war. — Ohne *ἔρημος*, welches Lc 13, 35 viele Zeugen, bei Mt nur B L gegen sich hat, könnte *ἀφίεται ὑμῖν* jedenfalls nicht heißen: „es wird euch überlassen werden“ cf 5, 40, was sie nur wünschen könnten, vielleicht aber: „es wird verlassen, seinem Schicksal überlassen werden“ cf 24, 40 f.; 26, 56; Jo 10, 12; Jer 12, 7. Mit *ἔρημον* heißt es: „in diesem Zustand belassen werden“ cf 24, 2; Lc 19, 44; Jo 14, 18; 16, 32; Hb 2, 8. *ὑμῖν* ist Dat. incommodi: Euer Haus wird euch zerstört werden und so liegen bleiben.

Nachdem bereits v. 38 die Hörer in den Moment nach dem Gericht über den Tempel versetzt hat, war das Mißverständnis ausgeschlossen, daß die Jerusalemer in den nächsten Tagen ihn nicht wieder zu Gesichte bekommen werden (26, 44 ff.). Ihren Augen entrückt war er erst seit seinem Begräbnis, und die damit beginnende Zeit seiner Unsichtbarkeit für das ungläubige Volk wird nicht eher ein Ende erreichen, bis das Volk als Volk ihn, wenn er wiederkommt, freudig als seinen Messias begrüßt. So schließt der Abschnitt, der mit der gleichen Begrüßung begonnen hat. Der Einzug in Stadt und Tempel unter dem Hosannaruf der Verehrer Jesu und unter dem Widerspruch der Führer des Volks war Erfüllung von Weissagung (21, 4. 16), war aber auch selbst eine Weissagung auf ein anderes Kommen Jesu, bei welchem das bis dahin eine lange Zeit unter dem Gericht gestandene Jerusalem ihn als seinen König empfangen wird cf 19, 28.

VII. Die Weissagung vom Ende c. 24. 25.[1])

1. Die Einleitung 24, 1—3. Als Jesus mit seinen Jüngern den Tempelplatz verlassend dahinging,[2]) machten ihn die Jünger

---

[1]) Die Vergleichung dieser Redegruppe mit Mr 13 und Lc 21, 5—36 ergibt Folgendes: 1) Jesus hat, veranlaßt durch den Anblick der Bauten am Tempel, dessen Zerstörung geweissagt und auf eine hieran anknüpfende, aber namentlich nach Mt Mr umfassendere, eschatologische Frage der Jünger eine ausführliche Antwort gegeben. — 2) Mr gibt an Stoff und Anordnung wesentlich das Gleiche wie Mt 24. Was er vor Mt voraus hat (v. 9. 11—13), gibt auch Lc 21, 12—17 in gleichem Zusammenhang wie Mr; es berührt sich zwar auch mit Mt v. 9—13, findet jedoch seine genauere Parallele Mt 10, 17—22 und hat sich dort als ein von Mt an einen anderen als den geschichtlichen Platz verpflanztes Stück erwiesen oben S. 396. Umgekehrt hat Mt einige Stücke, die in früherer Zeit gesprochen wurden, der großen Weissagung c. 24 einverleibt, wie man daraus sieht, daß sie nicht nur bei Mr und Lc in diesem Zusammenhang fehlen, sondern auch von Lc an früherer Stelle mit glaubwürdiger geschichtlicher Einrahmung mitgeteilt sind. Es sind folgende: a) Mt v. 26—28 = Lc 17, 23. 24. 37, b) Mt v. 37—42 = Lc 17, 26—35, c) Mt v. 43—51 = Lc 12, 39—46; doch hat Mr v. 33—37 einen schwachen Rest dieses Stücks in gleichem Zusammenhang wie Mt. Vielleicht gehört dahin d) Mt 25, 14—30 = Lc 19, 12—27; doch kann auch hier wie Mt 22, 1—14 der Fall vorliegen, daß Jesus zweimal einen ähnlichen Parabelstoff zu einer Rede von verschiedener Abzweckung verwendet hat. Ohne Parallele sind Mt 25, 1—13, 31—46. Es läßt sich daher nichts bestimmtes darüber sagen, ob diese Stücke hier ihren geschichtlich richtigen Platz einnehmen oder erst durch Mt hierher gestellt sind. Das Schweigen des Mr und des Lc macht letzteres wahrscheinlich. — 3) Die Rede Lc 21, 8—36 entspricht in den Grundzügen und der Anlage der Rede Mr 13 und somit auch Mt 24 mit Einschluß des Mt 10, 17—22 untergebrachten Stücks und mit Ausschluß der vorhin unter a—c aufgeführten Stücke. Nur Lc v. 20—24 fällt aus der Parallele mit dem gemeinsamen Grundstock der Rede bei Mt und Mr heraus. Dieses Stück beginnt zwar mit den gleichen Worten, mit welchen an derselben Stelle der

auf die Bauten am herodianischen Tempel aufmerksam, an welchem

---

Rede bei Mt v. 15 und Mr v. 14 ein in sich geschlossenes Stück beginnt: *ὅταν δὲ ἴδητε*. Hier wie dort ist von *ἐρήμωσις* die Rede und findet sich die gleiche Mahnung an die Bewohner Judäas, in die Berge zu flüchten und ein Wehe über die schwangeren und säugenden Weiber. Im übrigen aber ist der Inhalt ein ganz verschiedener: bei Lc die Schilderung einer Belagerung und Zerstörung Jerusalems, der Tötung vieler Einwohner und Kriegsgefangenschaft der übrigen und einer dauernden Herrschaft der Heiden über Jerusalem; bei Mt-Mr die Schilderung einer letzten Drangsal der Gemeinde, welcher durch die Parusie Jesu ein Ende gemacht wird. Hier versagen alle Künste der Harmonistik. Die große Übereinstimmung zwischen Lc v. 20—24 und Mt v. 15—20 (oder —28) = Mr v. 14—18 (oder —23) in bezug auf den geschichtlichen Moment, den Zusammenhang der Rede und manche sehr charakteristische Darstellungsmittel neben völliger Verschiedenheit des wesentlichen Inhalts fordern gebieterisch eine Antwort auf die Frage, ob bei Mt-Mr oder bei Lc die ursprüngliche Überlieferung von diesem Redestück wiedergegeben ist, während bei dem anderen eine mit möglichster Schonung der Form vorgenommene Umprägung derselben vorliegt. Die Entscheidung darüber, ob Jesus an jenem Tage im Verlauf einer längeren eschatologischen Belehrung das gesprochen hat, was Mt-Mr, oder das was Lc a. a. O. bietet, wird zu Gunsten von Mt-Mr ausfallen müssen. Denn 1) ist jedenfalls unser Mr älter als Lc und von diesem gründlich benutzt worden. 2) Während bei Mt und Mr überhaupt jede Spur einer Abfassung nach dem J. 70 fehlt, liegt bei Lc eine solche unter anderem auch in der stärkeren Hervorhebung und deutlicheren Ausführung der Weissagung von Jerusalems Untergang cf 19, 41—44; 21, 20—24; 23, 28—31 cf auch 13, 33—35. 3) Die gemeinchristliche Anschauung vom Ausgang der Geschichte, wie sie 2 Th 2 gelegentlich zu Tage tritt, ist ohne einen starken Anhalt in der Weissagung Jesu geschichtlich unbegreiflich, findet aber einen solchen nach ihren wesentlichsten Elementen nur Mt v. 15—28 = Mr v. 14—23. 4) Auch die planmäßige Einheitlichkeit des Mt schließt die Hypothese aus, daß hier ein nicht aus der Erinnerung an die Reden Jesu, sondern aus einer jüdischen oder christlichen Apokalypse geschöpftes Redestück in den Kontext des ursprünglichen Berichts eingeschoben sei. 5) Hat nach der formalen Übereinstimmung zwischen Mt-Mr und Lc an der bezeichneten Stelle der Rede eine Ausführung gestanden, welche entweder bei Mt-Mr oder bei Lc mit relativer geschichtlicher Treue wiedergegeben ist, so ist nicht denkbar, daß Mt Mr aus Vorliebe für eschatologische Gedanken, die nicht von Jesus stammen, eine vorgefundene oder von ihnen erfundene Ausführung dieser Gedanken an die Stelle des bei Lc erhaltenen ursprünglichen Wortlauts gesetzt haben sollten, anstatt sie daneben zu stellen oder an anderem Ort unterzubringen. Dagegen läßt sich sehr wohl erklären, daß Lc eine auf grund der Ereignisse der Jahre 66—70 und der gleichzeitigen christlichen Prophetie entstandene Umbildung des bei Mt-Mr erhaltenen ursprünglichen Redestücks vorgefunden und sich angeeignet hat cf Einl II, 303. 314. 440 f.

[2] Ist *ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ* mit ℵB (dieser *ἐκ*) D etc. vor, nicht hinter *ἐπορεύετο* zu lesen, so gehört es auch zu *ἐξελθών*. Der Satz entspricht gegensätzlich dem 21, 23. Das Imperf. *ἐπορ.* malt das Dahingehen = *ἐν τῇ ὁδῷ* 20, 17. Da die Wanderung zum Ölberg führte, wird sie durch eines der Tore, welche durch die Halle Salomos im Osten des Tempelplatzes zum Kidrontal führten, gegangen sein. Es ist aber an den ersten Anfang des Weges zu denken. Das *κατ᾽ ἰδίαν* v. 3 deutet an, daß v. 2 gesprochen wurde, während noch andere Tempelbesucher in der Nähe Jesu waren. Der a. 20/19 v. Chr. von Herodes I begonnene Bau wurde erst um 63 n. Chr. vollendet Jos. ant. XV, 11, 1; XX, 9, 7; bell. I, 21, 1.

seit bald 50 Jahren noch immer gearbeitet wurde. Nur das Wort 23, 36—39 kann sie veranlaßt haben, auf das, was sie mit ihm bei jedem Besuch des Tempels sahen, diesmal eigens hinzuweisen. Es hatte den Sinn einer Frage: dieses herrliche Bauwerk soll, noch ehe die gegenwärtige Generation dahingestorben ist, zerstört werden und verödet daliegen? Indem Jesus sie noch einmal den ganzen Bau in allen seinen Teilen ins Auge fassen heißt,[3]) versichert er, daß kein Teil desselben unzerstört bleiben werde. Wenn nun die Jünger, erst nachdem sie den Kidron überschritten und Jesus sich mit ihnen auf oder an dem Ölberg niedergesetzt hat, im Anschluß an diese erneute Weissagung eine Frage an Jesus richten, so ist anzunehmen, daß sie bis dahin schweigend der Weissagung nachgedacht und erst, nachdem Jesus durch sein Niedersitzen an der Bergeshöhe angesichts des gegenüberliegenden Tempels (Mr 13, 3) angedeutet hat, daß auch seine Gedanken noch am Tempel und an Jerusalem hängen, ihm ihre Frage vorgelegt haben. Formell sind es zwei Fragen, die aber im Bewußtsein der Jünger aufs engste zusammenhingen und daher auch in der Antwort Jesu nicht scharf unterschieden werden. Die erste Frage *πότε ταῦτα ἔσται* (so auch Mr Lc) bezieht sich, da *ταῦτα* nicht gleich *τοῦτο* ist, auf den Zeitpunkt nicht der einen v. 2 geweissagten Tatsache der Zerstörung des Tempels für sich, sondern der sämtlichen seit 23, 36 geweissagten Tatsachen. Nach der Darstellung des Mt (s. aber auch oben S. 659 A 85) wäre jenes letzte im Tempel gesprochene Wort Jesu im Gemüt der Jünger haften geblieben und hätte Jesum veranlaßt, beim Verlassen des Tempelplatzes ein einzelnes Moment daraus nochmals zu bekräftigen. Jesus hatte 23, 37—39 sei es in derselben Stunde, oder nach Lc 13, 33—35 schon bei einer früheren Gelegenheit eine Zeit der Verödung des Tempels, welche dessen Zerstörung zur Voraussetzung hat, aber auch sein Wiederkommen, welches die Bekehrung Israels zur Voraussetzung hat, geweissagt. Die Liebe, mit welcher die Jünger an ihrem Volk und am Tempel hingen, ließ sie hoffen, daß die Zeit, da Tempel und Volk unter dem Gericht stehen werden, eine rasch vorübergehende sein werde, und Worte wie 10, 23; 16, 28; 19, 28 mußten die Vorstellung erwecken, daß die Wiederkunft Jesu ebenso wie der Eintritt des Gerichts über Israel (23, 36) von manchen jetzt Lebenden noch werde erlebt werden. Daß sie in ihrer ersten Frage dies beides und alles, was dazu gehört, zusammenfassen, zeigt auch die zweite Frage; denn sie verhält sich zu der ersten nicht so, daß zuerst nach Zeit und Zeichen eines bestimmten Einzelereignisses und sodann nach Zeit und Zeichen eines zweiten oder dritten solchen Ereignisses gefragt würde; sondern nachdem zuerst nach der Zeit der von Jesus geweissagten Endereignisse gefragt war, wird sodann gefragt, welches das Zeichen sei, woran man das Herankommen oder den Eintritt seiner Wiederkunft und des Weltendes erkennen könne.[4] Diese beiden Momente innerhalb des durch *ταῦτα* angedeuteten Komplexes von Ereignissen werden als die für die Jünger wichtigsten und erfreulichsten besonders hervorgehoben, ohne daß darum das vorangehende Gericht über Tempel und Volk ausgeschlossen wäre. Auch die zweite Frage betrifft insofern die Zeit, als *σημεῖα* auch *σημεῖα κάιροῦ* oder *καιρῶν* sind cf 16, 3, unterscheidet sich aber doch von der ersten, sofern jene Auskunft darüber verlangt, wie lange man auf die Endereignisse zu warten habe, diese aber, woran man den entscheidenden Moment mit Sicherheit erkennen könne. Beide zusammen beziehen sich auf die *χρόνοι καὶ* (*ἢ*) *καιροί* cf AG 1, 7; 1 Th 5, 1.

---

[3]) So, auch wenn man mit ℵB etc. gegen DL, Ss, Sah Kop, Lat v. 2 *οὐ* liest.

2. Was vor dem Ende geschehen muß v. 4—14. Die Antwort Jesu enthält wie so oft zugleich eine Berichtigung des Sinnes, in welchem er gefragt war. Er wendet sich zunächst gegen die Ungeduld, mit welcher die Jünger, wie früher über das bevorstehende Leiden (16, 22 ff.; 20, 20 ff.), so jetzt über den peinlichen Austrag des Kampfes zwischen Jesus und seinem Volk hinwegfliegen und in die Herrlichkeit des Reichs versetzt sein möchten. In dieser Ungeduld liegt die Gefahr, daß sie trügerischen Ankündigungen seiner Wiederkunft zum Opfer fallen. Die Warnung, sich von niemand irre führen zu lassen, wird durch die Weissagung begründet, daß viele auf grund seines Namens auftreten, sich für den Messias ausgeben und dadurch viele verleiten werden v. 4f. Da nicht gesagt ist, diese Verführer würden sich für Jesus, sondern für den Messias ausgeben, so wird darnach auch *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* zu verstehen sein. Auch *ὁ Χριστός* war zu der Zeit, da Mt schrieb, in christlichen Kreisen längst ein Beiname Christi geworden cf 1, 1. 16. 18; 16, 16 ff.; 23, 10. Aber auch solche Männer sind nicht auszuschließen, welche ohne jede Anerkennung Jesu als des Messias für sich selbst diesen Namen oder Titel beanspruchten.[5]

---

[4] Durch *τῆς σῆς παρ.* v. 3 statt *τῆς παρ. σοῦ* ist betont, daß die Fragenden vor allem wissen wollen: woran sie erkennen sollen, daß Jesus kommt. Das ist für sie wichtiger, als Zeit und Zeichen aller anderen in *ταῦτα* zusammengefaßten Dinge zu kennen. Daß die Frage nach dem *σημεῖον* sich auf dieselben Tatsachen bezieht, wie die nach dem *πότε*, bestätigt Mr 13, 4, wo überdies das zu dem zweiten *ταῦτα* hinzutretende *πάντα* zeigt, daß schon das *ταῦτα* der ersten Frage nicht auf ein Einzelereignis, wie die Zerstörung des Tempels, sich bezog. — v. 3 wird mit ℵBCL und wichtigen Min *συντελείας* ohne *τῆς* zu lesen sein, wodurch Parusie und Weltende noch enger zu einer Gesamtvorstellung verbunden werden, als schon dadurch, daß nach einem einzigen *σημεῖον* für beide gefragt wird.

[5] Neben Simon Magus, der sich wahrscheinlich schon vor seiner Be-

Dazu kommen als Ursachen einer verwirrenden und die ungeduldige Erwartung steigernden Aufregung Kriege in der Nähe und Ferne,[6] örtlich beschränkte Hungersnöte und Erdbeben, was doch alles noch nicht das Ende bedeutet, sondern zum Weltlauf gehört, und nur als ein Anfang der Wehen, welche der Neugeburt der Welt (19, 28) vorangehen, zu betrachten ist v. 6—8. In derselben Zeit, die nur erst entfernte Vorzeichen des Endes bringt, wird die Jüngerschaft ein Gegenstand des Hasses von seiten aller Völker um des Namens Jesu willen sein, v. 9. Dies geht über 10, 22 hinaus und setzt voraus, daß die Jünger nicht nur mit Israel, sondern auch mit den Heidenvölkern aller Länder in Berührung gekommen sein werden. Ehe jedoch dies weiter verfolgt wird, werden die inneren Zustände der Jüngerschaft geschildert v. 10—13. Der allgemeine Haß der Völker wird viele Jünger in ihrem Glauben irre machen cf 13, 21, so daß sie sogar Verräter und Feinde ihrer Mitjünger werden. Das Auftreten vieler falscher Propheten, denen es nicht an Anhängern fehlen wird, verschlimmert die Zustände innerhalb der Gemeinde. Die Gesetzwidrigkeit vermehrt sich und in folge dessen wird bei der Mehrheit der Gemeinde — denn *τῶν πολλῶν*, nicht *πολλῶν* heißt es — die Liebe erkalten. Schon manchmal war gesagt, daß es in der Gemeinde nicht an unlauteren Elementen, an mancherlei Versündigungen, an Unterlassung der Heiligung, an Verleugnung der Bruderliebe fehlen werde (7, 15—23; 13, 37—42. 47—50; 18, 6—35; 22, 11—14). Hier aber erhält man das Bild einer allmählichen Entartung der Gemeinde. Eben darin liegt eine Versuchung für alle ihre Glieder, und es gilt, wie angesichts der Verfolgung von außen, so auch gegenüber dieser Anfechtung von innen bis zu Ende auszuharren, um gerettet zu werden v. 13 cf 10, 22. Daneben aber geht das Ev vom Reich seinen Gang. Dieses bis jetzt auf Israel beschränkte Ev wird auf dem ganzen Erdboden gepredigt werden, so daß es allen Völkern zu einem Zeugnis dient; und dann, d. h. nach dem Zusammenhang dieses

---

rührung mit dem Ev in versteckter Weise für den Messias ausgab, nach den Ereignissen in AG 8 aber eine gewisse Anlehnung an die Offenbarung durch Jesus gesucht hat, ist auch an den Pseudomessias Barkochba zu denken (s. Bd IV^5 S. 315 zu Jo 5, 43), dessen Versuch die jüdischen Christen mit Gewalt zur Verleugnung Jesu und zur Anerkennung seiner zu zwingen, schwerlich bei allen vergeblich war cf Just. apol. I, 31; Eus. chron. ad a. Abr. 2149.

[6] Es wird v. 6 unterschieden der Kriegslärm, den man unmittelbar zu hören bekommt, von den Kriegsgerüchten, die man gleichfalls zu hören bekommt. Die Vorstellung des betäubenden und verwirrenden Lärms wird in *ϑροεῖσϑε* (so auch Mr und 2 Th 2, 2) festgehalten. — v. 7 ist *λιμοί* mit ℵBDE, ältesten Lat, Ss ohne das aus Lc 21, 11 eingedrungene *καὶ λοιμοί* zu lesen. v. 8 wird *αἱ ὠδῖνες* als ein den Jüngern geläufiger Schulbegriff gebraucht. Es sind die חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ cf Weber 350; Schoettgen II, 550 ff., zur Sache auch p. 509 ff.

Redeteils vor allem: *erst dann, vorher nicht, wird das Ende kommen.*[7] Jesus sagt nicht und hatte hier keinen Anlaß zu sagen, durch wen das Ev werde gepredigt werden. Er spricht es auch nicht, als ob sich das nicht von selbst verstünde, als etwas neues aus, daß überall in der Welt und allen Völkern das Ev gepredigt werden solle, sondern sagt, dem Anlaß und Zweck der Rede entsprechend, daß dieses Werk völlig hinausgeführt sein müsse, ehe an den Eintritt des Endes zu denken sei. Wenn aber das Ev seine nach Umfang und Art kurz gezeichnete Aufgabe in der Welt erfüllt hat, dann wird das Ende auch ohne Säumen eintreten. Denn das καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος bezeichnet die Grenze der Zeit, für welche das οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος v. 6 gilt.

3. *Die Zeichen des Endes* v. 15—31. Nachdem v. 4—14 die Frage nach dem πότε vorwiegend negativ, am Schluß aber auch, wenn gleich sehr unvollständig, positiv beantwortet ist, wendet sich die Rede den σημεῖα zu, nach Mt mit einem οὖν,[8] welches nicht einen fallengelassenen Gedanken wieder aufnimmt — denn es folgt etwas vorher noch nicht erwähntes —, sondern im Anschluß an das zuletzt Gesagte weiterführt. Zu dem Ende oder genauer zum Kommen des Endes gehört es, daß die Jüngerschaft den verödenden Greuel, von welchem durch den Propheten Daniel gesagt ist, am heiligen Ort stehen sehen wird.[9] Es wird hier weder etwas neues geweissagt, noch eine früher von Jesus ausgesprochene Weissagung wiederholt, sondern von τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως

---

[7] Mr 13, 10 gibt durch πρῶτον die richtige Deutung cf Mr 7, 27 = Mt 15, 26. Zu τὸ εὐαγγ. τ. βασ. cf 4, 23. Das dem Mt eigentümliche τοῦτο, in gleicher Verbindung 26, 13, hat nicht wie das Demonstrativ 10, 42; 25, 40. 45 an der leiblichen Anwesenheit des so bestimmten Objekts oder Subjekts, oder wie 18, 6. 10 an einer vorangehenden Erwähnung desselben seine Unterlage, sondern heißt wie bei γενεά 12, 45; 23, 36; 24, 34, ὁ λαός 15, 8 das der Gegenwart angehörige, das mit dem wir es zu tun haben. Cf 11, 25 ταῦτα, AG 5, 20 ταύτης, AG 5, 28 τούτου, AG 9, 21 τοῦτο. Das Ev, welches Jesus gepredigt und seinen Aposteln zu predigen befohlen hat, und kein anderes als dieses. — πάντα τὰ ἔθνη bezeichnet hier wie v. 9 und überall im NT (cf Einl I, 261) ebensowenig die Heiden mit Ausschluß Israels, als ὅλη ἡ οἰκουμένη die Welt mit Ausschluß Palästinas, sondern die gesamte in Völker geteilte Menschheit mit Einschluß Israels, dem ja nach dem Hingang Jesu noch einmal gepredigt werden soll cf 22, 9f.; 23, 34; 10, 23. — εἰς μαρτύριον (cf 8, 4; 10, 18 oben S. 403) steht auch hier nicht müßig, dient aber nicht dazu, die Vorstellung auszuschließen, daß das Ev schließlich bei allen Menschen Annahme finden werde, als ob sich die Verneinung dieser Vorstellung für Jesus und die Jünger nicht von selbst verstünde, sondern gibt das Ziel an, welches die ev Predigt jedenfalls erreicht haben muß, ehe das Ende kommt. Es muß allen Völkern das Ev so gepredigt sein, daß sie daran ein Zeugnis haben, welchem sie entweder gläubig zustimmen, oder welches sie, wenn sie es von sich stoßen, anklagt und verurteilt.

[8] Aus Mr 13, 14; Lc 21, 20 nahmen ℵ^{c}L, SsS^1 u. a. ὅταν δέ herüber.

[9] Das artikellose ἑστός (wofür B^{2}D* u. a. die gleichfalls für das Neutr. übliche Form ἑστώς haben cf Kühner-Blaß § 317, 3; Winer-Schmiedel § 14, 5) ist nicht Attribut, sondern Objektsprädikat.

als einem, jedem schriftkundigen Israeliten aus dem Buch Daniel bekannten Gegenstand der Erwartung geredet cf 3, 3; 11, 14, und unter der Voraussetzung, daß die nach dem Ende der Dinge Fragenden dieses Buch lesen werden, ermahnt, dabei Aufmerksamkeit und Verstand anzuwenden cf Ap 13, 18; 17, 9. Wenn die Leser der Evv diese Mahnung befolgt hätten, würden sie nie auf den Gedanken gekommen sein, daß hiemit die Zerstörung Jerusalems und des Tempels im J. 70 gemeint sei. Denn eine solche hat nicht Daniel, sondern Jesus im Ton eines Jeremia, der die Zerstörung des Tempels und der Stadt durch die Babylonier noch vor sich hatte (cf 21, 13 oben S. 623 f.), mehr als einmal geweissagt (22, 7; 23, 35—39 cf 26, 61; 27, 40; Lc 19, 43 f.; Jo 2, 19; AG 6, 14). Hier dagegen nimmt Jesus die Weissagung Daniels auf, welcher die von Jeremia geweissagte Zerstörung hinter sich hatte. Durch den aus Daniel genommenen Ausdruck weist er auf bestimmte Stellen des Buchs hin,10) von denen namentlich die deutlichste und im Ausdruck und Gedankengang am nächsten mit Mt v. 15. 22 f. und 2 Th 2 sich berührende, Dan 11, 30—39 nichts von einer Eroberung und Zerstörung Jerusalems, sondern nur von einer Abstellung des rechtmäßigen Kultus und Entweihung des Heiligtums durch einen gottfeindlichen Weltherrscher sagt. Eben das, was dort ein *μιαίνειν τὸ ἅγιον* (LXX, *βεβηλοῦν τὸ ἁγίασμα* Theod.) heißt, wird näher beschrieben als Abstellung des täglichen Opfers und Aufrichtung eines *βδέλ. ἐρημ.* Weder der hebr. noch der griech. Ausdruck selbst erträgt die Übersetzung: „eine greuliche Zerstörung“. Abgesehen davon, daß man eine Zerstörung oder Verwüstung nicht an einem Ort stehen sieht, sondern den Ort verwüstet sieht, ist ja der Hauptbegriff vielmehr שִׁקּוּץ, *βδέλυγμα*, Gegenstand religiösen Abscheus, besonders von den Götzen der Heiden gebräuchlich (1 Reg 11, 5; Ez 20, 7), und *ἐρήμωσις* heißt nicht Zerstörung, sondern Verödung und wird übertragen auf die Entweihung einer Kultusstätte, welche zur Folge hat, daß die dazugehörigen Anbeter sie unbesucht lassen (oben S. 456 A 75). Dies wird bestätigt durch die geschichtliche Deutung der Danielischen Weissagung, welche 1 Makk 1, 54. 59; 6, 7 cf 2 Makk 6, 1—8 dadurch gegeben wird, daß der dem Zeus geweihte kleine Altar, welchen Antiochus Epiphanes 168 v. Chr. auf dem Brandopferaltar zu Jerusalem aufrichten ließ, ein *βδέλ. ἐρ.* genannt wird. Also nicht von einer Zerstörung Jerusalems, sondern von der Aufrichtung eines entweihenden götzendienerischen Greuels im Heiligtum

---

10) Dan 9, 27 וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם, LXX *καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται* (Theodotion om. *ἔσται*); 11, 31 *καὶ μιανοῦσι τὸ ἅγιον τοῦ φόβου καὶ ἀποστήσουσι τὴν θυσίαν καὶ δώσουσιν βδέλυγμα ἐρημώσεως* (Theod. *ἠφανισμένον*); 12, 11 *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* (Theod. ohne *τὸ* und *τῆς*); 8, 13 *ἡ ἁμαρτία ἐρημώσεως*. Sir 49, 2 *βδελύγματα ἀνομίας*, hebr. חועבות הבל, Götzendienst, Götzenbilder cf 2 Reg 23, 4—15.

sagt Jesus. Als Schauplatz ist, wie auch die Erwähnung Judäas v. 16 zeigt, Jerusalem gedacht. Wie nach der Weissagung Daniels und den geschichtlichen Schilderungen der Makkabäerbücher an die Entweihung des Heiligtums eine Verfolgung der Gemeinde um ihrer Religion willen sich anschließt, so weissagt Jesus eine solche und gibt der Jüngerschaft oder vielmehr dem in Judäa befindlichen Teil derselben (cf *οἱ ἐν τ. Ἰουδ.* v. 16 mit v. 31) Anweisung für ihr Verhalten während dieser letzten Verfolgung. Von dem geschändeten Heiligtum hinweg sollen sie ins Gebirge fliehen cf 1 Makk 2, 28, und zwar so eilig, daß der auf dem Dach Befindliche nicht erst ins Haus hinabsteigt, um seine Habseligkeiten zu retten, und der im Unterkleid auf dem Acker Arbeitende nicht heimkehrt, um seinen Mantel zu holen (16—18). Besonders beklagenswert sind bei dieser hastigen Flucht die schwangeren und säugenden Weiber (19). Um Abwendung besonders erschwerender Umstände, wie böses Wetter (*χειμών* cf 16, 3) oder das Zusammentreffen der Flucht mit einem Sabbath, soll die Gemeinde beten (20). Die dem Mt eigentümliche Erwähnung des Sabbaths (cf 1 Mkk 2, 32—38) setzt voraus, daß die Christenheit in Judäa in jener Zukunft aus Israeliten bestehen wird, die nach dem Gesetz leben cf 19, 28; 23, 39; 5, 17; oben S. 228f. Die Verfolgung, die zu so eiliger Flucht nötigt, wird nach v. 21 eine im Vergleich mit allen anderen, welche die Gemeinde bis dahin zu erdulden gehabt hat cf Dan 12, 1, aber auch mit denen, welche in der Zwischenzeit zwischen dem Moment der Rede Jesu und dem Ende eintreten mögen cf v. 9, sehr große sein. Wenn sie so lange währen würde, wie die böse Absicht der Verfolger und die Angst der Verfolgten es sich vorstellt, würde kein Sterblicher gerettet daraus hervorgehn. Dieses *σωθῆναι* cf 10, 22; 24, 13 hat zum Gegensatz nicht die Tötung durch die Verfolger, welche vielmehr ein Mittel der Rettung ist 10, 39; 16, 25, sondern das Erliegen in der Versuchung, den Abfall vom Glauben. Aber die Tage der Drangsal werden verkürzt werden, natürlich nicht im Gegensatz zu einem früheren Ratschluß Gottes, wonach sie länger dauern sollten; denn schon Dan 7, 25; 12, 7. 11 ist ihr eine engbegrenzte Zeit zugemessen, und Jesus könnte nicht so weissagen, wenn es sich um einen erst in der Zukunft zu fassenden und nicht einen schon längst gefaßten Entschluß Gottes handelte, was Mr 13, 20 durch *ἐκολόβωσε* statt des *κολοβωθήσονται* des Mt deutlicher macht. Den Gegensatz bildet, wie schon bemerkt, die natürliche Vorstellung und Erwartung der Miterlebenden. Um der Erwählten willen wird Gott diese Verfolgungszeit beschränken. Das sind hier wie v. 24 und 22, 14 (oben S. 639f.) im Gegensatz zu dem größeren Kreis der Gemeindeglieder, von welchen manche der Versuchung zum Abfall erliegen werden, die, welche Gott dazu erkoren hat, daß sie gerettet werden cf Dan 12, 1. Wie schon in den Zeiten, die noch nicht dem Ende angehören (4f.), so werden auch während der letzten Drangsal der Gemeinde, welche von dem abgöttischen Greuel an heiliger Stätte ausgeht, falsche Christi auftreten, die entweder selbst zugleich falsche Propheten sind oder von solchen unterstützt werden, und werden so staunenswerte Wunder tun, daß alle, selbst die Erwählten, in Gefahr geraten, sich dadurch zum Glauben an sie verleiten zu lassen. Davor die Seinigen zu schützen, soll diese Vorhersagung Jesu dienen (25). Den trügerischen Stimmen, welche dann verkündigen, daß der ersehnte Retter aus der Not hier oder dort, in der weiten Wüste oder im engen Gemach, vorhanden sei,[11] sollen die Jünger keinen Glauben schenken; denn die Ankunft des Menschensohns wird so erfolgen, wie der Blitz, der im Osten des Himmels aufleuchtet und im selben Augenblick über den ganzen Himmel bis zum Westen hin seinen Lichtschein wirft (26f.). Der Vergleichungspunkt liegt nicht darin, daß ein Blitz manchmal wider alles Erwarten unangemeldet erscheint, eine Vorstellung, welche vielmehr das Kommen des Diebes in der Nacht ausdrückt (43), und welche für die Gemeinde nur mit Einschränkung gilt, da diese an der Aufrichtung des abgöttischen Greuels und der daran sich anschließenden Bedrängnis ein sicheres Zeichen hat, daß ihre Errettung alsbald eintreten wird (14. 22). Das Gleichnis vom Blitz sagt vielmehr im Gegensatz zu der jüdischen Vorstellung von einem anfänglichen Verborgensein des gekommenen Messias (Jo 7, 27), welche auch den trügerischen Stimmen (26) zu grunde liegt, daß die Parusie Christi allen Bewohnern der Erde sich wahrnehmbar machen wird. Im Gegensatz zu den trügerischen Kundgebungen (26) ist auch der wie ein angewandtes Sprichwort lautende Satz v. 28 zu verstehen, welchen Jesus nach Lc 17, 37 einst auf eine Frage der Jünger nach dem Wo der entscheidenden Endereignisse zur Antwort gegeben hat.[12]). Wo der wiederkehrende Christus zu finden sei, braucht man sich nicht von Betrügern sagen zu lassen. Wo immer der Leichnam ist, da werden die Geier sich versammeln. Der sprichwörtliche Charakter des Spruchs verbietet es, den Leichnam und die Geier jedes für sich zu deuten und etwa unter den nach Aas gierigen Geiern die Adler der römischen Legionen oder die Christum begleitenden Engel oder gar Christum selbst zu verstehen. Es will nur der allgemeine Gedanke, daß da, wo das zur Vertilgung Reife zu finden ist, auch die vertilgenden Kräfte sich einstellen, auf die Frage nach dem Wo des wiederkehrenden Christus angewandt sein. Die Voraussetzung ist, daß mit der Wiederkehr Christi auch ein vertilgendes Gericht verbunden sei. Wenn nun die Satzform (*ὅπου ἐάν* oder *ἄν*) es gestatten und der Singular *τὸ πτῶμα*, statt dessen dann besser der Plural stünde (cf Job 39, 30 s. A 12), es nicht schlechthin verbieten würde, an eine beliebige Vielheit von Orten zu denken, wo dieses Sprichwort zur Wahrheit werden solle, so ist dies doch durch die Natur der Sache ausgeschlossen. Denn wenn auch das Kommen Christi überall auf Erden sofort wird wahrgenommen werden, so fordert doch das in die Erscheinung Treten des Kommenden und Gekommenen eine örtlich bestimmte Anwesenheit. Ohne daß eine geographische Bestimmung gegeben würde, ist diese Örtlichkeit durch v. 28 gekennzeichnet; da, wo die Feindschaft gegen Gott und die Gemeinde Jesu den v. 15 in Erinnerung gebrachten Gipfel erreicht haben wird, wird auch das Gericht wie ein Blitz einschlagen und der Richter zu finden sein cf Dan 7, 25—27; 2 Th 2, 8. — Die Sätze v. 26—28 sind auch dadurch als ein Einschub des Mt gekennzeichnet (s. S. 661 A 1), daß die v. 29 ff. sich fortsetzende Darstellung der zum „Ende“ gehörigen Ereignisse hinter die v. 27 f. zu besonderem Zweck bereits erwähnte Parusie zurückgreift und an die durch v. 25 abgeschlossene Schilderung der letzten Drangsal wieder anknüpft. Unmittelbar nach derselben werden am Himmel unerhörte Naturereignisse eintreten, welche den Eindruck machen, daß der Himmel zusammenbrechen wolle. Dies ist aber nur die Einleitung eines am Himmel sichtbaren Phänomens, welches das Zeichen des Menschensohnes genannt wird. Es scheint von der sichtbaren Erscheinung des Wiederkommenden unterschieden zu werden, da sofort die Wirkung dieses *σημεῖον* auf alle Völker der Erde beschrieben wird: sie werden in Wehklagen ausbrechen,13)

---

[11] Daß das Subjekt zu *ἰδοὺ κτλ.* v. 24 nicht ausgedrückt ist, zeigt ebenso wie das *ὑμῖν,* daß es sich hier wie v. 23f. nicht wie v. 5 um beliebige angebliche Christi handelt, sondern um die Behauptung, daß der von der christlichen Gemeinde erwartete und herbeigesehnte Christus bereits wiedergekommen sei cf auch Lc 17, 22—24.

[12] Und zwar in nächster Nähe von Sätzen, die erst Mt der großen Rede einverleibt hat s. oben S. 661 A 1. — Statt *πτῶμα*, das hier wie Mt 14, 12; Mr 6, 29; Ap 11, 8 u. 9, in LXX meistens ebenso, aber auch schon Polyb. XV, 14, 2 nicht = *πτῶσις* Sturz, Unglücksfall Mt 7, 27, sondern Leichnam bedeutet, ist nur vereinzelt (א* u. manche Lat) durch *σῶμα* verdrängt, offenbar aus Lc 17, 37 entlehnt. — *ἀετός* entspricht in LXX dem נֶשֶׁר-Adler, der Lev 11, 13; Deut 14, 12 neben anderen Raubvögeln (*γρύψ*, *ἁλιαίετος*) unter den als Nahrungsmittel verbotenen genannt wird, Jo 39, 26f. neben dem *ἱέραξ* (LXX außerdem noch *γύψ*), cf die Zusammenstellung bei Plutarch, Aetia Rom. p. 286^{b}. Das hebr. נֶשֶׁר wird aber im AT nicht selten von einem Raubvogel gebraucht, der tote Tiere oder menschliche Leichname verzehrt, was jedenfalls keine Eigentümlichkeit des Adlers, wohl aber des

---

Aasgeiers ist. So wird Job 39, 30 vom nescher gesagt: „Seine Jungen schlürfen Blut, und wo Erschlagene sind, da ist er (zu finden)“. Cf Prov 30, 17; Hab 1, 8; auch Ez 39, 17.

13) *αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* v. 29 entspricht dem צְבָא הַשָּׁמַיִם, worunter bald die Engel (1 Reg 22, 19), bald die Sterne (Jer 33, 22) zu verstehen sind; denn wenn auch LXX in dieser Verbindung meist den Sing. *ἡ στρατιά* oder *ἡ δύναμις* gebraucht, so doch gerade an einer besonders vergleichbaren Stelle Jes 34, 4 *καὶ τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν*, wie sie auch

ehe gesagt wird, daß sie den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels herankommen sehen. Es sind doch nur drei Momente eines einzigen zusammenhängenden Aktes, welcher v. 27 als ein einheitlicher dem Zucken eines Blitzstrahls verglichen war: die Erschütterung des Firmaments mit allen Himmelskörpern, das Hervortreten einer Erscheinung am Himmel, welche von allen Menschen als unzweideutiges Zeichen des kommenden Menschensohnes erkannt wird, und die persönliche Erscheinung des auf Erden Ankommenden.[14] Während die übrige Menschenwelt hierin den Anfang eines für sie schrecklichen Gerichts beklagt (cf v. 26; Ap 1, 7), dürfen die in der Welt verstreuten, in der letzten Drangsal bewährten Glieder der Gemeinde sicher sein, daß ihrer keiner wird vergessen werden; denn Christus wird seine Engel mit großer, d. h. weithin hörbarer Trompete aussenden, um die Erkorenen von allen Enden und Ecken der Erde zusammenzubringen und an den Ort zu führen, wo er ist.[15] Damit schließt die eigentliche Weissagung.

4. Die rechte Erwartung des Endes 24, 32—25, 30. Die Fragen der Jünger v. 3 sind bis dahin so beantwortet; 1) Parusie und Weltende ist nicht eher zu erwarten, als bis die Predigt des Ev an alle Völker ausgerichtet ist. Was bis dahin an aufregenden Ereignissen vorkommt: das Auftreten von Pseudochristi, politische Umwälzungen und Naturplagen, Christenverfolgungen und Verirrungen und Entartungen innerhalb der Gemeinde, sind zwar Vorspiele und Anbahnungen der bevorstehenden Weltumwälzung (8), aber auch nicht mehr als dies. 2) Die das Ende konstituirenden Momente bedürfen keiner außerhalb ihrer selbst liegenden Zeichen,

---

sonst für צָבָא (von menschlichen Heeren) regelmäßig *αἱ δυνάμεις* gebraucht. Die Sterne können hier nicht wohl gemeint sein, da schon vorher von diesen mehr gesagt war, als hier, cf auch die Trennung dieser Aussagen Lc 21, 25f. Auf die Engel würde *σαλευθήσονται* überhaupt nicht passen. Es wird alles das sein, was an Mächten und Kräften im Himmel vorhanden ist und als die wirkende Ursache seines festen Bestandes gedacht werden mag cf Den 4, 32; Rm 8, 38f. Bd VI, 426.

[14] Das *τότε* vor *κόψονται* v. 30 fehlt in א* und den ältesten Lat (e, Cypr. ad Fort. 11); das ganze Versglied om. Ss, weil er *ὄψονται* in *ὄψεσθε* zu ändern für gut fand. — v. 31 wird *σάλπιγγος μεγάλης* mit אLΔ, SsS¹ Arm, e, Cypr. l. l., Orig. Kop ohne *φωνῆς* vor oder *καὶ φωνῆς* hinter *σάλπ.* zu lesen sein cf Jes 27, 13. Die Didache, welche c. 16 in vielfach engem Anschluß an Mt-Mr das Ende beschreibt, unterscheidet drei *σημεῖα*: nämlich *πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν.*

[15] Auch hier wie v. 28 ist ein Ort auf Erden als Sammelpunkt gedacht. Das Wort klingt nach in 1 Th 4, 16; 2 Th 2, 1 *ἐπισυναγωγή*. Zur Sammlung der Zerstreuten cf Mt 8, 11; 13, 47—50: das Achtzehngebet v. 10 (bab. Rec.): „Stoße in eine große Posaune zu unserer Befreiung; erhebe ein Panier, um zu sammeln alle unsere Zerstreuten von den vier Enden der Erde in unser Land. Gepriesen seist du Jahve, der du sammelst die Verstoßenen deines Volks Israel“.

sondern bezeugen sich selbst in unzweideutiger Weise. Dies gilt von der Aufrichtung des abgöttischen Greuels an heiliger Stätte, von der daran sich anschließenden letzten, schweren, aber kurzbemessenen Leidenszeit der Gemeinde und von der Wiederkunft Jesu als des Richters und Retters. Die Schilderungen v. 4—31 waren wiederholt von Anweisungen für die Zeit des Eintritts der geweissagten Ereignisse durchbrochen. Nun folgt eine Reihe von Anweisungen für die Zeit des Wartens auf das Ende. Wie die erste von Jesus selbst als eine Parabel bezeichnet wird v. 32, so sind auch die weiter folgenden durchweg in die gleiche Form gekleidet.[16] Wie die Jünger daran, daß der Zweig des Feigenbaumes weich und saftig wird und — was eine weitere Stufe der Entwicklung darstellt — Blätter hervortreibt, erkennen, daß der Sommer nahe ist, so sollen sie, wenn sie „alles dies“ sehen, erkennen, daß das, was sie erwarten, nahe und gleichsam vor der Tür steht, jederzeit bereit einzutreten.[17] Was unter *πάντα ταῦτα* oder *ταῦτα πάντα*[18] v. 33 zu verstehen sei, ist leichter negativ als positiv zu beantworten. Jedenfalls nicht die Parusie und das Weltende; denn dies ist nach dem Gleichnis vielmehr das, dessen Nähe man an anderen Erscheinungen, welche Vorzeichen davon sind, im voraus erkennen soll. Es waren aber v. 14—31 der abgöttische Greuel, die letzte Drangsal und die Parusie als rasch auf einander folgende Akte eines einzigen Dramas, als die drei Hauptmomente des v. 6. 14 mit *τὸ τέλος* bezeichneten Weltendes, dargestellt. Es ist also auch ausgeschlossen, daß etwa die Aufrichtung des *βδέλυγμα* oder die unmittelbar damit gegebene *ϑλῖψις* unter dem Bilde des saftig werdenden und alsdann Blätter treibenden Baumes als Vorzeichen der Parusie bezeichnet seien. Von Vorzeichen ist v. 14—31 überhaupt nicht die Rede, sondern von Ereignissen, die den Jüngern teils aus Daniel, teils aus den früheren Weissagungen Jesu als Momente der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* bekannt waren, übrigens aber sich selbst beglaubigen. Dagegen war v. 8 unter anderem Bilde von denselben Ereignissen gesagt, auf welche hier als Vorzeichen der Nähe des Endes mit *ταῦτα* (so Mr 13, 29; Lc 21, 31) oder *ταῦτα πάντα* hingewiesen wird. Zu den Kriegen und Hungersnöten, welche dort als Anfang der Geburtswehen bezeichnet waren, gehört auch das, was Jerusalem a. 66—70 erleben sollte, und von der Zerstörung des Tempels war die ganze Rede ausgegangen v. 1—3.

---

[16] Auch v. 37—41 fällt unter den Begriff der Parabel cf 13, 35 S. 481 f.

[17] Das unausgedrückte Subjekt v. 33 hat Lc 21, 31 durch *ἡ βασιλεία τοῦ ϑεοῦ* ersetzt. Orig. z. St. ergänzt unter Berufung auf Herm. sim. IV, 2 und Cant 2, 11 aus dem Vorigen *τὸ ϑέρος* in bildlichem Siun. Cf auch Orig. exh. mart. 31; Sibyll. VIII, 215.

[18] Sowohl hier wie v. 33 ist über die Ordnung dieser Worte kaum zu entscheiden. Lc 21, 31 ist das entsprechende *ταῦτα* durch v. 28 *ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσϑαι* im Sinne der obigen Auslegung vorbereitet.

Das hiesige *ταῦτα* ist viel weniger auffallend als das *τοῦτο* v. 14 oben S. 666 A 7. Es bezeichnet die zunächst in Frage stehenden Ereignisse und ist identisch mit dem *ταῦτα* in der Frage der Jünger, v. 3, nur mit dem Unterschied, daß das hinzutretende *πάντα* mit dem Krieg, der des Tempels Ende herbeiführen wird, alles das zusammenfaßt, was v. 4—14 geschildert und v. 8 als *ἀρχὴ ὠδίνων* bezeichnet war. Wenn Jesus hierauf versichert, daß diese Generation nicht dahinschwinden werde, bis dieses alles geschehe, und diese Versicherung weiter durch den Satz bekräftigt, daß Himmel und Erde, seine Worte aber nicht vergehen werden, so steht erstens außer Zweifel, daß *πάντα ταῦτα* hier v. 34 genau ebenso zu verstehen ist, wie v. 33; zweitens daß durch *αὕτη* näher bestimmt *ἡ γενεὰ* hier nichts anderes bedeuten kann, als 11, 16; 12, 41 f. 45; 23, 36 cf 12, 39; 16, 4; 17, 17 und an allen übrigen Stellen der Bibel: die zur Zeit der Rede lebende Generation[19]), und nicht etwa das jüdische Volk oder das Menschengeschlecht. Sofern nun unter *πάντα ταῦτα*, wie gezeigt, zunächst das Gericht über Jerusalem und den Tempel zu verstehen ist, ist hier nur die Weissagung von 23, 36 wiederholt. Die Zeitgenossenschaft Jesu wird nicht ausgestorben sein, ehe dies Gericht eintritt. Das gilt aber auch von den übrigen in v. 4—14 als *ἀρχὴ ὠδίνων* charakterisirten Vorzeichen des Endes. Auch die Predigt des Ev in der ganzen Ökumene wird diese Generation noch erleben. Daß die Heidenmission innerhalb der nächsten Decennien werde vollendet sein, sagt das auch auf diese bezügliche *ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται* nicht.[20]) Dies ist vielmehr dadurch ausgeschlossen, daß nach Vollendung der Heidenmission alsbald das Ende eintreten soll v. 14. Nach 22, 7 ff. nimmt die Predigt des Ev erst nach der Zerstörung Jerusalems eine entschiedene Wendung zu den Heiden; und zwischen dem Gericht über den Tempel und der Parusie liegt nach 23, 38 f. eine Zeit des Wüstliegens des Tempels cf Lc 21, 24. Wie lange diese Zwischenzeit dauern werde, ist in keinem überlieferten Wort Jesu auch nur angedeutet. Aber die Beziehung der feierlichen Weissagung von v. 33 auch auf die Parusie und das *τέλος* überhaupt wird durch v. 36 schlechthin verwehrt. Denn im Gegensatz zu der Zuversicht, womit er soeben versichert hat, daß die Zeitgenossen dies Gericht über Jerusalem und die anderen Vorzeichen und Vorspiele des Endes erleben werden, bekennt Jesus: „Von jenem Tage aber und (jener) Stunde hat niemand ein Wissen, auch nicht die Engel des Himmels, auch nicht der Sohn, (sondern) nur der Vater allein“.[21])

---

[19]) So auch Gen 7, 1; Ps 12, 8. In LXX ist *γενεά* fast ausschließlich Übersetzung von דּוֹר, so auch Sir 44, 7.

[20]) Dennoch ist begreiflich, daß mit der lebendigen Vorstellung von der Nähe der Parusie auch die Neigung verbunden war, die Ausdehnung der Predigt idealisirend darzustellen cf Kl 1, 6; 1 Tm 3, 16; 2 Tm 4, 17.

[21]) v. 36 ist mit ℵ B D etc. *ὥρας* ohne Artikel zu lesen. Durch diesen

Auch wenn nicht *ἐκείνη* einen ins Ohr fallenden Gegensatz zu dem doppelten (*πάντα*) *ταῦτα* v. 33. 34 bildete, würde der vom AT herübergenommene Ausdruck *ἡ ἡμέρα ἐκείνη* keinen Zweifel darüber lassen, daß der Tag der Parusie und des Gerichts gemeint sei,[22]) derselbe, von dessen unerwartetem Eintritt 24, 37—25, 13 immerfort die Rede ist. Indem Jesus sich selbst wie den Engeln jedes chronologische Wissen um seine Wiederkunft und das damit gegebene Ende des Weltlaufs abspricht,[23]) stellt er auch die für alle Erwartung des Endes maßgebende Regel auf, daß seiner Gemeinde ein solches Wissen versagt ist und sein soll. Daneben steht die Forderung, daß die Gemeinde die geschichtliche Entwicklung im Lichte des geweissagten Endes betrachte und durch die nach und nach sich zeigenden Anfänge und Vorspiele dessen, was in der Endzeit zur vollen Entfaltung kommen wird, sich daran erinnern lasse, daß das Ende jederzeit nahe sei und nach menschlicher Empfindung plötzlich kommen werde (v. 32f. cf v. 3). Diese Mahnung steht nicht im Widerspruch mit der chronologischen Unbestimmtheit des Endes, sondern gerade auf diese gestützt, führt Jesus die Mahnung zur allzeitigen Bereitschaft für das nahe Ende 24, 37—25, 13 in einer Reihe von Gleichnissen aus. Dazu kommt für die Zeitgenossen Jesu die besonders feierliche Versicherung, daß sie die bedeutsamsten Vorspiele und Anfänge der Endereignisse, insbesondere das Gericht über das ungläubige Israel, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, sowie den Übergang des Ev von Israel zu den Heiden, noch erleben werden (Mt 23, 35—39; 24, 34 cf 12, 39—45; 21, 42f.; 22, 1—14; Lc 19, 41—44; 20, 16—18 [21, 20—24]; 23, 28—31; Jo 2, 19; AG 6, 14). Von diesen deutlichen Punkten der Weissagung aus wollen auch die Worte verstanden sein, in welchen Jesus von seiner Parusie wie von einem Ereignis redet, welches einige seiner Zeitgenossen noch erleben

---

würde die Vorstellung erweckt, als sei die Stunde noch etwas anderes als der Tag, nämlich ein noch genauer bestimmter Zeitpunkt oder Zeitraum (so 24, 50; 25, 13), während das artikellose *ὥρα* nur sagen will, daß es sich um den Zeitpunkt handelt, in welchem der Tag eintritt, um das *πότε*. In anderer Hinsicht ermangeln Jesus, die Engel und die Menschen keineswegs jedes Wissens um jenen Tag. Cf zu *ὥρα* aram. שַׁעְתָא meist = *ὁ καιρός* Mr 14, 35. 41; Lc 22, 53; Jo 2, 4; 4, 21 etc. — *οὐδὲ ὁ υἱός* (Mr 13, 32 kaum angefochten) wurde in dem fleißiger gelesenen Mt häufiger als anstößig getilgt (auch Ss), ist aber mit ℵBD, Ferrargr., Lat (e mit dem Zusatz *hominis*), Orig. u. a. festzuhalten.

[22]) Cf 7, 22 und dazu S. 315 A 36. Das *ἐκείνης* verbietet es durchaus, *ἡμέρα* und *ὥρα* als die genaueren Zeitmaße im Gegensatz zu *ἡ γενεὰ αὕτη* aufzufassen, so daß gesagt wäre, Jesus wisse zwar wohl, daß das Ende nicht länger als 40 Jahre werde auf sich warten lassen, Tag und Stunde aber wisse er nicht anzugeben.

[23]) Ebenso Mr 13, 32 in gleichem Zusammenhang. Lc bringt einen Ersatz dafür in dem Wort des Auferstandenen AG 1, 7, und Paulus wiederholt den Grundsatz 1 Th 5, 1—10.

werden; Mt 10, 23; 16, 28; Jo 21, 22. In schroffster und darum gewiß auch ursprünglichster Form hat Mt den einzigen Spruch dieser Art Mt 16, 28, der auch von Mr (9, 1) und Lc (9, 27) in abgeschwächter Form überliefert ist, aufbewahrt. Mt selbst gibt aber auch die Anleitung zu einer weiteren Fassung des Begriffs vom Kommen des Menschensohnes, auf grund deren derselbe von Mr und Lc umschrieben ist. Denn Mt hat nicht minder bestimmt als die anderen Evv das Bekenntnis Jesu von seinem chronologischen Nichtwissen um Parusie und Weltende überliefert 24, 36. Wenn es ferner nach 10, 23 so scheinen könnte, als wenn die Predigt der 12 Apostel bis zur Parusie an Israel werde gebunden sein, so sehen wir aus 22, 7 ff., daß vielmehr die Zerstörung Jerusalems die Grenzscheide zwischen der Zeit der Predigt an Israel und der Zeit der Predigt an die Heiden bildet. Sodann entnehmen wir aus 23, 38 f.; 24, 14, daß auf das Gericht über Jerusalem eine chronologisch nicht zu bestimmende Periode des Weltlaufs folgen wird, während welcher allen Völkern der Erde das Ev gepredigt und auf die Bekehrung Israels gewartet wird. Jesus hat also das eine und andere Mal (10, 23; 16, 28) das Wort von seinem Kommen so gebraucht, daß er die vorbereitenden Anfänge des Endes (24, 8. 32 f.; Lc 21, 28. 31) nach Art der prophetischen Rede mit dem Hauptpunkt der Endereignisse, seiner Parusie, zusammenfaßt. Daher konnten die Jünger so fragen, wie 24, 3 berichtet ist. Zu sagen, daß Jesus hierin sich geirrt und falsch geweissagt habe, erscheint angesichts der ausführlicheren und daher die einzelnen Momente des Zukunftsbildes schärfer sondernden Weissagungen Jesu ebenso töricht, wie wenn jemand den Täufer einen falschen Propheten nennen wollte, weil das Himmelreich, dessen Nähe er predigte, nicht sofort so allseitig, wie er sein Kommen vorstellte und schilderte, verwirklicht worden ist.

Wenn niemand im voraus weiß, wann der große Tag kommt, so wissen es auch diejenigen nicht, die ihn erleben werden. Daher kann der allgemeine Satz v. 36 durch die Vergleichung der Parusie mit der Sintflut, und der Zustände, welche die eine wie die andere Weltumwälzung vorfindet, v. 37—39 bestätigt werden.[24]) Nicht die besonderen Versündigungen der Generation vor der Sintflut Gen 6, 1—13 werden zur Vergleichung herangezogen, sondern ihre Versunkenheit in den Weltlauf, in folge deren die ganze Generation mit Ausnahme Noahs und der in Noahs Arche Geretteten trotz vorangegangener Mahnungen an das Ende des Weltlaufs ahnungslos von der Flut dahingerafft wurde. So wird auch der äußerlich bis zur Parusie unverändert weitergehende Lauf des Weltlebens es mit sich bringen, daß von zwei Männern, die auf demselben Acker arbeiten, und zwei Weibern, die in einer Mühle beschäftigt sind, der eine Teil eine ihn rettende Annahme und Hilfe erfährt, der andere seinem Schicksal d. h. dem Gericht überlassen wird.[25] Der Grund dieser Unterscheidung ist hier nicht genannt; aber teils durch die Erinnerung an die Rettung Noahs in der Arche, teils durch die Mahnung v. 42 angedeutet. Denn das Wachsein bildet den Gegensatz zu der mit dem Schlafen und Träumen vergleichbaren Versunkenheit in das irdische Treiben. Weil mit dem Wissen, daß der Herr und das Ende kommt, das Nichtwissen um den Zeitpunkt dieses Kommens verbunden ist, gilt es zu wachen. Die Vorstellung des Wachens, welches unter gewöhnlichen Verhältnissen der Zustand des Menschen am Tage ist, ruft den Gegensatz des Schlafens zur Nachtzeit hervor cf 1 Th 5, 4—8; da aber das *γρηγορεῖν* als stetige Verfassung der Jünger gefordert war, zugleich die Erinnerung daran, daß man unter Umständen auch bei Nacht wachen muß. „Das wißt ihr“,[26] fährt Jesus fort, „daß, wenn der Hausherr wüßte, oder im voraus erfahren hätte, in welchem Teil der Nacht der Dieb kommt, er gewacht und nicht zugelassen haben würde, daß in sein Haus eingebrochen werde.“ Es ist der Fall gesetzt, daß der Einbruch stattgefunden hat. Die Lehre, welche der Hausherr für die Zukunft daraus ziehen könnte, wäre die, daß er, wo überhaupt Einbruchsdiebstähle zu erwarten sind, die ganze Nacht und alle Nächte wach bliebe. In der Tat ermahnt Jesus demgemäß die Jünger, damit es ihnen nicht ergehe, wie dem Hausherrn im Gleichnis, beständig sich bereit zu halten, weil der Menschensohn zu einer Stunde kommen wird, da sie es nicht vermuten. Sie wissen nicht nur nicht, wann er kommt, sondern gerade dann, wenn sie es nicht vermuten, wird er kommen. Da dies, wenn sie sich nicht auf ein unvermutetes Kommen ihres Herrn gerüstet haben, für sie ein Unglück ist, war auch der ins Haus einbrechende Dieb kein ungeeignetes Bild für den kommenden Herrn und sein unvermutetes Kommen. Sie sollen dafür sorgen, daß er ihnen nicht so komme cf 1 Th 5, 4; 2 Pt 3, 10; Ap 3; 3; 16, 15. Dies einzuschärfen dienen die folgenden Parabeln.

---

[24]) Die Anknüpfung von v. 37 mit γάρ ist durch BDI, e, Ss, Randl. von S³, Kop, Orig. z. St. besser bezeugt als δέ durch ℵL etc.

Die erste v. 45—51 schildert das schreckliche Schicksal eines

---

[25] Hinter (D, Ferrargr., die meisten Lat), oder vor (e) oder statt v. 41 (andere Lat) hat sich ein mit Lc 17, 34 wesentlich gleicher Satz (von den zweien auf einem Bett) eingeschlichen, wie umgekehrt hinter Lc 17, 35 der Satz Mt 24, 40. In v. 42 ist statt *ἡμέρᾳ* in den jüngeren Unc, aber auch Ss S¹, im Vorblick auf v. 43 f. *ὥρᾳ* gesetzt.

[26] *γινώσκετε* wird wie v. 32 Indikativ sein. Die triviale Wahrheit, die Jesus in Erinnerung bringt, würde durch den Imperativ als eine den Jüngern neue Wahrheit eingeführt sein. Die Aor. *ἐγρηγόρησεν* und *εἴασεν* mit *ἄν*, statt deren im andern Fall Imperf. stehen würde, haben den Wert eines lat. Conj. Plusquamperf. wie Mt 11, 21; 12, 7, wenn auch die Regel nicht streng innegehalten wird cf 24, 22 einerseits, 23, 30 andrerseits.

Knechtes, welchen sein Herr für die Zeit seiner Abwesenheit zum Aufseher und Pfleger über das übrige Gesinde bestellt hat, und welcher im Vertrauen auf ein längeres Fernbleiben seines Herrn die ihm unterstellten Knechte mißhandelt und sich mit gleichgearteten Freunden der Schlemmerei ergibt. Schon das erscheint als eine Strafe dieses Knechtes, daß nicht als möglicher Fall, sondern als sicher in Aussicht gestellt wird, sein Herr werde an einem Tage kommen, an dem er es nicht vermutet, und zu einer Stunde, die er nicht kennt. Das ist die Folge der Einbildung, in welcher er sich seinem bösen Treiben ergeben hat, und des Zustandes der Trunkenheit, in den er sich versetzt hat. Eine grausame Hinrichtung wird seinem Leben ein Ende machen. Am Schluß durchbricht die Darstellung noch offenkundiger wie 22, 13 die Form der parabolischen Darstellung. Während die Bestrafung, die ein menschlicher Herr an seinem gewissenlosen Hausverwalter vollstrecken kann, mit der Tötung endigen würde, läßt dieser Herr den bereits Getöteten hernach noch erst das Schicksal der Heuchler treffen[27] und verbannt ihn in die Geenna, wo Heulen und Zähneknirschen zu hören ist cf 10, 28. Die Strafe der Heuchler trifft ihn, weil er das besondere Vertrauen seines Herrn in so schmählicher Weise getäuscht und seine Amtsgewalt als Deckmantel seiner Gelüste mißbraucht hat. Im Vergleich zu der lebensvollen und ausführlichen Darstellung v. 48—51 ist die Darstellung des Knechtes, welcher in gleicher Lage seine Pflicht tut und belohnt wird v. 46 f., so kurz und farblos, daß sie nur dazu dient, das abschreckende Beispiel des anderen zu beleuchten. Es soll diejenigen warnen, welche in der Gemeinde mit einem Aufseheramt betraut sind, was von allen Aposteln gilt, in hervorragendem Maße aber von Petrus cf 16, 19 S. 552 ff., dessen Frage, ob die Parabel v. 43 f. = Lc 12, 39 f. den anwesenden Aposteln oder allen Gemeindegliedern gelte, nach Lc 12, 41 diese neue Parabel hervorgerufen hat. Gerade den Aposteln und denen, welche eine ähnliche Stellung in der Gemeinde einnehmen, soll die allgemeinere Mahnung von 43 f. mit Rücksicht auf ihre amtliche Stellung durch diese Parabel besonders eingeschärft werden. Wie wenig es sich von selbst versteht, daß sie der wiederkehrende Herr in der rechten Verfassung finden werde, zeigt die Frage, womit die Parabel eingeleitet wird: „Wer ist denn der treue und verständige Knecht“? Keineswegs jeder, der ein Aufseheramt in der Gemeinde empfangen hat: so lautet die Antwort, welche die Parabel gibt.[28] Auch für sie und gerade für sie besteht die Versuchung, in dem Gefühl, daß es lange währe, bis der Herr sie zur Rechenschaft ziehe, es an der Treue und Klugheit zugleich fehlen zu lassen.

---

[27] *μέρος* oder *μερίς* = חֵלֶק der durchs Los oder Erbschaft einem zufallende Besitzanteil Gen 31, 14; Num 18, 20; Job 27, 13; Jo 13, 8; AG 8, 21; 2 Kr 6, 15; Kol 1, 12; Ap 21, 8. Die Konstruktion mit *μετά τινος* ist echt jüdisch cf Schlatter, Sprache des 4. Ev S. 126 und Jastrow 474.

[28] Die stilistische Form ist, wie jeder sieht, hier wie Lc 12, 42 ff. sehr nachlässig, ohne daß der Sinn dadurch verdunkelt würde. Die Frage

Während in dieser Parabel neben der Treue, welche vor allem dem mit einem Amt in der Gemeinde Betrauten gebührt cf 1 Kr 4, 2, die Klugheit gefordert ist, die jeder Jünger beweisen sollte, dem sein eigenes Heil am Herzen liegt, wird in der Parabel 25, 1—13 ausschließlich die Klugheit, die man in der Erwartung der Parusie beweisen soll, und ihr Gegenteil veranschaulicht, dagegen in der Parabel 25, 14—30 ebenso ausschließlich die Treue, welche von jedem gefordert wird, dem etwas zur Verwaltung anvertraut ist, gleichviel wie groß oder klein es sei. Je wahrscheinlicher es durch die Vergleichung mit Mr und Lc wird, daß die ganze Zusammenstellung von durchweg parobolischen Reden in Mt 24, 37—25, 30 und deren Anschluß an die eschatologische Rede auf dem Ölberg ein Werk des Mt sei, um so berechtigter ist die Annahme, daß die angegebene Disposition des Stoffs in der bewußten Absicht des Mt lag. Mit dieser Disposition ist aber auch gegeben, daß die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen eine Pflicht sämtlicher Gemeindeglieder als solcher, die von den Talenten eine Pflicht der mit einer besonderen Aufgabe betrauten Gemeindeglieder in bezug auf diese Aufgabe einschärfen soll. In den Moment der Parusie versetzen uns beide Parabeln, um von da aus durch Rückblicke auf solches, was vorangegangen ist, die richtige Bereitung auf das Kommen Jesu ins Licht zu setzen.[29] Die Hochzeit diente schon 22, 1—14 als Bild der endgiltigen Vereinigung Christi mit seiner Gemeinde (s. oben S. 636), hier aber wird es farbenreicher ausgeführt, doch auch hier ohne jeden Anspruch auf eine vollständige Allegorie. Man hört nach dem glaubwürdigeren Text nur von dem Bräutigam und den Jungfrauen, die ihn einholen, nichts von der Braut.[30] Dies war aber durch die

---

v. 42 (zu *τίς ἄρα* cf 18, 1) erhebt sich erst auf grund der Voraussetzung, welche der Relativsatz nachbringt. Die Antwort folgt in Form eines Makarismus. Daß es auch andersartige Knechte in gleicher Stellung gibt, wird v. 48 nicht eigens gesagt, sondern durch Einführung des Subjekts *ὁ κακὸς δοῦλος* als selbstverständlich vorausgesetzt. Sinnlos wurde dies erst durch den Zusatz *ἐκεῖνος*, der aus Lc 12, 46 einschlich (nicht in ℵ*Γ, Ss), wie umgekehrt dort *κακός* aus Mt eingefügt wurde.

[29] 25, 1 *τότε* hält uns fest in dem durch 24, 50f. vergegenwärtigten Moment, welcher innerhalb der Parabel erst 25, 6 erreicht wird, so daß v. 2—5 eine rückgreifende Schilderung dessen ist, was vorangegangen ist, zur Begründung der Unterscheidung der Törichten und der Klugen. Es ist daher unveranlaßt, mit Blaß, gegen alle Überlieferung v. 1 zu lesen *ἔλαβον . . . ἐξελθεῖν*. Der Aorist *ἔλαβον* v. 3 hat wie oft bei rückgreifenden Erzählungen den Wert eines Plusquamperf. cf 14, 3.

[30] Den Zusatz *καὶ τῆς νύμφης* hinter *τοῦ νυμφίου* v. 1 haben DX*Σ, SsS^{1}S^3 (mit der Randbem. „findet sich nicht in allen Exemplaren, besonders [nicht] den alexandrinischen“) Arm und alle Lat (e—Vulg). Dagegen zeugt

Sache geboten. Da das verschiedenartige Verhalten der sämtlichen Personen, welche zusammen die Gemeinde bilden, nur durch eine Vielheit von Personen dargestellt werden konnte, so konnte die Gemeinde daneben nicht noch einmal durch eine einzige Person als Braut abgebildet werden. Das Fehlen der Braut im Bilde würde am wenigsten befremden, wenn man annehmen dürfte, daß das Hochzeitsmahl und die gewöhnlich eine Reihe von Tagen hindurch sich fortsetzenden Festlichkeiten nicht im Hause des Bräutigams oder seines Vaters, sondern im Hause der Braut stattfinden sollten.31) Unsere Kenntnis der damaligen jüdischen Hochzeitsgebräuche reicht nicht aus, diesen Hergang als eine unwahrscheinliche Ausnahme außer Betracht zu lassen. Jedenfalls ist vorausgesetzt, daß Bräutigam und Braut in verschiedenen Ortschaften wohnen. Nach der wahrscheinlicheren Annahme kommt der Bräutigam von seinem Wohnsitz zum Hause der Braut. Wie er von seinem Hochzeitskameraden und den übrigen Hochzeitsgenossen (s. zu 9, 15 oben S. 378f.) begleitet dorthin zieht, so ist die ihn in ihrem Elternhaus erwartende Braut von ihren Gespielinnen umgeben, welche beim Herannahen des Bräutigams ihm und seinen Begleitern entgegengehen und ihn einholen sollen, und zwar, da seine Ankunft erst am Abend erwartet wird, mit fackelartigen Lampen. Mit solchen haben sich daher alle zehn Jungfrauen bei Zeiten versehen; aber nur fünf von den zehn haben auch für Öl gesorgt, das sie in besonderen Kannen zur Hand haben, um dann, wenn es gilt dem Bräutigam mit brennenden Lampen entgegenzuziehen, diese mit Öl zu versehen.32) Dies ist jedenfalls neben dem Anzünden der

---

die übrige Masse der griech. Zeugen (אB—Φ), Sh, Sah Kop, auch Orig. (dessen Text nach der Auslegung zu beurteilen ist, nicht nach dem, was der lat. Übersetzer oder dessen Abschreiber als Text davor gesetzt haben), Method. sympos. 6, 3 etc.

31) Zum Plural *οἱ γάμοι* v. 10 cf 22, 2. 3. 9 (neben Singular v. 8. 11); Lc 12, 36; 14, 8; Esther 2, 18 (neben *πότος*, beides = מִשְׁתֶּה, Gelage); 9, 22; berl. äg. Urk. 892 l. 10. 13. In Mt 22, 1—14 ist es der König, welcher in seinem Palast dem Sohn das Hochzeitsmahl bereitet. Andere Parabeln stellen es so dar, daß der König seiner Tochter in seinem Hause das Fest bereitet cf Ziegler S. 358ff. Jo 2, 9f. ist es der Bräutigam, der, wie es scheint, als Herr im eigenen Hause die Gäste bewirtet. Judc 14, 10—18 veranstaltet der Bräutigam im Hause der Braut ein siebentägiges Hochzeitsfest, nach dessen Ablauf er die Braut heimzuführen gedenkt. Tob 6, 10—8, 21 feiert das Brautpaar im Hause der Eltern der Braut eine 14tägige Hochzeit, ehe sie zusammen in die Heimat des Bräutigams ziehen.

32) Dies ergibt sich schon daraus, daß der v. 8 zu Tage tretende Unterschied, das Erlöschen der einen und das Brennen der anderen Lampen, durch nichts anderes als den v. 3f. berichteten Unterschied vorbereitet ist. Weil die Einen außer den Lampen auch noch Kannen mit Öl bei sich haben, die Andern nicht, ist das *κοσμεῖν τὰς λαμπάδας* bei gleicher Absicht aller tatsächlich ein verschiedenes und daher von verschiedenem Erfolg begleitetes. Nur die Ersteren können dann die Lampen mit Öl versehen. Unter *λαμπάς* (LXX für לַפִּיד) ist hier, wie die Erzählung zeigt, nicht eine

Lampen ein Hauptstück in der Herrichtung der Lampen zum Fackelzug, welche erst dann stattfindet, nachdem das Herankommen des Bräutigams gemeldet ist (7 *ἐκόσμησαν κτλ.*). Daß auch die Törichten, die nicht etwa nur zu wenig, sondern gar kein Öl mitgenommen haben (3), sich trotzdem anschicken, ihre Lampen zurechtzumachen, etwa den Docht zu beschneiden und ihn anzuzünden, ist freilich töricht; aber die so handeln, sind es auch. Der von früherem Gebrauch in der Lampe und dem Docht zurückgebliebene Rest von Öl macht es möglich, den Docht anzuzünden; aber in demselben Augenblick, noch ehe die Jungfrauen das Haus verlassen haben, erlischt auch der glimmende Docht in den Lampen der Törichten (8 cf 12, 20). Der Rat, welchen ihnen die Klugen geben, sich bei den Krämern Öl zu kaufen, da sie selbst von ihrem Vorrat nichts abgeben können, ist nicht als höhnische Ironie aufzufassen, etwa darum, weil um Mitternacht die Kaufläden nicht mehr geöffnet sind. Er wird von den Törichten für Ernst genommen und befolgt, sei es, daß sie hoffen, doch noch einen Kaufladen offen zu finden, oder einen schlafenden Kaufmann wecken zu können. Aber eben dies ist ihr Verderben. Während der Zeit, die sie gebrauchen, um sich Öl zu verschaffen, kommt der Bräutigam und das Hochzeitshaus wird hinter ihm und seiner Begleitung, wozu nun auch die klugen Jungfrauen gekommen sind, geschlossen, und die Törichten begehren, da sie endlich auch kommen, vergeblich Einlaß. Sie werden vom Fest ausgeschlossen. Die Schuld daran trägt nicht irgend ein Zwischenereignis zwischen dem Anfang und Schluß der Geschichte, namentlich nicht das späte Kommen des Bräutigams; denn auch wenn er am früheren Abend gekommen wäre, wäre der Weg vom Hochzeitshaus zu den Krämern und der Rückweg von da zur verschlossenen Türe des Hochzeitshauses nicht kürzer gewesen als um Mitternacht, und auf die besonderen Schwierigkeiten, welche die späte Stunde dem Kaufen von Öl bereiten mochte, weist nichts in der Erzählung. Die Schuld trägt auch nicht das Schläfrigwerden und Einschlafen der Jungfrauen während der Wartezeit, denn auch die Klugen

---

eigentliche Fackel zu verstehen, sondern wahrscheinlich eine auf der Spitze eines Stabes getragene kleine Lampe, welche eben dadurch einer Fackel gleicht cf Lightfoot z. St. Die Lampen während der ganzen Zeit des Wartens brennen zu lassen, wäre eine zwecklose Verschwendung gewesen und ließe es unerklärt, woher ein Teil der Lampen erst in dem Augenblick, wo man ihrer bedarf, erlischt, während die anderen, die ebenso lange gebrannt haben, weiterbrennen. Man darf nicht durch Einmischung der Parabel Lc 12, 35f. die vorliegende verderben. — Nur bei völliger Verkennung der retrogressiven Darstellung v. 2—5 konnte man auf den Gedanken kommen, daß die Jungfrauen schon lange vor Ankunft des Bräutigams ihm entgegengezogen seien und etwa auf freiem Felde am Wege sich niedergesetzt haben und eingeschlafen seien. Das *ἐξέρχεσθαι εἰς ἀπάντησιν* findet erst um Mitternacht statt v. 6.

sind eingeschlafen, sondern lediglich der Umstand, daß die Törichten von vornherein nicht getan haben, was von vornherein hätte geschehen sollen und von den Klugen getan worden ist: sie haben nur Lampen, aber kein Öl mitgebracht. Torheit und Verständigkeit sind hier die gleichen wie die in dem Gleichnis 7, 24 bis 27 dargestellten. Sie bestehen nicht in einem, auf den gleichen guten Anfang folgenden, guten oder schlechten Verhalten, in Treue und Geduld auf der einen, Untreue und Trägheit auf der anderen Seite, sondern beide sind fundamental. Dem entspricht auch das abweisende Wort des Bräutigams v. 12, welches an 7, 23 erinnert, wie v. 11 an 7, 22, und damit wesentlich gleichbedeutend ist. Es wird den Törichten nicht ein Mangel an Wachsamkeit oder an Treue während der Wartezeit zum Vorwurf gemacht, sondern daß sie dem Bräutigam fremd sind, ihn nichts angehn. Sie haben durch das v. 3 beschriebene Verhalten sich von vornherein der Teilnahme an der Hochzeit unwert gemacht. Die aus der Parabel sich ergebende Lehre ist demnach die: sich nicht genügen zu lassen an der äußeren Zugehörigkeit zu der auf ihren Herrn wartenden Gemeinde und an den Formen, in welchen das Leben einer solchen Gemeinde sich darstellt, sondern für den entsprechenden Lebensinhalt zu sorgen, und zwar von vornherein; denn, wenn der Herr kommt, ist es zu spät, hiefür Sorge zu tragen, weil er plötzlich kommt. Statt daß diese unmittelbar aus der Parabel sich ergebende Folgerung eigens ausgesprochen würde, hören wir v. 13 noch einmal die Mahnung zur Wachsamkeit cf 24, 42—44, welche weiter noch durch die mit *γάρ* angeknüpfte Parabel v. 14—30 bestätigt wird. Nimmt man dazu, daß das längere Ausbleiben des Herrn (*χρονίζειν* 24, 48; 25, 5; *μετὰ πολὺν χρόνον* 25, 19) vorher und nachher als ein Motiv für die Pflichtversäumnis der auf ihren Herrn wartenden Knechte angeführt wird, so muß auch v. 5 eine lehrhafte Bedeutung haben. Daß alle schläfrig wurden und einschliefen, während doch alle wachen sollten, ist eine begreifliche und daher verzeihliche Schwäche, deren sich kein Glied der Gemeinde erwehrt. Aber weil der Herr wider Erwarten der nach ihm sich sehnenden Gemeinde lange auf sich warten läßt, und weil in der langen Wartezeit auch die Frommen wegen ihrer menschlichen Schwachheit sich nicht die Spannkraft der ersten Liebe und Hoffnung zu bewahren vermögen, ist es Torheit, die Bereitung auf das Kommen des Herrn zu verschieben, bis es zu spät ist, und Klugheit ist es, gegen die Erschlaffung anzukämpfen, mit deren Eintritt die Möglichkeit der Bereitung auf das Ende aufhört.

Die letzte Parabel v. 14—30 erfordert zur richtigen Auffassung der als Gleichnis dienenden Handlung keine archäologische Gelehrsamkeit und bedarf in dieser Hinsicht kaum der Auslegung.[33]

---

[33] Cf jedoch oben S. 585f. zu 18, 23ff. Über *συναίρειν λόγον* 18, 23;

Die nach der Befähigung der Knechte (15) verschieden bemessenen Kapitalien, welche der auf Reisen gehende Herr den drei dazu ausersehenen Knechten übergibt, sollen diese im Interesse ihres Herrn so verwalten, daß sein Besitz dadurch vermehrt wird. Dem Letzten, der nichts mit dem ihm übergebenen Talent anzufangen wußte, wird hinterdrein gesagt, daß er es in einer Bank hätte anlegen sollen, damit es Zinsen trage. Dazu gehört weder Fleiß noch sonderliche Befähigung (*δύναμις* 15). Auch der, welcher von beidem so gut wie nichts hat, hätte wenigstens auf diesem mühelosen Wege auf den Vorteil seines Herrn bedacht sein sollen. Die Andern haben es sich mehr Mühe kosten lassen. Sie haben gewinnbringende Geschäfte damit getrieben (16 *ἠργάσατο* s. A 33) und dadurch das anvertraute Kapital verdoppelt. Was an ihnen gerühmt wird, ist vor allem die Treue; indem sie aber als gute und treue Knechte angeredet werden (21. 23), wozu die Anrede des Dritten als böser und träger Knecht (26) und seine Bezeichnung als unbrauchbarer Knecht (30) den Gegensatz bildet, wird zugleich anerkannt, daß sie dem Herrn wegen des erfreulichen Ertrags ihrer treuen Arbeit nützlich, lieb und wert sind. Er spricht seine Freude an ihnen aus (*εὖ* 21. 23), und an dieser seiner Freude sollen sie Teil haben, sollen in die Freude ihres Herrn, d. h. in den Stand der Seligkeit eingehn, welcher Teilnahme an der Seligkeit des Herrn ist, wogegen der böse und träge Knecht in die Geenna hinausgestoßen wird (30 cf 22, 13). Hiemit ist aber der Gegensatz des Schicksals der beiderlei Knechte noch nicht erschöpft. Wie mit der Verstoßung des bösen Knechts für diesen der Verlust der Vertrauensstellung gegeben ist, die er bekommen hatte, so mit der Aufforderung an die guten Knechte, in das ewige selige Leben einzugehn, die Übertragung einer noch größeren Befugnis, als die war, in der sie sich treu erwiesen haben (21. 23), was an dem, welcher 10 Talente bekommen hatte, noch besonders veranschaulicht und durch den schon 13, 12 ausgesprochenen Grundsatz begründet wird (28f.). Das ist dieselbe Unterscheidung des ewigen Lebens und einer hinzutretenden Auszeichnung im Reich der Herrlichkeit wie 19, 27—30. Diese Parabel stellt die Pflicht, von deren Erfüllung die Seligkeit abhängt, nicht so wie die vorige als eine für alle Glieder der Gemeinde gleiche dar; andrerseits

---

25, 19 S. 585 A 45. Zu *βάλλειν* v. 27 vom Einlegen des Geldes in eine Kasse 27, 6; Mr 12, 41; Jo 12, 6. *τοῖς τραπεζίταις* v. 27 entweder Plural der Kategorie cf 2, 20 oder mit Rücksicht darauf, daß an einem Geldinstitut (Lc 19, 23 *ἐπὶ τὴν τράπεζαν*) mehrere Beamte angestellt zu sein pflegen. — *ἐργάζεσθαι* v. 16 wird wie *ἐργασία* AG 16, 16. 19; 19, 24f. von jedem Gewinn abwerfenden Geschäft gebraucht; daher *ἐργαστής* der Kaufmann, besonders der seefahrende C. I. Gr. 3920 cf Ap 18, 17. Dafür Lc 19, 13 *πραγματεύεσθαι*, v. 15 *διαπραγματεύεσθαι*, v. 16. 18 vom Kapital als Subjekt *προσεργάζεσθαι* und *ποιεῖν*.

auch nicht so wie die Parabel 24, 45—51 die Pflicht nur der mit einem Amt der Aufsicht über die Gemeinde betrauten Personen. Darin aber gleicht sie jener, daß es auch hier ein besonderer, individuell verschiedener Auftrag oder Beruf ist, nach dessen treuer Ausrichtung gefragt wird. Die zur Verwaltung anvertrauten Kapitalien stellen Arbeitsobjekte dar, Gebiete des Handelns, über welche die Knechte gestellt, zu deren Bearbeitung sie bestellt sind (*ἐπὶ ὀλίγα . . . ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω* 21. 23, *ἠργάσατο ἐν αὐτοῖς* 16). Die Verschiedenheit der anvertrauten Kapitalien, deren ungleiche Verteilung der Herr nach der größeren oder geringeren Fähigkeit der Knechte bemißt (15 *ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν*), stellt demnach die Unterschiede umfassenderer und enger begrenzter, schwierigerer und leichterer Berufe in und an der Gemeinde des Reichs dar, deren Zuteilung eben auch von der Begabung und Leistungsfähigkeit der Personen abhängt.34) So gewiß kein wahres Glied der Gemeinde ohne irgend eine im Dienst des Reichs verwendbare Kraft ist, so gewiß hat auch jeder einen hier abgebildeten Beruf, und die Lehre der Parabel ist: es kommt auf die treue Arbeit in dem besonderen Beruf an, und keiner entschuldige seine Trägheit im Beruf mit der Geringfügigkeit seines Berufskreises oder der Kleinheit seiner Kraft oder mit dem Vorwand, daß er nur aus Furcht, etwas dem Herrn Mißfälliges zu tun, es vorziehe, nichts zu tun.

5. Ein Gericht über alle Völker 25, 31—46. Nachdem 24, 37 (vollends deutlich von v. 45) —25, 30 die Parusie ausschließlich unter dem Gesichtspunkt betrachtet war, daß die Gemeinde in beständiger Vergegenwärtigung der Unberechenbarkeit ihres Eintritts, in Wachsamkeit, Treue und Klugheit sich darauf zu rüsten habe als auf einen Tag des Gerichts, an dem es sich entscheiden wird, wer von den Gliedern der Gemeinde in das Reich werde aufgenommen, wer davon ausgeschlossen werden, folgt als Schluß der 24, 4 begonnenen Reden (cf 26, 1) eine Darstellung des Gerichts oder richtiger eines Gerichts über alle Völker. Ein solches wird der in königlicher Herrlichkeit und unter Begleitung aller seiner Engel wiederkehrende Menschensohn 35) ebensowohl

---

34) Über die Entwicklung des aus dieser Parabel erwachsenen modernen Gebrauchs des Wortes Talent habe ich ausführlich gehandelt in „Bibelwort im Volksmund“ (1893) S. 35f. 45—48. Was wir unter Talent verstehen, entspricht vielmehr der *ἰδία δύναμις* v. 15, nicht den Talenten im Gleichnis. Auch die nahe verwandte Parabel Lc 19, 11—27, über deren Verhältnis zu Mt s. oben S. 661 A 1 und III^3, 623. 625ff., in der das *ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν* fehlt, gibt kein Recht zu der, wie es scheint, auf unseren Kanzeln unaustilgbar fortwuchernden Mißdeutung der Minen oder Talente auf die verschiedene sei es angeborene oder charismatische Begabung.

35) Cf 13, 39. 41; 16, 27; 24, 30f.; 2 Th 1, 7; 1 Th 4, 16. — Die Trennung der Schafe von den Ziegen (*ἔριφοι* 32 oder *ἐρίφια* 33), welche auf der

über alle Völker, als über seine Gemeinde halten cf 16, 27 *ἑκάστῳ*, Jo 5, 27—29. Da *πάντα τὰ ἔθνη* die ganze Menschheit bedeutet, gleichviel welcher Nationalität die Einzelnen angehören, so könnte v. 32 für sich dahin verstanden werden, daß das Gericht als ein die Glieder der Gemeinde Jesu ebenso wie die nicht zu ihr gehörigen Juden und Heiden umfassendes dargestellt werde, obwohl es befremden müßte, daß zur Bezeichnung der zu Richtenden ein Ausdruck gewählt wäre, welcher nur die Bedeutung der verschiedenen Nationalität für das Gericht verneint, und dagegen den Unterschied zwischen den Angehörigen der Gemeinde und den übrigen Menschen, welcher doch für das Gericht nicht gleichgiltig sein kann, gänzlich unberührt läßt. Schon darum müßte man, zumal nach den vorangegangenen Darstellungen des Gerichts an den Gemeindegliedern vermuten, daß *πάντα τὰ ἔθνη* hier gerade so wie *πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* 24, 30; Ap 1, 7 die nicht zur Gemeinde gehörige Menschheit bedeute, wie derselbe Ausdruck 24, 14; 28, 19 die noch nicht mit dem Ev bekannte Menschheit als Objekt der Mission bezeichnet. Eine Unterscheidung jedoch zwischen den Völkern, denen das Ev noch nicht, und Völkern, welchen es bereits gepredigt ist, wäre hier unangebracht, da wir durch v. 31 in den Moment der Parusie versetzt werden, welcher die Vollendung der Predigt unter allen Völkern hinter sich hat 24, 14. Ebenso unzulässig wäre eine Beschränkung von *πάντα τὰ ἔθνη* auf diejenigen Menschen, welche der wiederkehrende Jesus lebend antreffen werde; denn so gewiß die Frommen des AT's an der *βασιλεία* teilhaben werden (8, 11; 22, 32), so gewiß werden die Heiden aller Zeiten gerichtet werden (10, 15; 11, 21—24; 12, 41 f.). Daß aber die Gemeinde Jesu von diesem Gericht ausgeschlossen zu denken sei, ergibt sich aus der Darstellung selbst. Sowohl zu den Gerechten, welche im Gericht bestehen (*οἱ δίκαιοι* 37. 46), als zu den Andern, die verdammt werden, spricht Jesus von „diesen seinen geringsten Brüdern" als von Personen, denen die Angeredeten Wohltaten erwiesen oder versagt haben 40. 45. Er unterscheidet also seine Brüder d. h. seine Jünger (12, 48—50), von den Angeredeten. Wenn der Richter an jenem Tage, ebenso wie in den Tagen, da er von seinen Jüngern umgeben Ähnliches lehrte (10, 42), mit dem Finger auf sie hinweist (*ἑνὶ τούτων*), so sind sie als am Tage des Gerichts bei ihm anwesend, um seinen Thron versammelt vorgestellt, während sie doch von den Völkern, die gerichtet werden sollen, unterschieden bleiben. Und warum sollten sie nicht gegenwärtig sein, wenn der wiederkehrende Jesus sie durch seine Engel hat um sich sammeln

---

Weide durcheinander gelaufen sind, nimmt der heimkehrende Hirt vor, um die einen wie die anderen je in ihren Stall oder Pferch zu treiben. Sehr zweifelhaft ist eine Anlehnung an Ez 34, 17 ff., wo von einer richterlichen Scheidung zwischen starken und schwachen Schafen, zwischen Schafböcken und Ziegenböcken die Rede ist.

lassen cf 24, 31 oben S. 671, auch 1 Th 3, 13; 4, 16 f.; 2 Th 1, 10. Wie keines der Gleichnisse, in welchen das Gericht an den Gliedern der Gemeinde 24, 45—25, 30 cf 22, 11—14; 13, 41—43. 47—50; 10, 22. 32 f. dargestellt wird, eine vollständige Beschreibung desselben gibt, sowenig macht diese Beschreibung des Gerichts an allen Menschen, die nicht zur Gemeinde gehören oder gehört haben, irgend welchen Anspruch auf Vollständigkeit. Aber charakteristisch für das Gericht, wie es hier geschildert ist, ist der Maßstab, wonach gerichtet wird. Die 24, 45—25, 30 erwähnten Maßstäbe, welche nur auf Glieder der Gemeinde Jesu anwendbar sind, werden nicht erwähnt; aber auch nicht Buße und Glaube, wonach das Geschick derer sich entscheiden soll, denen Jesus und die Apostel das Ev gepredigt haben 10, 15; 11, 20—24; 12, 41 ff.; 23, 29 ff., sondern lediglich die Übung der Liebe an Jüngern Jesu, welche an Speise, Trank und Kleidung Mangel litten, welche krank, gefangen oder in der Fremde ohne Schutz und Obdach waren. Also mit Jüngern Jesu sind die zu Richtenden in Berührung gekommen; sie selbst gehören zu den Völkern, denen vor diesem Tag das Ev zu einem Zeugnis gepredigt worden ist 24, 14. Aber Glieder der Gemeinde Jesu sind auch die Gerechten unter ihnen nicht geworden, und ohne bewußte Rücksicht auf Jesus, der ihnen fremd geblieben ist, haben sie an den Brüdern Jesu Liebe geübt. Also nicht *εἰς ὄνομα μαθητοῦ* (10, 42) haben sie es getan. Da sie in ihrer Bescheidenheit die lobende Anerkennung ihrer Guttaten seitens des Richters ablehnen zu müssen glauben, enthüllt ihnen Jesus erst die ihnen selbst verborgene Beziehung ihrer Taten zu seiner Person cf Jo 3, 21. Ohne es zu wissen, haben sie ihm Liebe erwiesen in seinen Brüdern (40. 45). Der barmherzige Richter erklärt sie für gerecht (37. 46), spricht ihnen den Segen seines Vaters zu und führt sie in das Reich ein, das auch ihnen seit der Weltschöpfung zubereitet ist (34). Den Jüngern, denen Jesus das Gericht über die Völker so beschreibt, soll diese Schilderung ebenso zum Trost gereichen, wie die nahe verwandte Zusicherung 10, 40—42. Aber sie kann sie auch bewahren vor dem engherzigen Fanatismus in der Beurteilung der Menschen, die nicht Glieder ihrer Gemeinschaft, der Gemeinde Jesu geworden sind. Wenn es unter den Völkern, zu denen die Jünger Jesu mit dem Ev gekommen sind, solche Leute gibt, denen Jesus fremd geblieben ist, und die dennoch von ihm im Gericht teils als Gerechte in das ewige Leben seines Reichs aufgenommen, teils dem Verderben überwiesen werden, so ergibt sich von selbst ein analoges zwiefaches Urteil über alle Menschen, die vor der Erscheinung Christi und des Ev gelebt haben. Von da aus begreift sich auch erst das scheinbar unbestimmte und doch allumfassende *ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ* 16, 27 cf Jo 5, 29; Rm 2, 6—16, wo es sich um das dem Menschensohn übertragene Gericht über alle Menschen aller Völker und aller Zeiten handelt.

VIII. Das Leiden und Auferstehen Jesu c. 26—28.

1. Aus den letzten Tagen vor dem Passa 26, 1—16. Zum 5. Mal nach Mitteilung längerer Reden (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1) knüpft Mt hieran das weiter Folgende mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß es nach Vollendung der vorstehenden Reden geschehen sei, nur diesmal aber setzt er dem *τοὺς λόγους τούτους* ein *πάντας* voran, das nur in wenigen Hss fehlt. Damit deutet er schon an, daß er weiterhin solche längere Reden und Gruppen von Reden nicht mehr mitteilen will. Er will von Leiden und Taten Jesu erzählen, die nur durch kurze Worte beleuchtet werden. Aber auch die Erzählungen sind von auffallender Kürze nicht nur im Vergleich mit den anderwärts zu findenden Überlieferungen über dieselben Ereignisse, sondern auch mit der vergleichsweise ausführlichen Behandlung viel unbedeutenderer Stoffe durch Mt selbst.[36] Es scheint, daß der Vf in der Empfindung, seine Leser bereits einen langen Weg geführt zu haben, zum Schluß eilt. Er beginnt die neu anhebende Erzählung mit vier kurzen Stücken, von denen das erste v. 1—2 mit dem zweiten v. 3—5 und das dritte v. 6—13 mit dem vierten v. 14—16 durch *τότε* verknüpft ist und zugleich einen in die Augen springenden Gegensatz bildet. Das *τότε* v. 14 drückt zweifellos die Zeitfolge und nicht eine ungefähre Gleichzeitigkeit aus. Denn auch wenn wir nicht aus anderen Nachrichten wüßten, daß Judas bei der Salbung in Bethanien anwesend war, müßten wir hinter einer Erzählung, worin die Anwesenheit der Jünger erwähnt wird v. 8f., die Worte v. 14 *τότε πορευθεὶς εἷς τῶν δώδεκα κτλ.* dahin verstehen, daß Judas bald nach der Salbung in Bethanien den Kreis der um Jesus gescharten Apostel verließ, um sich dem Synedrium anzubieten. Dagegen fehlt zwischen den beiden Paaren gegensätzlicher Stücke jede zeitliche Verknüpfung. Wie 4, 12; 8, 19 und öfter, wird v. 6 mit den Worten: „Da aber Jesus in Bethanien im Hause Simons des Aussätzigen sich befand“[37] an eine vorher nicht erwähnte Tatsache die Erzählung von der Salbung angehängt. Es entsteht nicht einmal, wie wenn *ἐλθόντες δὲ Ἰησοῦ εἰς B.* dastünde, der Schein, als

---

[36] Cf z. B. 8, 28—34 oder 14, 14—21 (jedes dieser Stücke in Nestles Ausgabe $18\frac{1}{3}$ Zeilen) mit 26, 20—29 (Passamahl, Abendmahlsstiftung etc. $22\frac{1}{3}$ Zeilen); 26, 59—68 (Verurteilung vor dem Synedrium 21 Zeilen); 28, 1—12 (Auferstehung $23\frac{1}{3}$ Zeilen).

[37] Mr 14, 3 *ὄντος αὐτοῦ ἐν B.* ist gleichbedeutend. Daß hier *γενόμενος* nicht wie 2 Tm 1, 17 = *παραγενόμενος* cf Mt 2, 1; 3, 13, zeigt die zweite Ortsangabe *ἐν οἰκίᾳ*. Bekanntlich heißt, was manchmal vergessen wird, *ἐγενόμην* sehr häufig „ich war“ cf z. B. Lc 19, 17 *ἐγένου* = Mt 25, 21 *ἦς* s. auch folgende A.

ob die 24. 1. 3 berichtete Wanderung vom Tempel zum Ölberg nun bis Bethanien sich fortsetzte cf 8, 5 mit 8, 1 oder 20, 29; 21, 1 mit 20 17. Daß auch dann der Schein trügen könnte, haben wir zu 8, 14. 18; 13, 54 gesehen. Wir haben also v. 6 wie so manchmal bei Mt (s. zu 5, 1) und mit noch größerem Recht als an den zuletzt genannten Stellen ein *ποτέ* oder „eines Tages“ hinzuzudenken, und es kann v. 6—13 oder 6—16 ebensogut vor als nach v. 1—5 fallen cf Jo 12, 1. Nur sind wir in der zeitlichen Nähe der 21, 1—26, 5 berichteten Ereignisse festgehalten; denn Bethanien liegt bei Jerusalem; aus 21, 17; Mr 11, 1. 11f. 19. 27; Lc 21, 37 wissen wir aber, daß Jesus während seines Wirkens in Jerusalem die Nächte in Bethanien zubrachte, und 26, 14—16 versetzt uns in die Zeit kurz vor dem Tode Jesu. Dagegen wird das *τότε* v. 3 ebenso wie v. 14 ein engeres zeitliches Verhältnis ausdrücken. Da, pragmatisch betrachtet, das Anerbieten des Judas v. 14—16 mit der Beratung des Synedriums v. 3—5 aufs engste zusammengehört, so wäre die Stellung von v. 3—5 vor statt hinter der Salbung äußerst unnatürlich, wenn Mt nicht damit sagen wollte, daß die Beratung des Synedriums v. 3—5 mit dem Wort Jesu v. 2 ebenso zeitlich eng zusammengehörte, wie die Handlung des Judas mit der Salbung. An demselben Tage, an welchem Jesus die Reden c. 24—25 am Ölberg gehalten, und wohl auf dem Wege von dort zu seinem Nachtquartier in Bethanien erinnert er seine Jünger daran, daß nach zwei Tagen das Passa stattfindet, um daran die Ankündigung zu knüpfen, daß der Menschensohn zum Zweck der Kreuzigung werde verraten und ausgeliefert werden. Da das Erste, was die Jünger ebensogut wie er wissen, offenbar nur um des Zweiten willen gesagt ist, so ergibt sich, daß Jesus sagen will, nach Ablauf von zwei Tagen und zur Zeit des Passas werde seine *παράδοσις* stattfinden.[38]) Da nun Mt das Wort *πάσχα* im ursprünglichen, engeren Sinn von der Feier des 14. Nisan, der Schlachtung der Passalämmer am Nachmittag und der abendlichen bis in die Nacht sich hinziehenden Passamahlzeit gebraucht v. 17—19, während er die sich anschließende mehrtägige Feier mit Einschluß des eigentlichen Passa anders benennt (s. zu v. 17), so muß dies, wenn die Zeitangabe genau ist, am Nachmittag oder Abend des 12. Nisan gesprochen sein, und zwar, da der Todestag Jesu, welcher auf die Passanacht folgte (27, 1ff.) nach 27, 62; 28, 1 auf einen Freitag fiel, am Dienstag d. 12. Nisan. Die Vorhersagung Jesu aber ist nach 26, 25ff. eingetroffen. Noch in der Passanacht hat die *παράδοσις* stattgefunden. An demselben Tage, an welchem Jesus dies so bestimmt voraussagte, fand, wie gezeigt und durch Mr 14, 1 bestätigt wird, die Sitzung des Synedriums in dem Palast des Hohenpriesters Kajaphas statt,[39] in welcher beschlossen wurde, nicht mit offener Gewalt, sondern mit List Jesus zu verhaften und zu töten, das Fest aber vorübergehen zu lassen, damit nicht Lärm und Aufruhr unter dem Volk entstehe. Dies setzt ebenso wie 21, 46 voraus, daß die Verhaftung und Tötung Jesu im Synedrium schon früher beschlossen war, nach Jo 11, 47—12, 1 mehr als eine Woche vorher. Auch über die Modalitäten des Vorgehens muß nach 21, 46 schon vorher beraten worden sein, und es steht von dieser Seite nichts der Annahme im Wege, daß das Anerbieten des Judas schon vor diesem Dienstag d. 12. Nisan erfolgt war. Das Neue war der jetzt gefaßte Beschluß: *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ κτλ.* Da schon am Tage des Einzugs eine große Menge von Festpilgern in und um Jerusalem weilte, und die bis in den Tempel sich fortsetzenden und in den folgenden Tagen sich wiederholenden Äußerungen der Volksbegeisterung das Synedrium schon bisher an offenem Einschreiten gehindert hatten (21, 15f. 26. 46; 22, 15—22. 33. 46), so kann der Sinn des Beschlusses nicht sein, daß Jesus schon vor dem 14. Nisan verhaftet werden solle, sondern nur der, daß seine Verhaftung bis nach Ablauf des ganzen Festes und dem Abzug der Festpilger aufzuschieben sei; was das Synedrium dann doch veranlaßte, die Verhaftung früher vorzunehmen, sagt Mt nicht, legt dem Leser nur durch v. 16 die Vermutung nahe, daß Judas seinen Auftraggebern eine günstige Gelegenheit zu einer heimlichen Verhaftung während der Festzeit anzugeben wußte. Was Mt aber deutlich sagt, ist dies: nicht die klugen Überlegungen des Synedriums, sondern Jesu Wille und Wort hat den Zeitpunkt seiner Verhaftung und Tötung bestimmt.

---

[38]) Zu *γίνεται*, welches nicht gerade den Anfang, sondern das Stattfinden eines Festes und anderer Vorgänge bezeichnet cf Jo 2, 1; 10, 22; 13, 2; Mt 13, 21; 14, 6; 24, 20. 21; Xen. hist. gr. IV, 5, 1; VII, 4, 28. Zu *καί* hinter einer Zeitangabe cf 26, 45; Mr 15, 25; Lc 19, 43.

Einen weissagenden Hinweis auf den nahen Tod Jesu wie v. 2 enthält auch die Erzählung v. 6—13. Der Simon, in dessen Haus zu Bethanien das Mahl veranstaltet war, auf welches nur das eine Wort *ἀνακειμένου* v. 7 hinweist, wird zum Unterschied von den vielen Trägern des gleichen Namens[40] wegen einer glücklich überstandenen, vielleicht von Jesus geheilten Aussatzkrankheit den Beinamen ὁ λεπρός behalten haben. Daß neben dieser umständlichen Benennung des Gastgebers, der in der Erzählung sonst keine Rolle spielt, das Weib, welches das kostbare Öl über das Haupt Jesu herabgoß, nicht mit Namen genannt wird, muß an sich und vollends angesichts des Wortes v. 13 in hohem Maße auffallen. Man kann nur vermuten, daß sie noch lebte, als dies geschrieben wurde, und daß Mt, dem nach v. 13 ihr Name nicht unbekannt gewesen sein kann, durch irgend welche besondere Rücksicht veranlaßt wurde, ihn dennoch zu verschweigen s. unten zu v. 18. Wir entnehmen seiner Erzählung nur, daß das Weib keine Hausgenossin des Simon war. Der Unmut über den verschwenderischen Beweis der Verehrung für Jesus, welchen die Jünger mit den Worten: wozu soll diese Vergeudung![41] äußern, ging schwerlich hervor aus einer grundsätzlichen Abneigung gegen allen entbehrlichen Luxus und aus einem rücksichtslosen Drang zu nützlicher Wohltätigkeit Jo 12, 6, sondern, ähnlich wie das ἀγανακτεῖν 20, 24, aus Eifersucht auf das mit ihrer grenzenlosen Verehrung für den Meister sich vordrängende und prunkende Weib. Ihr grollen sie und wollen ihr die Freude an ihrer Tat nicht gönnen. Sie ist es, die Jesus in Schutz nimmt, ehe er eine allgemeinere Wahrheit ausspricht, welche auch die Jünger sich sollen gesagt sein lassen. „Warum belästigt ihr das Weib! hat sie doch eine schöne Tat an mir getan".[42] Die, welche sie darum schelten und der Mildtätigkeit gegen die Armen den Vorzug geben, würdigen die Zeit nicht, in die sie mit Jesus eingetreten sind, die letzte Zeit des Zusammenseins mit ihm. Wenn sie so warm, wie das Weib, dies empfänden, würden sie nicht zur Unzeit an die Armen erinnern, sondern wie

---

[39] *λεγομένου Καιαφᾶ* (fehlt sonderbar genug in Ss) deutet, wie 2, 23; 9, 9 zeigt, nicht an, daß er außerdem noch den Namen Joseph führte, der im NT nie erwähnt wird cf Jos. ant. XVIII, 2, 2. Zum N. Kajaphas s. Bd IV^5, 491 A 96. — *αὐλή* der eingefriedigte Raum Jo 10, 1. 16, der Hofraum Mt 26, 69; Mr 14, 66; Lc 22, 55, auch der Vorhof des Tempels Ap 11, 2; LXX, längst aber gebräuchlich für den fürstlichen Hof, die Residenz des Regierenden, so Mt 26, 3. 58; Mr 14, 54; 15, 16 (= *πραιτώριον*); Jo 18, 15.

[40] Im NT noch 10 andere Personen des Namens *Σιμων* oder *Συμεών*: Mt 4, 18; 10, 4; 13, 55; 27, 32; Lc 2, 25; 7, 40; Jo 6, 71; AG 8, 9; 9, 43; 10, 6. 17; 13, 1. Die Vergleichung mit Jo 12, 1—8 s. Bd IV^5, 505f. Nur das sei hier bemerkt, daß das *κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφ.* v. 7 (oder *ἐπὶ τὴν κεφ.*, Mr *κατὰ τῆς κεφ.*) in v. 12 als ein Salben des Leibes Jesu bezeichnet wird, also wohl

---

nicht als auf das Haupthaar beschränkt gedacht ist. Hierin wie sonst stimmt Mr, abgesehen von einigem Detail, das Mt fortläßt, genau mit Mt überein. Dagegen konnte die Erzählung Lc 7, 36—50 nur dadurch, daß der Gastgeber dort ebenso wie hier Simon heißt, zur Kombination und schließlich zur Legende von Maria (nicht von Bethanien, sondern) von Magdala als der großen Sünderin verleiten.

[41] ἀπώλεια hier und Mr 14, 4 nicht wie gewöhnlich in der Bibel intransitiv Verderben, Untergang (des Öls) von ἀπόλλυσθαι, auch nicht, als ob die Jünger die Besitzer wären oder das Interesse des Besitzers wahrnähmen, Verlust von ἀπολέσαι im Sinn von verlieren (Epict. diss. I, 18, 16 [wo auch ἀγανακτεῖν dabei]; II, 10, 14. 15. 19), sondern aktiv und transitiv von ἀπολέσαι im Sinn von zu grunde richten, vernichten. Das Weib hat das Öl insofern vernichtet, als es dasselbe ohne vernünftigen Zweck und ohne Rücksicht auf seinen Wert zweckmäßigerer Verwendung entzogen hat cf LXX Jes. 54, 16; Jer 12, 17; Job 30, 12.

[42] Hinter ἔργον v. 10 wird γάρ zu halten sein, welches mehrere Lat. Ss S¹ Arm, Sah und der Heide bei Mac. Magn. III, 7 nach Mr 14, 6 auslassen. Fraglicher ist, ob v. 11 mit ℵ B D Φ etc., Lat, Sah, S¹ πάντοτε γ. τ. πτ. nach Mr 14, 7 oder mit E F etc., Ss, Mac. l. l. τοὺς πτ. γὰρ πάντ. nach Jo 12, 8 zu lesen sei.

jene nur darauf bedacht sein, die Liebe, welche sie für immer mit Jesus verbinden soll, jetzt, solange sie ihn noch bei sich haben, in allen später nicht mehr möglichen Formen zu betätigen und dadurch zu stärken. Das Weib hat auch mit der Form, die sie gewählt hat, um ihre Verehrung und Liebe zu Jesus auszudrücken, das Rechte getroffen. Indem sie das kostbare Öl über seinen Leib goß, hat sie ihn behandelt, als ob es gelte, einen bereits Gestorbenen zu begraben. Jesus begnügt sich aber nicht damit, im Kreis seiner anwesenden Freunde die Gesinnung und Stimmung zur Herrschaft zu bringen, aus welcher heraus das Weib gehandelt hat. Er will sie auch für die Folgezeit seiner Gemeinde erhalten wissen. Darum versichert er feierlich, daß die schöne Tat der Frau von Bethanien überall, wo dieses Ev, das er bisher gepredigt hat, wird gepredigt werden, das heißt aber in der ganzen Welt (24, 14) ihr zum Gedächtnis und damit auch zum Vorbild für alle verkündigt werden wird.[43]) — Der Tat des Weibes, welches eine große Summe, nach Mr 14, 5; Jo 12, 5 mehr als 300 Denare daran gewandt hat, um den seinem Tode entgegengehenden Jesus zu ehren, tritt die Tat des Apostels Judas gegenüber, welcher vielleicht noch an demselben oder am folgenden Tag (s. oben S. 688) um den Lohn von 30 Sekeln = 60 Denaren sich von den Hohenpriestern als Verräter seines Herrn dingen ließ.[44]) Er selbst hat sich dazu erboten und, indem er nach dem Preis, den man ihm dafür zahlen werde, fragte, auch gezeigt, daß die elende Summe in seiner Wagschale von Gewicht war.

2. Der Passaabend v. 17—29. Fällt das, was v. 6—13,

---

[43]) Die weite Trennung der beiden Ortsangaben *ὅπου ἐάν* und *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* macht es unwahrscheinlich, daß beide zusammengefaßt („wo immer in der ganzen Welt") und zu *κηρυχθήσεται* gezogen werden sollen (so in 1. Aufl.). Es gehört *ἐν ὅ. τ. κ.* vielmehr zu *λαληθήσεται* cf Wohlenberg Th. Ltrtrbl. 1903 Sp. 101. Über *τὸ εὐ. τοῦτο* s. oben S. 666 A 7 zu 24, 14. Für Mr 13, 10 ist *τοῦτο* gar nicht, für Mr 14, 9 nicht ausreichend bezeugt. — Cf übrigens Lc 1, 48; Judith 8, 32; 1 Makk 3, 7, auch Ex 12, 26; 13, 8 f.

[44]) *ἀργύριον* als Bezeichnung einer bestimmten Silbermünze in der Bibel nur Mt 26, 15; 27, 3 (5. 6). 9; 28, 12, 15; (AG 19, 19 ist nicht vergleichbar) nach hebr. כסף, welches sehr oft auch ohne das Wort שׁקל mit Zahlwörtern verbunden wird Gen 20, 16 (LXX *χίλια δίδραχμα*); Sach 11, 12 f.; (LXX *ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργυροῦς*, eine Stelle, an welche Mt hier sichtlich sich anlehnt, anders übersetzt 27, 9); anderwärts, wo im Hebr. שׁקל nicht fehlt Gen 23, 15; Ex 21, 32, gibt LXX *δίδραχμα ἀργυρίου*. Hiernach und besonders nach dem Citat 27, 9 sind zweifellos Sekel = Doppeldrachmen gemeint cf 17, 24. 27. Die Variante zu Mt 26, 15 *στατῆρας* (D, abq, Orig. mehrmals in der Auslegung) ist also sachlich richtig. Die Summe von 30 Sekeln = 60 Drachmen oder Denaren = dem Arbeitslohn für 60 Tage Mt 20, 2 = einem Fünftel des Preises des kostbaren Öls Mr 14, 5. Joseph wurde um 20 Silbersekel verkauft Gen 37, 28; weil das zu wenig schien, schrieb LXX trotz des hebr. כֶּסֶף flugs *εἴκοσι χρυσῶν*. Der Preis einer jungen Sklavin betrug gelegentlich 350 Denare cf berl. äg. Urk. 887 vom J. 151 p. Chr.

also auch, was v. 14—16 berichtet ist, nach anderweitiger Tradition, welche Mt eher bestätigt, als daß er ihr widerspräche, vor den Zeitpunkt von v. 1—5, so geht Mt stillschweigend über die Zeit vom Nachmittag des 12. bis zum Morgen des 14. Nisan hinweg. Denn diesen Tag bezeichnet er nach einem Sprachgebrauch, den wir auch sonst im NT wie bei Josephus antreffen, als *ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων*.[45] Da zur Bereitung des Passamahls außer der Beschaffung eines geeigneten Zimmers der Ankauf und die Schlachtung des Lammes im Tempel gehörte, welche letztere in den Nachmittagsstunden geschehen mußte (Jos. bell. VI, 9. 3; Pesachim V, 3) und bei dem großen Andrang gewiß von jedem so früh wie möglich besorgt wurde, so werden die Jünger, die, wie wir beiläufig wieder erfahren, die vorangegangene Nacht mit Jesus außerhalb der Stadt, also in Bethanien zugebracht haben (18 cf 21, 17), gleich am Morgen des 14. gefragt haben, in welchem Hause sie ihm das Passamahl bereiten sollen. Jesus nennt ihnen einen Hausbesitzer in Jerusalem, zu dem sie hingehn und sagen sollen: „der Herr sagt: meine Zeit ist nahe; bei dir will ich mit meinen Jüngern das Passa halten“. Diese Botschaft setzt voraus, daß der Hausbesitzer mit Jesus befreundet war; auch ihm muß Jesus „der Herr“ gewesen sein, dem er nicht leicht einen Dienst versagt cf 21, 3. Nur einem Freunde konnte die Meldung *ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν* verständlich sein, was natürlich nicht die rechte Zeit für das Passamahl bedeuten kann, die durch das Gesetz vorgeschrieben war, sondern nur den für das Schicksal Jesu entscheidenden Zeitpunkt cf Jo 7, 6—8. Es soll das letzte Passamahl, vielleicht das letzte Mahl überhaupt sein, das Jesus mit seinen Jüngern halten wird; denn der Moment seines Hingangs ist nahe cf 2. 12. 29. Es scheint, etwaige Bedenken des Mannes sollen durch diesen Hinweis darauf, daß seine Freunde ihn nicht lange mehr bei sich haben werden cf v. 11, beseitigt werden, was nur dann der Fall sein konnte, wenn er zu den Verehrern Jesu gehörte. Während Mr Andeutungen über das fragliche Haus und seine Bewohner gibt, welche in Verbindung mit Angaben der AG und altkirchlichen Traditionen es sehr wahrscheinlich machen, daß es das Elternhaus des Johannes Marcus war,[46]) unterdrückt Mt in auffälliger Weise den Namen des Hausbesitzers; denn es liegt auf der Hand, daß Jesus, der nach Mt durch nichts anderes das Haus, wonach die Jünger gefragt hatten, bezeichnet, zu diesem Zweck den Hausbesitzer mit Namen genannt haben muß, und daß Mt seinerseits, um den Namen nicht nennen zu müssen, dafür *τὸν δεῖνα* gesetzt hat.[47]) Dies fordert noch viel mehr als die einfache Namenlosigkeit des salbenden Weibes (S. 688 f.), eine Erklärung, gleichviel ob Jesus im übrigen genau die v. 18 ihm in den Mund gelegten Worte gebraucht, oder ob Mt sie frei gebildet hat. Wenn Mt um 60—66 in Palästina, vielleicht in Jerusalem für Juden und Judenchristen schrieb, zu einer Zeit der wachsenden Feindschaft der Juden gegen die Christengemeinde, so begreift man, daß er es nicht für rätlich hielt, die Häuser und Familien in und bei Jerusalem, an welchen die teuersten Erinnerungen der Gemeinde hafteten, zu kennzeichnen. — Nachdem er kurz die Ausführung des Auftrags Jesu berichtet hat, ohne auch nur zu sagen, wer von den 12 Aposteln, die doch nicht sämtlich dies getan haben können, den Auftrag ausgeführt habe,[48]) und nachdem er den Leser an den Abend desselben Tages versetzt hat, da Jesus mit den Zwölfen zu Tische lag v. 20, berichtet er von alle dem, was bei dem lange sich ausdehnenden Passamahl, diesem letzten friedlichen Zusammensein Jesu mit den Jüngern geredet oder auch gehandelt worden sein muß, nur zwei Vorgänge, deren jeder nur wenige Minuten in Anspruch nahm. Von beiden sagt er v. 21. 26 einleitend mit beinah denselben Worten,[49]) daß sie während des Essens stattfanden, berichtet aber im übrigen nach seiner so oft bemerkten Weise bis zur Undeutlichkeit kurz. Die durch kein Wort Jesu bei Mt und von Mt selbst nur durch 10, 4 vorbereitete Verkündigung, daß einer der Apostel ihn verraten werde, mochte von den Jüngern weniger bestimmt aufgefaßt werden, als sie gemeint war, nicht von Auslieferung an die jüdische Obrigkeit, sondern von irgend einer feigen oder unvorsichtigen Handlung mit schlimmen Folgen für die Sicherheit Jesu. Daher erscheint die Frage, die Einer nach dem Andern an Jesus richtete: „ich bin es doch nicht etwa“? ebenso begreiflich, wie die Betrübnis aller v. 22. Wenn Jesus darauf zunächst antwortet: *ὁ ἐμβάψας μετ᾽ ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ, οὗτός με παραδώσει,* so scheint eine bereits geschehene Handlung als Kennzeichen des Verräters angegeben zu sein. Hätte aber Judas in eben diesem Augenblick gleichzeitig mit Jesus mit der Hand in die Schüssel gelangt, um einen Bissen herauszuholen, so daß er hiedurch hinreichend gekennzeichnet war, so befremdet die Unbestimmtheit der weitern Rede, das zweimalige *ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος* v. 24, und dem Selbstverrat des Verräters v. 25 scheint die Spitze abgebrochen zu sein. Es ist daher wahrscheinlicher, daß v. 23 noch allgemeinerer Bedeutung ist und ähnlich wie Jo 13, 18 nur sagen will: „Einer meiner Tischgenossen, ja ein solcher wird mich verraten“. Dies bestätigt Mr 14, 20 cf Lc 22, 21 und erinnert uns zugleich an die Unsicherheit, mit welcher der griech. Mt manchmal z. B. 5, 10 die zeitlosen hebr. oder aram. Participien durch die temporal differenten griech. Participien wiedergibt. Mr 14, 20 hat das Präs. *ἐμβαπτόμενος*, was mindestens natürlicher ist, als das *ἐμβάψας* des Mt, wenn nicht eine bestimmte eben geschehene Einzelhandlung, sondern nur die Teilnahme an dem gleichen Mahl ausgedrückt werden sollte. Beruhigend konnte dies Wort nicht wirken. Dies tut auch v. 24 nur insofern, als der Sorge entgegengetreten wird, daß es von dem Willen eines Bösewichts abhänge, was Jesu widerfahren werde. Dies hängt vielmehr von dem in der Schrift bezeugten Willen Gottes ab, ein Gesichtspunkt, unter welchen hier zum ersten Mal das Leiden Jesu gestellt wird. Nichtsdestoweniger ist schrecklich, daß Jesus von einem Verräter unter den Zwölfen reden muß; schrecklich nämlich für diesen selbst cf 18. 6 f. Die Entlarvung des Verräters wird erst durch die freche Wiederholung der Frage der übrigen Jünger seitens des Judas herbeigeführt, welche Jesus mit *σύ εἶπας* beantwortet v. 25. Obwohl dies weder bei Juden noch Griechen als einfache Bejahung gebräuchlich ist, unterliegt es doch wenigstens an dieser Stelle keinem Zweifel, daß Jesus hiedurch dem Fragenden und den übrigen Anwesenden unzweideutig zu verstehen geben will, daß das, was jener als fraglich hingestellt hat, sich wirklich so verhalte.(50) Ohne das stark betonte Du würde es heißen: du hast es bereits gesagt, es braucht nicht noch einmal gesagt zu werden. Das vorangestellte *σύ* aber drückt zugleich einen Gegensatz des Angeredeten zu dem Redenden aus: du hast es gesagt, ich brauche es nicht erst zu sagen, oder ich meinerseits würde es aus eigenem Antrieb nicht sagen, oder nicht so sagen. Jesus würde sich an dem wehmütigen Hinweis auf den Verräter haben genügen lassen, wenn nicht dieser selbst ein böses Gewissen durch seine Frage verraten und eine bestimmtere Erklärung herausgefordert hätte. Der aufmerksame Leser fragt, ohne bei Mt Antwort zu finden, ob Judas nach diesem ihn niederschmetternden Wort noch länger in der Gesellschaft Jesu und seiner Getreuen habe bleiben mögen. Erst aus v. 47 erfährt man, daß Judas lange vor dem dort dargestellten Moment seiner Wege gegangen ist cf Jo 13, 30. — Ist v. 26 *αὐτῶν δὲ ἐσθιόντων* zu lesen (S. 692 A 49), so wird nicht überflüssiger Weise noch einmal an die Situation von v. 21 erinnert, sondern dem fortgesetzten Essen der Tischgenossen tritt das nun zu berichtende Handeln Jesu gegenüber.51)). Während die übrigen noch mit Essen beschäftigt waren, nahm Jesus, der mit Essen und Trinken (29) fertig war, ein Brot, sprach ein Dankgebet, brach das Brot in Stücke und gab es (die einzelnen Stücke des Brotes

---

[45] Wie der Name *πάσχα*, der ursprünglich nur die Feier am Nachmittag und Abend des 14. Nisan bezeichnet, bei hebr. und griech. schreibenden Juden jener Zeit auch das 7tägige Fest der ungesäuerten Brote (חַג הַמַּצּוֹת, *ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων*) mitumfaßte, so umgekehrt der Name des letzteren auch den 14. Nisan mit seiner Feier cf Jos. ant. IX, 13, 2 (Niese 263); 13, 3 (271); bell. II, 12, 1 (224); IV, 7, 2 (402); Lc 22, 1; AG 12, 3 (*ἡμέραι τῶν ἀζύμων = τὸ πάσχα* v. 4); 20, 6, so daß man von einer 8tägigen *ἑορτὴ τῶν ἀζ.* (Jos. ant. II, 15, 1) und somit vom 14. Nisan als der *πρώτη τῶν ἀζ.* Mr 14, 12; Mt 26, 17 reden konnte. Dies war um so natürlicher, als schon bei Anbruch des 14. Nisan, d. h. am Abend des 13. aller Sauerteig in den Häusern zusammengesucht und am Morgen des 14. Nisan verbrannt werden mußte s. Mischna, Pesachim I, 1.

---

[46]) AG 12, 12 cf meine Schrift „Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Marcus“, 1899.

[47]) So in der Bibel nur hier; Aquila Ruth 4, 1 für פְּלֹנִי, das bei den späteren Juden, auch aram. פְּלָנְיָא, zur Bezeichnung einer bestimmten Person, die man nicht nennen mag = „N. N.“ gebräuchlich war.

[48]) Nach Mr 14, 13 zwei, nach Lc 22, 8 Petrus und Johannes. Cf Mt 26, 8 *οἱ μαθηταί* mit Mr 14, 4 *τινές* und Jo 12, 4 Judas. In v. 20 wird *δώδεκα* nach B D *Γ* etc., SsSah ohne *μαθητῶν* zu lesen sein.

[49]) Während v. 21 *καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν* unangefochten ist, haben v. 26 D Ferrargr. (13. 69. 346. 556) und die älteren Lat (a b c ff^2 h q mit deutlicher Unterscheidung von v. 21; es fehlen e k) *αὐτῶν δὲ ἐσθιόντων*, von Blaß mit Recht recipirt, da nachträgliche Dissimilirung unbegreiflich wäre, während Assimilirung sehr nahe lag cf auch Mr 14, 22, wo niemand *καὶ ἐσθ. αὐ.* angetastet hat. Verworren ist das Zeugnis der Syrer: (Sc fehlt) SsS^3 an beiden Stellen betontes Pronomen, S^1 an beiden Stellen kein Pronomen, Sh v. 21 *καὶ αὐτῶν ἐσθ.*, v. 26 *ἐσθ. δὲ* (*αὐτῶν*), immerhin ein Zeugnis dafür, daß v. 21. 26 nicht völlig gleichlautend zu den Syrern gekommen sind.

---

(50) Ebenso 26, 64 (Mr 14, 62 dafür *ἐγώ εἰμι*, Lc 22, 70 *ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐγώ εἰμι*); *σὺ λέγεις* Mt 27, 11 = Mr 15, 2; Lc 23, 2; Jo 18, 37 mit dem Zusatz *ὅτι βασιλεύς εἰμι.* Lehrreich ist auch die Vergleichung der Antwort auf die gleiche Frage Jo 10, 25 *εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε*, wodurch eine neue Beantwortung der Frage formell abgelehnt, in der Tat aber die Frage bejaht wird cf Lc 22, 67 f. S. auch die beiden von Dalman, Worte S. 253

---

besprochenen Stellen jer. Kil. 32^b = Kohel. r. 7, 11; 9. 10 („ihr sagt es“ mit hinzugedachtem oder hinzugesetztem „ich sage es nicht“ cf. bab. Pes. 3^b) und Tos. Kelim Baba k. I, 6 (רבי אמרת, mit unbetontem Du, aber doch im Gegensatz dazu, daß der so Antwortende sich gescheut hat, es auszusprechen, also „du hast mit deiner forschenden Frage meine Meinung getroffen, du hast Recht“). Der in solcher Verbindung regelmäßig obwaltende Gegensatz zwischen den Fragenden und dem Antwortenden wird durch das betonte *σύ*, *ὑμεῖς* nur stärker hervorgehoben. Von den klass. Beispielen bei Wettstein cf Xenoph. memor. III, 10, 15 *αὐτός, ἔφη, τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες, καὶ πάνυ ὀρθῶς ἀποδέχει.*

51) In gleicher Verbindung hat vorangestelltes *αὐτοῦ*, *αὐτῶν* bei Mt stets gegensätzlichen Ton, z. B. 1, 20 Joseph: der Engel; 9, 10 Jesus: die Zöllner; 9, 32 die Blinden: ein Besessener. Vielleicht ist auch 26, 26 mit D *ὁ Ἰησοῦς* vor *λαβών* zu stellen. Übrigens ist der Text von v. 26—29, abgesehen von den drei ersten Worten (s. A 49), durch ℵB, welche in wichtigen Punkten starke Bundesgenossen haben, ziemlich sicher überliefert: v. 26 *ἄρτον* ohne Artikel auch CDGLZ, dagegen v. 27 vielleicht *τὸ ποτήριον* mit ACD etc., weil nur der eine Becher vorhanden war, welcher von Mund zu Mund ging cf 1 Kr 11, 25. Statt *εὐλογήσας* v. 26 neben *εὐχαριστήσας* v. 27 cf 14, 19; 15, 36 haben die jüngeren Hss zweimal *εὐχαριστήσας*, weil es sich um die Eucharistie handelt, Ss mit dem überflüssigen Zusatz *ἐπ᾽ αὐτῷ*. Wenig passend ist auch der Zusatz *λάβετε* vor *πίετε* v. 27 in SsS¹Kop u. a.; denn nur ein Jünger hatte den Becher aus der Hand Jesu zu nehmen. v. 28 wurde nach Mr, Lc, 1 Kr 11, 25 *γάρ* leicht ausgestoßen, dagegen *καινῆς* vor *διαθήκης* (Mr 14, 24 om. auch D, k) und hinter *αἷμά μου* ein grammatisch erforderlich scheinendes *τό* (s. A 53) eingeschoben. Ob in Ss (auch in einer Hs von Sh und einer des Aphraates) hier (nicht so Mr 14, 24) absichtlich oder versehentlich ד vor דיתקא fehlt, mag fraglich bleiben.

verteilend) den Jüngern mit den Worten: „nehmet, esset; dies ist mein Leib“. Und er nahm einen Becher, sprach (wiederum) ein Dankgebet und reichte ihn den Jüngern mit den Worten: „trinket daraus (ihr) alle; denn dies ist mein Bundesblut, welches um viele zur Vergebung der Sünden vergossen wird.“ Wenn hiernach klar ist, das Jesus selbst von diesem Brot und Wein, welche er den Jüngern zu essen und zu trinken gab, nichts genossen hat, so ist demgemäß auch das weitere Wort zu verstehen: „ich sage euch aber, ich werde sicherlich von diesem Erzeugnis des Weinstocks nicht mehr trinken, bis ich es als ein neues mit euch trinke im Reich meines Vaters“. Das *ἀπ᾽ ἄρτι* ist also einschließlich gemeint cf 11, 12 *ἀπὸ τῶν ἡμ.* Wie Jesus aus dem Kelch nicht trinkt, den er eben jetzt den Jüngern gereicht hat, so wird er überhaupt keinen Wein mehr trinken, bis das Festmahl im Reich seines Vaters (cf 13, 43), in welchem alles neu sein wird (19, 28), ihn wieder mit seinen Jüngern und allen Frommen vereinigt (8, 11; 22, 1—14; 25, 1—12). Dasjenige Essen und Trinken, welches er jetzt seinen Jüngern bereitet hat, ohne sich selbst daran zu beteiligen, trägt nicht mehr den Charakter der bisherigen Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern und noch nicht den Charakter ihrer zukünftigen Gemeinschaft im Reich der Herrlichkeit, sondern gehört, seinem augenfälligen Charakter wie seiner Idee nach, der Zeit der Trennung zwischen Tod und Parusie Jesu an; es ist ein Mahl der Gemeinde, die auf ihren Herrn wartet. Es ist hier nicht der Ort, den Verlauf des von Mt v. 26—29 und beinah gleichlautend Mr 14, 22—25 berichteten Vorgangs im einzelnen festzustellen, was nur vermittelst vollständiger Untersuchung und Vergleichung aller Berichte über denselben Vorgang geschehen könnte. Noch weniger kann hier Sinn und Zweck der Handlung erschöpfend erörtert werden; denn dazu wären außerdem noch manche andere Worte und Handlungen Jesu heranzuziehen. Doch sei angesichts der Verhandlungen, welche während der letzten 15 Jahre hierüber geführt worden sind, in Kürze Folgendes bemerkt: 1) Wir haben in 1 Kr 11, 23—25 die älteste, im J. 57 geschriebene Aufzeichnung über den Vorgang, und Paulus versichert, daß dieser Bericht, welchen er den von ihm gestifteten Gemeinden mitzuteilen pflegte, nicht von ihm zu diesem Zweck so redigirt, sondern ihm durch eine bis auf den Herrn zurückgehende Überlieferung zugekommen sei (*παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου*). Hieraus folgt, daß Pl während der Jahre 43—49 oder 50 in Antiochien, wo er mit vielen ehemaligen Gliedern der Urgemeinde in beständigem Verkehr gestanden hat (AG 11, 19—30; 13, 1), dieselbe Tradition vorgefunden und auch früher in Damaskus und bei wiederholten Besuchen in Jerusalem (Gl 1, 18—2, 10; AG 9, 26 ff.; 11, 30; 12, 25; 15, 1—35) von einer wesentlich abweichenden Tradition nichts gehört hat. Wenn es sich anders verhielte, hätte Pl den Kephasleuten in Korinth Waffen in die Hand gegeben, womit sie ihn ohne Mühe moralisch vernichtet hätten. Jedem historisch Gebildeten ist es daher ganz unmöglich, den später aufgezeichneten Bericht des Mt und Mr in dem Maße zu bevorzugen, daß er alles, was bei Pl über diesen hinausgeht, für eine jüngere Weiterbildung der Tradition oder eine willkürliche Zutat des Berichterstatters erklärt. Es liegt auf der Hand, daß in den Gemeinden, in welchen die Feier des Herrenmahles eingeführt und erklärt werden mußte, ein vollständigerer Bericht erforderlich war, als in Büchern, welche wie die Evv des Mt und Mr nirgendwo den Anspruch auf Vollständigkeit der Darstellung machen, in diesem Teil der ev Geschichte aber (Mt 26—28) gerade dadurch, daß sie hier im ganzen die Zeitfolge innehalten, den eklektischen Charakter ihrer Erzählung am deutlichsten zeigen. 2) Was den Bericht des Pl von dem des Mt-Mr hauptsächlich unterscheidet, sind die zweimal wiederkehrenden Wörte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνήμνησιν*, wodurch die Handlung Jesu den Sinn einer Stiftung für die Folgezeit und zugleich das hiedurch gestiftete Mahl der Gemeinde den Charakter eines Gegenstücks zum jüdischen Passa erhält, was beides von Mt höchstens angedeutet, jedenfalls aber nicht ausgeschlossen ist. Mt läßt ebensowenig wie Mr und Lc daran zweifeln, daß Jesus bei Gelegenheit des Passamahls, das er zur gesetzlichen Zeit und in gesetzmäßiger Form gehalten hat, das v. 26—29 Berichtete getan habe cf v. 17—20. 30. Da er nun hiebei seine Jünger zu einem Essen und Trinken aufforderte, welches nicht zu den vorgeschriebenen Stücken der jüdischen Passafeier gehörte und dagegen von ihm in direkte Beziehung zu seiner Person gesetzt wurde, so trat dieses neue Essen und Trinken seiner Jüngerschaft von selbst in einen gegensätzlichen Vergleich mit dem Passamahl. Daß ferner nicht eine sinnbildliche Handlung vorliegt, deren Bedeutung damit erschöpft ist, daß sie ihren lehrhaften Zweck bei den Zuschauern und Zuhörern erreicht, beweist die nachdrückliche Forderung, daß alle aus dem Becher trinken sollen v. 27 und vollends deren Begründung v. 28. Darum soll keiner von diesem Weintrinken sich ausschließen, weil das, was Jesus den Jüngern zu trinken gibt, der Wein im Kelch, sein Bundesblut ist, welches um vieler willen zum Zweck der Sündenvergebung vergossen wird.[52] Auch nach dem Text ohne *τό* vor und *καινῆς* hinter *τῆς* (s. A 51 u. 53) ist klar, daß Jesus zunächst von seinem Blut, wie vorher von seinem Leib redet, sodann aber dieses sein Blut appositionsweise ein Bundesblut nennt.[53] Er vergleicht also sein Blut, sofern es demnächst wird vergossen werden, mit dem Blut der bei der Bundesschließung am Sinai dargebrachten Opfer, von welchem Moses sagte: „siehe da das Blut des Bundes (דַּם־תַבְּרִית), welchen Jahve mit euch schließt“ Ex 24, 8. Damit sagt Jesus, daß sein Tod ein Opfer, und zwar, wie der dem Mt eigentümliche Zusatz sagt, ein Sündenvergebung bezweckendes Opfer sei, welches dargebracht werden muß, damit ein Bund Gottes mit seiner Gemeinde zu stande komme. Auch ohne das Attribut *καινῆς*, welches in den Text des Mt aus 1 Kr 11, 25 erst nachträglich eindrang, versteht sich von selbst, daß Jesus von einem neuen, erst durch seinen Tod zu begründenden Bund redet. Eine Erinnerung an Sach 9, 11, welche anzunehmen in Anbetracht der Citate aus dem Buch Sacharja Mt 21, 5; 26, 31; 27, 9 naheliegt, hebt die Beziehung auf die Bundesschließung am Sinai nicht auf. Während aber Moses mit einem Teil des Opferbluts die Gemeinde besprengte, indem er jene Worte sprach, begleitet Jesus mit den ähnlichen Worten die Aufforderung an die Jünger, aus dem dargereichten Becher den Wein zu trinken, den er sein Blut und zugleich das Bundesblut nennt. Bei der Bundesschließung am Sinai fehlte nicht das Opfermahl Ex 24, 11; aber Opferblut zu trinken, wäre für jeden Israeliten ein Greuel gewesen. Trotz der Anlehnung der ganzen Handlung an das Passamahl und der Vergleichung seines Todes mit dem Opfer der mosaischen Bundesschließung überschreitet also Jesus alle Analogie atl Kultushandlungen. Andrerseits ist es unstatthaft, wegen der v. 28 ausgesprochenen Beziehung der neuen Handlung zu dem Tod Jesu in der Handlung selbst eine Abbildung des Todes Jesu zu finden. Das Brechen des Brotes ist nur ein die Darreichung und das Essen mehrerer Personen von demselben Brot vorbereitendes Handeln cf Jer 16, 7; Thren 4, 4; Mt 14, 19; 15, 36; Lc 24, 30. In keinem Bericht, auch nicht 1 Kr 11, 24 nach dem echten Text, wird das Brechen des Brotes mit der Tötung des Leibes Jesu verglichen. Bei dem Kelch fehlt jede Anknüpfung für eine solche symbolische Deutung. Weder das Trinken, noch das Eingießen des Weins aus einer Kanne in den Becher, wovon kein Bericht etwas sagt, könnte ein Ausgießen genannt und als Bild des Blutvergießens verstanden werden. Was das Essen und Trinken sei und bedeute, sagt Jesus damit, daß er von dem dargereichten Brot sagt, es sei sein Leib, und von dem dargereichten, mit Wein gefüllten Becher, er sei sein Blut. Hat Jesus nach dem ältesten Bericht, welcher der Situation vorzüglich entspricht und in keinem anderen Bericht auf Widerstand stößt, dieses Essen und Trinken seiner Jünger, an welchem er sich nicht beteiligt, ausdrücklich als Antitypus des Passamahls bezeichnet, welches er mit ihnen gehalten, und hat er nach allen Berichten seine bevorstehende Tötung mit der Schlachtung der Bundesopfer Ex 24 verglichen, so daß auch das neue Essen und Trinken der Jüngerschaft trotz aller Unvergleichlichkeit dem Opfermahl Ex 24, 11 entspricht, so mußten seine Jünger verstehen, daß Jesus selbst und zwar er nach seiner leiblichen Seite für sie ein Gegenstand genießender Aneignung sein wollte, wie das Passalamm und das Fleisch der Schelamimopfer es für sie als Glieder der atl Gemeinde gewesen waren. Der alte Streit der Konfessionen über den Sinn der Gleichsetzung von Brot und Leib, von Wein und Blut kann hier nicht geschlichtet werden. Da Subjekt und Prädikat der beiden Sätze je zwei Einzeldinge nennen, welche nach wie vor als solche existiren, so ist die Identität von Subjekt und Prädikat ausgeschlossen, und diese kann nicht durch die Unterschiebung des von Jesus nicht ausgesprochenen Gedankens erzwungen werden, daß das Brot in den Leib, der Wein in das Blut Jesu sich verwandele, ganz abgesehen davon, daß der Gedanke der Verwandlung eines Einzeldings in ein anderes bereits vorher existirendes Einzelding, welches auch nachher als solches fortexistirt, unvollziehbar ist. Andrerseits befriedigt auch nicht die Auffassung der beiden Sätze als Vergleichung des Brotes mit dem Leibe und des Weines mit dem Blute Jesu. Denn abgesehen davon, daß die so verstandenen Worte aus aller Analogie der Bildreden Jesu herausfallen würden,[54]) bliebe dann die Handlung selbst, das von Jesus gebotene Essen und Trinken unverständlich. Sinnbilder als solche wollen betrachtet und begriffen, nicht gegessen und getrunken sein. Soll aber die Handlung selbst, das Essen und Trinken, Sinnbild der Aneignung von Leib und Blut Jesu sein, so wäre unerfindlich, wodurch die Aneignung der leiblichen Natur Jesu vermittelt und bewirkt werden sollte, da die sinnbildliche Nachahmung einer Handlung keinerlei Bürgschaft dafür gibt, daß die dargestellte Handlung selbst geschehe. Es bleibt also nur übrig, daß Jesus vermöge einer durchaus nicht ungewöhnlichen Prägnanz des Ausdrucks [55]) gesagt hat, mit dem Vorhandensein des Subjekts sei auch das Vorhandensein des Prädikats gegeben, d. h. indem die Jünger ein Stück des von ihm dargereichten Brotes essen und aus dem von ihm dargereichten Kelch trinken, empfangen sie auch einen Anteil an seinem Leib und Blut. Dies ist das Verständnis, welches Paulus 1 Kr 10, 16; 11, 23—29 nicht als seine persönliche Ansicht, sondern als Gemeinglaube der ersten christlichen Generation bezeugt hat.

---

[52] *ἐκχυννόμενον* wie 23, 35 zeitloses Präsens cf Jo 1, 29; 1 Kr 2, 6. Das Vergießen des Blutes ist regelmäßiger Ausdruck für gewaltsame Tötung Gen 9, 6; 37, 22; Ps 79, 3; 1 Makk 7, 17; Mt 23, 35; AG 22, 20. — *περὶ* (dafür D *ὑπέρ*, welches Mr 14. 24 wahrscheinlich echt ist) führt den veranlassenden Gegenstand ein cf Mt 20, 24; Lc 19, 37; Rm 8, 3. Zu *πολλῶν* cf 20, 28 oben S. 616.

---

[53] Hebr. könnte dies heißen: דַּם בְּרִיתִי (cf das allerdings schwierige דַּם־בְּרִיתֵךְ Sach 9, 11 oder אִישׁ שְׁלוֹמִי הַר קָדְשִׁי, s. auch oben zu 19, 28), oder deutlicher דמי דם הברית (cf Ex 24, 8; Deut 9, 9, so Delitzsch, dagegen Schemtob דמי של ברית). Hat Jesus aram. דמי דדיתֵקא gesprochen cf SsS¹ s. A 51 a. E., so konnte das ohne wesentliche Änderung des Gedankens ebensogut im Sinn von *τὸ αἷμά μου (τὸ) τῆς διαθήκης* (Mt-Mr), wie von *τὸ αἷμά μου. (ὅ ἐστιν) ἡ (καινὴ) διαθήκη* (cf 1 Kr 11, 25; Lc 22, 20) aufgefaßt werden.

---

[54]) Jesus hätte z. B. sagen können: „dieser Feigenbaum ist Jerusalem" cf Mt 21, 19; aber er hat nie so oder ähnlich geredet, sondern wo immer er sich selbst oder andere Personen, Gegenstände und Vorgänge in einer Parabel mit solchen, die einem anderen Gebiet angehören, vergleicht oder in abgekürzter Vergleichung nach solchen benennt, ist das Darzustellende in unbildlichem Ausdruck Subjekt, und das, was sein Gleichnis oder Sinnbild sein soll, Prädikat. Abgesehen von den Parabeln und Vergleichungen wie Mt 7, 24 ff,; 13, 24. 31 ff.; 18, 23; 22, 1; 25, 1 wäre zu vergleichen Mt 5, 13 f.; 16, 18; Jo 8, 12; 9, 5; 15, 1. Nur in der Deutung von Parabeln kann umgekehrt, obwohl das durchaus nicht die Regel ist (cf Jo 10, 7. 11), das Sinnbild Subjekt und die abgebildete Sache Prädikat werden Mt 13, 37 ff., weil der Hörer bereits weiß, daß das Subjekt einer Bildrede entnommen und daher als Bild zu verstehen ist, nicht anders, als wenn einer auf ein Portrait hinweisend, sagt: „Das ist Goethe".

3. Die Nacht des Verrats 26, 30—75. Nach Absingung der zweiten Hälfte des Hallel,[56]) welche den Schluß des Passamahls bildete, verläßt Jesus mit den Jüngern das Haus in Jerusalem und begibt sich zu dem Gehöft Gethsemane am Ölberg.[57]) Auf dem Wege dorthin kündigt er an, daß alle Jünger in dieser Nacht in ihrem Glauben werden erschüttert und, wie die zur Bestätigung angeführte Weissagung [58]) ihnen sagt, aus seiner Nähe werden verscheucht und zerstreut werden. Im Gegensatz hiezu ist es auch zu verstehen, daß er nach seiner Auferstehung vor ihnen her nach Galiläa ziehen werde.[59]) Daß damit nicht alle Er-

---

[55]) Cf Jo 11, 25; 14, 6; 1 Kr 10, 16; 11, 25 (Kelch = Blut = Bund); Eph 2, 14; Phl 1, 21; Kol 3, 4; 1 Th 2, 19; 1 Tm 1, 1; Ap 19, 10. — „L'état c'est moi." „L'empire c'est la paix." „Das wäre mein Tod" (Schiller).

[56]) Ps 115—118 wurde zum 4. und letzten Becher gesungen, nachdem schon zum 2. Becher Ps 113. 114 gesungen waren. Das griech. Fremdwort הימנון = *ὕμνος* ist in der Midraschliteratur nicht selten.

[57]) Was Mt 26, 36; Mr 14, 32 *χωρίον* nennen, heißt Jo 18, 1 ein Garten. Der Name lautet wahrscheinlich גַּת שְׁמָנֵי „Ölkelter" cf Dalman, Gramm. S. 191 A 3. Nach Jo 18, 2 cf Lc 22, 39 wird der Besitzer auch dieses Grundstücks mit Jesus befreundet gewesen sein cf zu 21, 3 und 26, 18.

[58]) Sach 13, 7: „Wache auf, Schwert, über meinen Hirten und meinen Angehörigen, spricht Jahve Zebaoth; schlage den Hirten, und die Schafe werden sich zerstreuen". Mt ohne Änderung des Gedankens schreibt *πατάξω* statt *πάταξον*, weil das citirte Fragment ohnedies nicht verständlich wäre, übersetzt sonst genau genug, ganz unabhängig von LXX (cod. B: *πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα*).

[59]) Daß *ἡ Γαλιλαία* hier wie 28, 7. 10. 16 (Mr 14, 28; 16, 7) nichts anderes heißen kann als an den 13 übrigen Stellen des Mt und an den 57 übrigen Stellen des NT's, sollte sich von selbst verstehen. Die Versuche, den Namen auf eine Örtlichkeit bei Jerusalem zu beziehen (R. Hofmann, Galiläa auf dem Ölberg, 1896), meine ich durch die Abhandlung „Der auferstandene Jesus in Galiläa" N. kirchl. Ztschr. 1903 S. 770—808 endgiltig widerlegt zu haben. — Hat nach Jo 20, 19—21 in wörtlichem Widerspruch mit Lc 24, 33 Thomas bei der Erscheinung am Osterabend gefehlt und erst 8 Tage später der zweiten Erscheinung im Jüngerkreis beigewohnt, so hat die Zerstreuung der Apostel bis dahin gedauert. Daß aber die zweite Erscheinung Jo 20, 26—29 in oder bei Jerusalem stattgefunden habe, ist eine

scheinungen des Auferstandenen in Judäa ausgeschlossen sein sollen, beweist schon die 28, 7 berichtete Erscheinung in Jerusalem, und dies gleichwohl aus unserer Stelle herauszulesen, ist um so unstatthafter, als hier von Erscheinungen des Auferstandenen noch kein Wort gesagt ist. Galiläa ist vielmehr als der Ort bezeichnet, wo Jesus sich mit den durch seinen Tod zerstreuten Aposteln wiedervereinigen will. Anstatt an dem Ort zu bleiben, wo er gestorben und begraben ist, sollen sie, nachdem sie die Kunde von seiner Auferstehung empfangen haben, nach Galiläa zurückkehren. Dort werden sie ihn finden. Nicht an dieses trostreiche Wort, sondern an die betrübenden Sätze v. 31 schließt sich die Versicherung des Petrus, daß wenn auch alle anderen sich an Jesu ärgern werden, ihm dies keinesfalls widerfahren werde v. 33. Nachdem Jesus dieser Selbstüberhebung des Pt gegenüber die Ankündigung von v. 31^a in der verschärften Form wiederholt und auf Pt angewandt hat, daß gerade Pt ihn in dieser Nacht noch vor dem Hahnenschrei dreimal verleugnen werde, beharrt Pt auch dieser Warnung gegenüber auf der Versicherung seiner Treue bis in den Tod, und alle anderen schließen sich diesem Gelübde an.[60]) Während so die Jünger über ihr Unvermögen sich täuschen, scheut Jesus sich nicht, seine Schwachheit angesichts des nahen Todes vor ihnen zu bekennen. Er tut es schon damit, daß er nach der Ankunft in Gethsemane der Mehrzahl der Jünger gebietet, sich da, wo sie sich eben befinden, etwa an oder in dem Hause, das auf dem *χωρίον* nicht gefehlt haben wird, niederzusetzen, während er an einen Platz, auf welchen er mit dem Finger hinweist,[61]) hingehe und bete. Er fühlt das Bedürfnis, für sich selbst im Gebet Kraft zu suchen. Während er aber sonst zu diesem Zweck in völlige Einsamkeit sich zurückzog (14, 23 cf 6, 6), will er diesmal die Vertrautesten unter seinen Jüngern zu Zeugen seiner Schwachheit haben, wie vormals zu Zeugen seiner Glorie 17, 1. Schon während er sich mit diesen tiefer in den Garten hineinbegibt, zeigt sich in seiner Haltung Betrübnis und Grauen. Dann aber spricht er es auch unumwunden

---

willkürliche Annahme, cf Bd IV^5, 683. Die Jünger werden allerspätestens nach Ablauf der 7 Tage der Azyma cf Ev Petri 14, 58, wahrscheinlich aber erheblich früher nach Galiläa heimgekehrt sein. Wie in *προάξω ὑμᾶς* ein Befehl an die Jünger enthalten ist, nach Galiläa zu gehen cf 28, 16, so auch in dem hiezu gehörigen *μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με* die Anweisung, dies erst nach der Auferstehung Jesu zu tun. Ausführbar war der Befehl erst, nachdem die Apostel durch die Erscheinungen des Ostertags von der Auferstehung überzeugt waren.

[60]) Da nach Lc 22, 31—34; Jo 13, 36—38 dasselbe Gespräch noch im Speisesaal geführt worden ist, so ist anzunehmen, daß Mt an das auf dem Wege gesprochene Wort v. 31f. dieses frühere Gespräch v. 33—35 wegen sachlicher Verwandtschaft angeschlossen hat.

[61]) Dies sagt *ἐκεῖ* (om. Ss nach Mr 14, 32), welches mit ℵBDL, wichtigen Min, Lat (e fehlt) vor *προσευξ.* zu stellen und zu *ἀπελθών* zu ziehen ist als „dorthin“ im Gegensatz zu *αὐτοῦ* = hier.

aus, daß seine Seele tiefbetrübt sei, und indem er den an sich starken Ausdruck durch *ἕως θανάτου* verstärkt, gibt er den Jüngern zu verstehen, daß der Tod, welchem er entgegengeht, seine Schatten über seine Seele wirft.[62] Die drei Jünger sollen in seiner Nähe bleiben; denn so wird *μείνατε ὧδε* wegen des sich anschließenden *καὶ γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ* zu verstehen sein. Mit ihm sollen sie wachen und sollen sehen und hören, wie er im Gebete ringt. Daß Jesus noch ein wenig weitergeht und in einiger Entfernung von ihnen niederfällt und betet, soll nicht sie hieran hindern, sondern nur ihm ermöglichen, ungestört durch sie zum Vater zu beten.[63] Daß Jesus nach seinem ersten Bittgebet sich unterbricht und nach kurzer Unterbrechung einen zweiten, sodann einen dritten Anlauf nimmt zu einem Gebet gleichen Gegenstandes und ähnlicher Form, zeigt, daß die erste Bitte noch nicht volle Erhörung gefunden hat cf 1 Reg 17, 21; 2 Kr 12, 8. Daß sie darum doch nicht ohne Frucht für den Betenden war, zeigt der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Bitte, mit welcher letzteren die dritte gleichlautend war. Zuerst spricht Jesus wirklich, wenngleich unter der Bedingung, daß es möglich sei, die Bitte aus, daß der Kelch, den er jetzt trinken soll, vorübergehe und damit von ihm hinwegrücke; aber dem so laut gewordenen Wunsch tritt beschränkend die Erklärung gegenüber, daß es nicht nach seinem, sondern des Vaters Willen gehen soll. Auch das zweite Gebet v. 42 ist ein bedingtes; aber erstens lautet diese Bedingung diesmal negativ, „wenn es unmöglich ist, daß dieser Kelch vorübergehe, ohne daß ich ihn trinke"; und zweitens die Bitte selbst fordert nicht mehr eine Verschonung mit dem Trinken des Kelchs, sondern nur noch die Verwirklichung des göttlichen Willens cf 6, 10; AG 21, 14. Die Bitte ist also eine andere, wie in v. 39; aber auch die Verschiedenheit der hier wie dort beigefügten Bedingung ist nicht nur eine formale. Das erste Mal betet Jesus in dem Bewußtsein, daß „bei Gott alles möglich sei" cf 19, 26, und eine unbedingte Äußerung dieses Bewußtseins bildet Mr 14, 36 einen Teil seines Gebets; das zweite Gebet spricht das Bewußtsein aus, daß dies, was sein Herz anfangs begehrte, nicht möglich sei oder mit anderen Worten nicht dem Willen Gottes gemäß sei. Eben dies ist die Frucht des ersten

---

[62] Cf Sir 51, 6; Judc 16, 16, auch 2 Kr 1, 8—10.

[63] v. 39 ist *προσελθών* (א A C D etc.) ein alter, aber sinnloser Schreibfehler für *προελθών* (B M Π Φ, Lat etc.). Wenn Jesus nach Lc 22, 41 einen Steinwurf weit sich entfernt hat, muß doch seine Stimme den Jüngern hörbar gewesen sein, cf Hb, 5, 7 *μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς*. — Fraglich ist, ob Mt v. 39 *πάτερ* nach L Δ ohne oder nach א B D etc. mit *μοῦ* dahinter schrieb; v. 42 ist es einhellig überliefert. Die Rücksicht auf Mr 14, 36; Lc 22, 42 würde die Tilgung schon bei den ältesten Schriftstellern erklären. Auch die Bemerkungen S. 438 A 40 entscheiden nicht dagegen, daß der griech. Mt v. 39, um die Innigkeit des Gebetes auszudrücken, *πάτερ μου* schrieb, wenn auch seine aram. Vorlage אַבָּא, nicht אַבִּי enthielt.

Gebetes. Das natürliche Grauen der Menschenseele vor dem herannahenden Tode,[64]) in Verbindung mit dem Glauben an Gottes Allmacht hat es bewirkt, daß Jesus eine kurze Weile lang die Möglichkeit erwog, daß er das ihm aufgetragene Werk auch ohne den Kreuzestod hinausführen möge. Er mußte die klare Erkenntnis des Willens Gottes, den er längst als einen feststehenden, bereits in der Schrift verzeichneten erkannt und bezeugt hatte (16, 21—26, 24), in dieser Stunde doch aufs neue im Gebet erringen. Er ist dem Willen Gottes auch bei seinem ersten Gebet untertan geblieben (v. 39 *πλὴν κτλ.*); aber erst nachdem ihm in Erwiderung dieses Gebetes die Erkenntnis neu zu teil geworden war, daß im Willen Gottes seine Tötung durch Menschenhand unwiderruflich beschlossen sei, konnte er den natürlichen Willen zum Leben in den von Gott gewollten Tod ergeben. Es war ein Zittern der Magnetnadel, die den Pol doch nicht verfehlen kann. Wenn Jesus nach dem ersten Gebet den drei Jüngern, die er schlafend antrifft, besonders an Petrus sich wendend, seine Verwunderung darüber ausspricht, daß ihnen so sehr die Kraft fehle, auch nur eine Stunde mit ihm zu wachen, und daran die erneute Mahnung knüpft, zu wachen, so zeigt die diesmal hinzutretende Mahnung, zu beten, daß sie nicht in Versuchung geraten d. h. daß Gott sie mit Anfechtung verschone (cf 6, 13 oben S. 284 f.), daß Jesus dabei nicht an Unterstützung seines Gebetes durch das der Jünger denkt, sondern das Seelenheil der Jünger im Auge hat. Auf sie will daher auch der Satz zunächst bezogen sein, daß der Geist willig, das Fleisch aber schwach sei. Andrerseits erklärt sich die allgemeine Fassung dieses Satzes nur daraus natürlich, daß Jesus hiemit eine Erfahrung ausspricht, die auch er eben jetzt gemacht hat. Willigkeit des Geistes, aber auch Schwachheit des Fleisches sprach sich in seinem Gebet aus, und er war von seinem Vater in einen *πειρασμός* geführt worden, dem er sich nicht entziehen sollte und wollte. Aus dieser eigenen Erfahrung heraus empfand er Mitleid mit den Jüngern, bei welchen die Willigkeit des Geistes soviel weniger Macht über die Schwachheit des Fleisches übte.[65])

---

[64]) Daß nur die längst von Jesus geweissagte gewaltsame Tötung v. 39 durch *τὸ ποτήριον τοῦτο* und v. 42 durch *τοῦτο* (nach ℵABC etc. ohne *τὸ ποτήριον*) bezeichnet sein kann, ergibt sich aus 20, 22 = Mr 10, 38 cf Lc 12, 50; Jo 18, 11. Ohne Anhalt bei Mt ist die Meinung von Huhn, Gethsemane, 2. Aufl. 1901, daß Jesus schon in dem Moment von v. 38 in den wirklichen Todeskampf eingetreten, schon in Gefahr gewesen sei zu sterben (S. 7, gegen solche Deutung von *ἕως θανάτου* cf die Stellen A 62), und daß er v. 30 darum gebetet habe, daß Gott ihn nicht schon vor der Verhaftung im Garten verschmachten lasse. Dies zu fürchten, war zumal zu Anfang des Gebetskampfs gar kein Anlaß. Wesentlich gleichen Inhalt mit unserer Erzählung hat, was Jo 12, 27 f. als Ersatz dafür erzählt ist; ein schwächeres Vorspiel bietet Lc 12, 50.

[65]) Cf Hb 2, 17 f.; 4, 15; 5, 2. 7 und zu letzterer Stelle Einl II, 159 f.

Er tadelte sie auch nicht, da er sie zum zweiten Mal schlafend fand v. 42. Beim dritten Mal aber gestattet er ihnen geradezu, während der kurzen Zeit, die ihnen dazu bleibt, zu schlafen und sich Ruhe zu gönnen,[66] mit dem Hinweis auf die Nähe der Stunde, da er in die Hände von Sündern ausgeliefert werden soll. Die Zeit, da sie mit ihm wachen sollten, ist vorüber; aber auch die Zeit, da sie nach durchwachter Nacht noch ein wenig ruhen können, ist kurz. Denn kaum hat Jesus dies gesagt, so muß er sie auch auffordern, sich vom Boden zu erheben und dem herankommenden Verräter entgegenzugehen cf zur Sache Jo 18, 4, zur Form Jo 14, 31. Noch während er dies spricht (47 cf 12, 46), kommt Judas, begleitet von einer großen von seiten des Synedriums ihm beigegebenen Schar Bewaffneter. Die Angabe, daß sie teils mit Schwertern, teils mit Knütteln[67] bewaffnet waren (47. 55), läßt vermuten, daß die Schar aus römischen Soldaten und aus Polizeidienern des Synedriums zusammengesetzt war cf Jo 18, 3. 12. Den Gruß und den vorher zum Zweck der Kennzeichnung Jesu für die Häscher verabredeten Kuß des Judas[68]

---

172. Dafür, daß das herannahende Leiden für Jesus eine Versuchung war cf auch Jo 14, 30 und im allgemeinen Lc 4, 13 *ἄχρι καιροῦ*,

[66] Da *λοιπόν* (BCL etc.) oder *τὸ λοιπόν* (ℵAD etc.) nicht heißt „immerfort“, sondern „für die noch übrige Zeit, fernerhin bis zu Ende“, so kann v. 45ᵃ nicht als Frage im Sinn einer Rüge gefaßt werden. Ironisch kann man die Aufforderung auch nicht nennen; denn gerade weil die Zeit kurz bemessen ist (cf 1 Kr 7, 29), sollen die Übernächtigen (cf v. 43) die noch übrige halbe oder viertel Stunde zum Ausruhen benutzen. Dem überraschenden Übergang zu der entgegengesetzten Aufforderung v. 46 entspricht ein zweites *ἰδού*, welches nicht Wiederholung des ersten ist. Das erste läßt noch einen Spielraum bis zur Verhaftung, dessen Maß Jesus selbst in diesem Augenblick nicht kannte. Gleich darauf aber sagte ihm eine innere Stimme oder ein äußeres Geräusch, daß die Häscher kommen.

[67] *ξύλα* nicht Stangen (Luther), sondern *fustes* (Vulg), Stöcke wie der, womit nach Eus. h. e. II, 23, 18 Jakobus erschlagen wurde. Ohne zu behaupten, daß die *ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων* Jo 18, 12 cf 7, 32. 45f.; 18, 3; 19, 6; Mt 26, 58 unter dem Befehl des Tempelhauptmanns Lc 22, 52; AG 4, 1; 5, 26 sämtlich und unter allen Umständen nur mit solchen bewaffnet waren, darf man dies doch als die Regel ansehen. Es heißt in einem Weheruf über die Hohenpriester gerade dieser Zeit, darunter auch die vom Hause des Hannas (bab. Pesach. 57ᵃ cf Tosefta, Menach. XIII, 21): „Sie sind Hohepriester, ihre Söhne Schatzmeister, ihre Schwiegersöhne Befehlshaber, und ihre Diener schlagen das Volk mit Stöcken (מקלות)“. Cf Mt 26, 67, noch deutlicher Mr 14, 65. Die Mitwirkung römischer Soldaten läßt das Wort v. 45 natürlich erscheinen, und die Analogie von 27, 62—66 spricht dafür, daß nach Mt die Mitwirkung des Pilatus vom Synedrium von vornherein erbeten war.

[68] Der Aor. *ἔδωκεν* v. 48 = *δεδώκει* Mr 14, 44. — *καταφιλεῖν* v. 49 starker Ausdruck: „abküssen, wiederholt küssen“. Nur hier und v. 25, also nur im Munde des Judas hat Mt *ῥαββί* als Anrede an Jesus statt der Übersetzung *διδάσκαλε* beibehalten. — Die allein überlieferte Form von v. 50ᵃ *ἑταῖρε, ἐφ' ὃ* (wenige *ᾧ*) *πάρει* oder mit nachgestelltem *ἑταῖρε* (D, acf, SsS¹) ist schwer zu erklären. Vertauschung von *τί* und *ὃ* ist dem

erwidert Jesus mit einem kurzen Wort, dessen überlieferte Form (s. A 68) nur den dunklen Sinn ergibt: „Freund, wozu du kamst (oder da bist)“. Man weiß nicht, ob man ergänzen soll: „das weiß ich“ oder „das tue“ (Jo 13, 27). Welcher der Jünger im Augenblick der Verhaftung des Meisters zum Schwert greift, wie er zu seinem Schwert gekommen, und wie es dem verwundeten Knecht des Hohenpriesters dabei ergangen, sagt Mt nicht cf Lc 22, 38. 51; Jo 18, 10. Ihm ist es nur darum zu tun, die Stimmung und Haltung Jesu bei seiner Überlieferung in die Hände der Menschen zu zeichnen. Durch die Nichterhörung seiner nur bedingten Bitte um Verschonung mit dem Tode (39), ist er nicht erschüttert in dem unbedingten Glauben an die sofortige Erhörung seines Gebets (*ἄρτι*), wenn er Gott um ein Heer von Engeln zum Schutz gegen seine Häscher bitten wollte (53). Aber er will nicht darum bitten, weil er in heißem Ringen aufs neue und für immer gewiß geworden ist, daß auf keinem andern Wege als dem seines Sterbens der in der Schrift niedergelegte Wille seines Vaters erfüllt werden kann. Wie er dem Jünger, der zum Schwert gegriffen, sagt: „wie sollen dann, d. h. wenn ich durch Entfaltung himmlischer Kräfte der Angreifer mich erwehren wollte, die Schriften erfüllt werden, (welche sagen) daß es so geschehen muß“ (54), so sagt er auch dem Haufen der Angreifer (56^a), daß dieser ganze Vorgang, in welchem er nur ein Opfer ihrer Hinterlist und Gewalt zu sein scheint, dazu geschehen sei, daß die Schriften der Propheten erfüllt werden.[69] Für Judas und die übrigen Juden unter dem Haufen war dies ein verständliches Zeugnis des Glaubens Jesu an den Sieg seiner Sache.

Mt und Mr unterscheiden eine doppelte Verhandlung der Sache Jesu vor der jüdischen Obrigkeit, eine erste in der Nacht, bald nach der Verhaftung 26, 57—68 (= Mr 14, 53—69) und eine zweite nach Tagesanbruch 27, 1 (= Mr 15, 1). Nur Mt nennt den Hohenpriester, in dessen Haus die erste Verhandlung stattfand, mit Namen: Kajaphas (cf 26, 3), wohingegen Jo 18, 12 ff. an dieser Stelle der Geschichte dessen Schwiegervater Hannas nennt s. jedoch Bd IV^5, 622 f. Wichtiger ist der Unterschied zwischen Mt—Mr und Lc, daß letzterer von einer wirklichen Synedriumssitzung in der Nacht nichts sagt (22, 54) und dagegen die entscheidende Gerichtsver-

---

griech. Mt kaum zuzutrauen, obwohl schon Ss übersetzt, als ob *τί* dastünde. Eine Ellipse scheint unveranlaßt. Das nach 22, 12 unanstößige *ἑταῖρε* ändert Blaß in *αἶρε*. Es ergäbe sich der Satz: „Nimm hinweg das, wozu du kommst“ oder „da bist“; denn *πάρει* kann sowohl zu *παριέναι* und zu *παρεῖναι* gehören.

[69] v. 56^a bis *πληρωθῶσιν* gleichlautend mit 1, 22 bis *πληρωθῇ*, ist ebenso wie dort Fortsetzung der Rede des vorher Redenden, hier also Jesus. Wenn der Ev dies in seinem eigenen Namen sagte, würde er es hinter v. 56^b gestellt haben, da die Flucht der Jünger mit zu der gesamten Handlung gehörte und nach v. 31 gleichfalls geweissagt ist.

handlung, welche Mt—Mr in die nächtliche Sitzung verlegen, der Sitzung nach Tagesanbruch, der einzigen, von welcher er berichtet, zuweist (22, 66—71). Daß Lc sich hiemit auf dem Wege von der Darstellung bei Mt—Mr zu derjenigen bei Jo 18, 12—24. 28 befindet, ist hier nicht weiter zu verfolgen. Nach Mt suchte man in der nächtlichen Sitzung durch Zeugen gesetzwidrige Handlungen oder Aussagen Jesu festzustellen, um für die längst beschlossene Tötung Jesu eine rechtliche Form zu gewinnen. Mt nennt das, was man suchte, von seinem Standpunkt eine *ψευδομαϱτυϱία* und die Zeugen *ψευδομάϱτυϱες*. Von der Aussage zweier zuletzt aufgetretener Zeugen, welche besonders tiefen Eindruck gemacht haben muß (61 cf 27, 40; AG 6, 14), gilt dieses Urteil des Mt nachweislich, wenn anders Jo 2, 19 das wirklich von Jesus gesprochene Wort treu bewahrt ist. Jesus hatte damals nicht gesagt, daß er den Tempel zerstören könne und werde, sondern hatte die Juden dazu herausgefordert, es zu tun, und unter der Voraussetzung, daß sie es tun werden, hatte er geweissagt, daß er den Tempel innerhalb dreier Tage wieder aufbauen werde. Er hatte ferner nach Mt 22, 7; 23, 34—24, 2 cf 21, 13. 14 f. geweissagt, daß Gott zur Strafe seiner Tötung und der Verwerfung seines und des apostolischen Zeugnisses Stadt und Tempel zerstören werde. Von dem Recht der Verteidigung gegen diese wie die vorangegangenen Anklagen machte Jesus auch dann keinen Gebrauch, als der Hohepriester ihn durch die Äußerung der Verwunderung über sein Schweigen dazu aufforderte v. 62. Obwohl dieses Schweigen als Geständnis gedeutet werden konnte, war der Hohepriester von dem bisherigen Gang der Verhandlung nicht befriedigt. Dies zeigt nicht nur die feierliche Beschwörung und Befragung (63), sondern auch das erst nach der Antwort Jesu gefallene Wort *τί ἔτι χϱείαν ἔχομεν μαϱτύϱων* (65). Wenn Jesus die Frage von v. 63 nicht so, wie er tat, bejaht hätte, würde man allerdings noch weiterer Zeugen bedurft haben. Der Hohepriester fordert nicht Antwort auf die einfache Frage, ob Jesus sich für den Messias ausgebe, sondern ob er der Messias, der Sohn Gottes sei. Nach dem zu 3, 17; 16, 16; 21, 37 f.; 22, 42 ff. Gesagten ist dies etwas anderes und mehr als eine wortreiche Umschreibung des Messiastitels. Lc wird 22, 67. 70 das geschichtlich Genauere geben, wenn er in zwei Fragen teilt, was Mt hier zusammengefaßt hat, cf dieselbe Unterscheidung in Mt 27, 42 und 43. Die bloße Bejahung der Frage, ob er der Messias sei, konnte nicht vom ganzen Synedrium für eine unzweideutige Lästerung erklärt werden. Nur einen Lügner oder einen Schwärmer hätten die, welche Jesum nicht als Messias anerkennen mochten, darum ihn nennen können. Jesus bejaht aber auch die andere Frage, ob er der Sohn Gottes sei, und zwar, da er bei dem lebendigen Gott beschworen worden ist

(1 Reg 21, 16), an Eides Statt. Daran ändert es nichts, daß er die Beschwörung nicht nach altherkömmlicher Weise (Num 5, 22) mit einem Amen, sondern in der schon S. 693 A 50 zu 26, 25 besprochenen Form *σὺ εἶπας* beantwortet; denn daß diese Worte als eine entschiedene Bejahung aufgefaßt werden sollten (cf Mr 14, 62) und mußten, beweisen die folgenden Worte des Hohenpriesters (65 cf 27, 43). Trotzdem ist auch hier wie v. 25; 27, 11; Jo 18, 37 zu beachten, daß Jesus durch die Form seiner Antwort erstens zu verstehen gibt, daß dies eigentlich keiner neuen Versicherung bedürfe, und zweitens, daß er seinerseits dies nicht aus eigenem Antrieb so vor dem Synedrium erklärt haben würde. Er will sich nicht verantwortlich machen für die verkehrten Gedanken, welche der Hohepriester mit den beiden Namen Messias und Sohn Gottes verbinden mochte. Eben dazu stellt wenigstens Mt durch *πλήν* die Fortsetzung der Antwort in einen Gegensatz. Dem, was der Hohepriester mit seiner Frage bereits gesagt und Jesus nicht ohne Andeutung eines von den Gedanken des Hohenpriesters abweichenden Sinnes bejaht hat, tritt gegenüber, was Jesus jetzt aus freiem Antrieb hinzufügt. Die jetzt siegreichen Feinde sollen nur nicht denken, daß er ein Messias sei, der mit irdischer Gewalt seine Herrschaft auf Erden gründen wollte und jetzt, da ihm die Möglichkeit dazu entrissen ist, an seinem Beruf und sich selber verzweifelt. Er, der Menschensohn, wird jetzt bald zur Rechten der himmlischen Macht sitzen und auf den Wolken des Himmels wird er kommen, und sie sollen dies sehen.[70]) Was er 24, 30 von allen Geschlechtern der Erde geweissagt hat, daß sie die am Himmel sichtbare Erscheinung des Menschensohnes und dann sein Kommen vom Himmel zu ihrem Schrecken sehen werden, das sagt er hier seinen Richtern. Das Urteil des Hohenpriesters, daß Jesus hiemit eine Gotteslästerung ausgesprochen habe, findet die Zustimmung der übrigen Synedristen. Ihre Erklärung, daß er der Todesstrafe verfallen sei (66 cf S. 223 f.), ist noch kein rechtskräftiges Todesurteil des Gerichtshofs; erst in der zweiten Sitzung, in der Morgen-

---

[70]) *τῆς δυνάμεως* wie Hb 1, 3; 8, 1 *τῆς μεγαλωσύνης* mit selbstverständlicher Ergänzung von *τοῦ θεοῦ*, welches Lc 22, 69 zugesetzt ist, cf Mt 22, 44 = Ps 110, 1. In *ἐρχόμενον κτλ.* liegt möglicher Weise ein Anklang an Dan 7, 13 vor cf Mt 24, 30. Schwierigkeit macht *ἀπ᾽ ἄρτι*, welches Mr 14, 62 fehlt. Das entsprechende *ἀπὸ τοῦ νῦν* Lc 22, 69 paßt zu der dortigen Aussage, daß der Menschensohn zur Rechten Gottes sitzen werde, nicht zu dem hiesigen *ὄψεσθε.* Es mit Blaß zu *λέγω* zu ziehen, ist bedenklich 1) wegen der Wortstellung cf dagegen Jo 13, 19, 2) weil Mt *ἄρτι* (3, 15; 9, 18; 26, 53) und *ἀπ᾽ ἄρτι* (23, 39; 26, 29) in angemessener Weise unterscheidet, 3) weil kein Grund zu erkennen ist für ein: „ich sage euch schon jetzt“. Wahrscheinlich liegt ein Ungeschick des Übersetzers vor, und es gehört *ἀπ᾽ ἄρτι* dem Sinn nach zu *καθήμενον.* Oder wäre *ἀπαρτί* zu schreiben und dies hier gar nicht zeitlich gemeint, sondern = *immo vero* „gerade im Gegenteil“ cf Lobeck ad Phryn. p. 20 f.?

frühe wurde dieses gefällt.[71] — Das Letzte, was Mt von den Ereignissen der Nacht berichtet, ist die dreimalige Verleugnung des Petrus v. 69—75 cf v. 34. 58. Nur Mt berichtet v. 73, daß die, welche den Pt trotz der zweimaligen Verleugnung seiner Zugehörigkeit zum Kreise der Jünger Jesu darauf anreden, ihre bestimmte Behauptung damit begründen, daß ja seine Sprechweise ihn kenntlich mache. Man sieht daraus wieder, daß Mt für Palästinenser schrieb, bei welchen die Galiläer wegen ihrer rauhen und fehlerhaften Aussprache eine Zielscheibe des Spottes waren. Für andere Leser wäre die Bemerkung ohne umständliche Erläuterung unverständlich gewesen.[72]

4. Der Todestag c. 27. An die kurze Angabe, daß in einer Morgensitzung des Synedriums das förmliche Todesurteil über Jesus gefällt, dieser gefesselt abgeführt und an den Prokurator Pilatus abgeliefert wurde, knüpft nur Mt die Erzählung vom Ende des Judas (3—10), welche nur in ihrem Anfang an den durch v. 1f. bestimmten Moment angeknüpft ist, während selbstverständlich die v. 6f. berichteten Handlungen des Synedriums, welches an jenem Morgen durch wichtigeres in Anspruch genommen war, erst später erfolgt sind. Judas, welcher bis dahin ebenso wie die Mannschaft, die er geführt hatte, in der Nähe der Ereignisse sich gehalten haben muß, wird in dem Augenblick, da die Richter den Verurteilten von ihrem Sitzungssaal zum Prätorium des Pilatus geleiteten (2. 12), die Vorüberziehenden angesprochen und versucht haben, ihnen unter dem Bekenntnis seiner Versündigung den von ihnen empfangenen Lohn wieder zuzustellen.[72a] Nach der kühlen Abweisung, die ihm zuteil wird, geht er in den Tempel, wirft das Geld, wahrscheinlich in dem Raum, wo die Opferstöcke aufgestellt waren (Jo 8, 20; Mr 12, 41), an den Boden, begibt sich dann sofort von da hinweg an einen nicht näher bezeichneten Ort und erhängt sich.[73] Die überaus kurze Erzählung scheint

---

[71] Die Verurteilung zum Tode wird 27, 1 durch *ὥστε θανατῶσαι αὐτόν* als das Ziel bezeichnet, zu welchem man in dieser zweiten Sitzung gelangte, cf 27, 3 *κατεκρίθη,* wie durch *ὅπως αὐτὸν θανατώσωσιν* 26, 59 als das Ziel, welchem man schon in der Nachtsitzung zustrebte.

[72] Die Mr 14, 69 vorliegende Andeutung davon ist der unverständliche Rest einer für Palästinenser berechneten Erzählung cf Einl § 1 A 13.

[72a] Das nur vereinzelt bezeugte *ἔστρεψεν* (א B L) ist im Sinn des weiter verbreiteten *ἀπέστρεψεν* zu verstehen: wieder zurückbringen, dem ursprünglichen Besitzer zurückgeben Gen 14, 16; 24, 5; 43, 12. 21; 44, 8.

[73] *ναός* v. 5, sonst das Tempelhaus 23, 16f. 35, hier, wie bei Josephus öfter im weiteren Sinn: die sämtlichen Gebäude, Vorhöfe, Hallen auf dem Tempelplatze = *τὸ ἱερόν* cf Forsch VI, 234 und oben S. 157 A 16. Auch wenn man mit א B L *εἰς τὸν ν.* statt *ἐν τῷ ναῷ* liest, wird man *ῥίψας* von einem hastigen zu Boden werfen verstehen müssen und nicht gleich *βάλλειν εἰς τὸν κορβανᾶν* v. 6. Über *κορβανᾶς* = aram. קורבנא s. oben S. 518 A 25. Die Erzählung AG 1, 18f. berührt sich mit der hiesigen deutlich nur in

weiterhin so verstanden werden zu sollen, daß man, nachdem Judas sich unbemerkt hinwegbegeben (*ἀνεχώρησεν*), das hingeworfene Geld gefunden und aus dem Ort, wo es lag, schloß, daß der, welcher es dahin gebracht, es der Tempelkasse haben zuwenden wollen. Auf die Meldung der auffallenden Tatsache beim Synedrium entschied dieses, daß das Geld, dessen Betrag nach 26, 15; 27, 3 die Herkunft desselben leicht erraten ließ, als Blutgeld nicht an die Tempelkasse überwiesen werden dürfe. Erst nach weiterer Beratung wurde beschlossen, ein bisher zum Betrieb der Töpferei benutztes Grundstück dafür zu erwerben und dieses zum Begräbnisplatz für die Fremden zu bestimmen. Mt, welcher die Lage des in seiner Gegenwart den Namen Blutacker tragenden Grundstücks bei Jerusalem (v. 8 cf AG 1, 19) kannte, führt es von vornherein v. 7 mit *τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως* als eine bestimmte Größe ein, aber nicht mit dem Namen, den es zu seiner Zeit trug, und auch nicht mit einer von seiner gegenwärtigen Benutzung als Fremdenfriedhof hergenommenen Bezeichnung, sondern als den bekannten Töpferacker, und er tut dies, wie v. 10 zeigt, darum, weil er ihn für denselben Acker hält, von welchem eine atl Weissagung handelt, die in der Verwendung der 30 Sekel durch das Synedrium sich erfüllt haben soll. Daß er diese Weissagung dem Jeremia zugeschrieben hat, ist noch viel sicherer, als daß er 13, 14 unrichtig den Jesaja citirt hat.74) Der Fall liegt aber insofern anders, als an unserer Stelle eine Erinnerung an Jer 18, 2—12; 19, 1—15 den Gedächtnisfehler des Mt veranlaßt zu haben scheint. Der wesentliche Inhalt des sehr frei gestalteten Citats stammt nicht aus Jeremia, sondern aus Sach 11, 13 cf v. 12, einer Stelle, an welche Mt sich bereits 26, 15 im Ausdruck angelehnt hatte. Liest man, was ausreichende Bezeugung für sich hat und syntaktisch geboten ist, v. 10 *ἔδωκα*,75) so wird das im Ausdruck schwerfällige Citat zu übersetzen

---

dem Namen des Ackers, welcher für den „Lohn der Ungerechtigkeit“ gekauft wurde. Über die Sage bei Papias cf Forsch VI, 153—157.

74) *Ἰερεμίου* fehlt nur in einigen Min, darunter 157, einigen Lat (a b cf Aug. cons.) Ss Sh (p. 199. 208) $S^1 S^3$. Wir sehen daraus nur, daß den Anstoß an diesem Namen nicht nur Orig., Hier., Aug., sondern auch die alten Übersetzer empfunden haben. Die ältesten Zeugen für den Namen Jeremia sind die Nazaräer; denn sie hatten nicht nur in ihrem HE diesen Namen, wie sich aus der allgemeinen Aussage des Hier. v. ill. 3 und dem Schweigen desselben über das HE in seiner Erörterung des Problems (zu Mt 27, 9 und Anecd. Mareds. III, 2, 60) ergibt, sondern besaßen auch eine hebr. Schrift unter dem Namen des Jeremia, in welcher das Citat des Mt wörtlich zu lesen war, offenbar ein zum Zweck der Ehrenrettung des Mt von ihnen erdichtetes Apokryphon cf GK II, 696. Andere halfen sich mit apokryphen Anhängen oder Zutaten zum kanonischen Text des Jeremia cf Dillmann, Chrestom. aethiop. p. VIII; Heider, Die äthiop. Bibelübers. S. 46 ff.; Schulte, Die kopt. Übers. der 4 großen Proph. S. 35.

75) So ℵ *Φ*, Ss Sh (p. 199 eine Hs gegen 2) $S^1 S^3$, Eus. dem. X, 4, 12 (nach der ältesten Hs). Das *ἔδωκαν* der übrigen ist Assimilation an die zwei-

sein: „und ich nahm die 30 Silberlinge, die Taxe des Taxirten, welchen Söhne Israels taxirt haben, und gab sie in (für) den Acker des Töpfers, wie mir der Herr befahl“. Eine Übersetzung kann man dies kaum noch nennen. Da Mt den guten Hirten, welcher Sach 11, 13 von der Ausführung eines ihm gewordenen Auftrags Gottes berichtet, ebenso wie den erschlagenen Hirten Sach 13, 7 cf Mt 26, 31 in Jesus erkannte, konnte es ihm nicht als zufällig erscheinen, daß die Höhe des Lohns, welchen das Synedrium dem Judas für die Person Jesu geboten hatte, genau dem Lohn entsprach, welcher in der Weissagung ein symbolischer Ausdruck der geringen Schätzung der Dienste des guten Hirten seitens seines Volks war. Wußte er ferner, daß das zu seiner Zeit als Begräbnisplatz dienende Grundstück vordem ein Töpferacker war, so mußte ihm auch das in seinem hebr. Text stehende Wort: „wirf es (das Geld) zum Töpfer“ als eine Weissagung erscheinen. Daß er aber in das von LXX völlig unabhängige, auch sonst äußerst frei gestaltete Citat *εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως* statt *πρὸς τὸν κεραμέα* aufnahm, würde an sich nicht verwunderlich sein, da der Töpfer in oder an der Lehmgrube, welche ihm das Material liefert, zu arbeiten pflegt. Nur daß er die Weissagung auf Jeremia zurückführt, beweist, daß er sich jener Stellen dieses Propheten erinnert, wonach Jeremia zu einer Töpferei im Tal Benhinnom hinausgehen und dort das herannahende Gericht über Jerusalem verkündigen sollte. Wir können nur vermuten, daß eben dort der Acker lag, welchen das Synedrium zum Begräbnisplatz für die Fremden bestimmte. Wie Judas, so muß auch das Synedrium widerwillig die Weissagung erfüllen. Nicht Israel, aber doch Solche, die zu den Söhnen Israels gehören, haben

---

deutige Form *ἔλαβον*, welche man ebenso wie *ἐτιμήσαντο* auf die Hohenpriester glaubte beziehen zu müssen, während sie nach dem Grundtext eine 1. Pers. sing. ist. Dasselbe gilt auch für das dritte Verbum nicht nur nach dem Grundtext, sondern auch wegen der weiteren Worte *καθὰ συνέταξέν μοι* (nicht *αὐτοῖς*) *ὁ κύριος*. — Neben *ἐτιμήσαντο*, zu welchem ein beliebiges Subjekt zu ergänzen wäre, scheint *ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ* keinen Platz zu haben, jedenfalls nicht in der Bedeutung „von seiten der Juden“ cf 16, 21; 26, 47. Dahingegen kann es ebensogut, wie *ἐκ* c. gen. (Jo 1, 24; 7, 40; 16, 17; Ap 11, 9; AG 19, 33; 21, 16; auch Lc 21, 16; Mt 23, 34 cf 13, 47) = *τινές* c. gen., Übersetzung von מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל sein, d. h. Leute, die Israeliten sind, eine ebensowohl aram. (syr.) wie hebr. Redeweise. Es entspricht dies ebenso wie der Gen. ohne Präposition z. B. AG 21, 16 dem Gen. part. der Franzosen und Italiener s. Bd IV^5, 116, A 16. Nachdem der Prophet als der von Gott bestellte Hirte Israels (Sach 11, 4 ff.) das Volk aufgefordert hat, den Lohn seines Dienstes zu bestimmen, und die elende Summe von 30 Silbersekeln empfangen hat (12), befiehlt ihm Gott: „Wirf es zum Töpfer (so Mas., die meisten Neueren mit Pesch.: in die Schatzkammer, LXX in den Schmelzofen), den herrlichen Preis, zu dem ich von ihnen geschätzt worden bin“. Hierauf berichtet der Prophet: „und ich nahm die 30 Silberlinge und warf sie in das Haus Jahves zum Töpfer (oder in die Schatzkammer)“. Das mit dem mas. Text, welcher dem Mt vorlag (אֶל־הַיּוֹצֵר), schwer vereinbare בית יהוה stieß Mt aus. Daß er es gekannt hat, sieht man aus v. 5 *εἰς τὸν ναόν* s. A. 72).

den von Gott bestellten Hirten seines Volks so niedrig geschätzt. Auch ohne diesen Nachweis enthielt v. 3—8 die schärfste Verurteilung der jüdischen Obrigkeit und ihrer Werkzeuge. — Unter diesen Gesichtspunkt ist auch die Verhandlung vor Pilatus v. 11—31 gestellt. Von dem, was zwischen dem römischen Richter und Jesus verhandelt wurde, sind nur zwei Momente hervorgehoben: die Frage des Pil., ob Jesus der König der Juden sei, und die Verwunderung des Pil. darüber, daß Jesus auf die Anklagen der Hohenpriester schweigt und auch auf die ausdrückliche Aufforderung, sich dagegen zu verteidigen, dabei beharrt. Jene Frage beantwortet Jesus ähnlich wie die 26, 25. 64, aber mit dem bemerkenswerten Unterschied, daß er *σὺ λέγεις*, nicht *εἶπας* sagt. Dem Pil. gegenüber kann er sich nicht darauf berufen, daß seine Frage längst genügend beantwortet sei. Um so schärfer tritt der Gegensatz hervor, daß nicht Jesus, sondern Pil. mit der Frage zugleich diese Antwort gebe. Für alles das, was dieser sich unter einem König der Juden vorstellen mochte, will Jesus sich nicht verantwortlich machen cf Jo 18, 33—37. Als eine Bejahung hat Pilatus gleichwohl diese Antwort aufgefaßt cf v. 37, auch v. 29 (1 Tm 6, 13). Er muß aber auch spätestens jetzt erkannt haben, daß das Königtum Jesu ohne politische Bedeutung sei; denn er zeigt sich von da an bemüht, eine Bestätigung und Ausführung des vom Synedrium gefällten Todesurteils zu vermeiden. Der Ausdruck in v. 18 lautet aber nicht so, als ob Pil. erst aus der kurzen Verhandlung dieses Morgens erkannt habe, daß die Anklagen, welche die Hohenpriester ihm vortrugen, nur ein Deckmantel ihrer auf ganz anderen Gründen beruhenden Mißgunst gegen Jesus waren. Er wußte das schon vorher (*ᾔδει*, nicht *ἔγνω*). Die Botschaft, die ihm seine Gattin sandte, als er bereits auf dem Richterstuhl saß (19), setzt voraus, daß Pil. mit ihr schon am Tage vorher über Jesus gesprochen hatte und zwar als von einem Manne, der mit Unrecht als Verbrecher verklagt werde, wodurch dann wieder bestätigt wird, was 26, 47 angedeutet war (oben S. 703 A 67), daß Pil. schon vorher vom Synedrium verständigt worden war und römische Soldaten zum Zweck der Verhaftung Jesu zur Verfügung gestellt hatte. Der moralischen Abhängigkeit vom Synedrium, von welcher sein ganzes Verhalten in der Sache Jesu zeugt, sucht er sich zu entledigen, indem er an das allmählich in großer Menge vor dem Prätorium sich ansammelnde Volk [76] die Frage richtet, wem es die Amnestie zugewandt sehen möchte, welche er alljährlich am Passafest (*κατὰ ἑορτήν* v. 15) einem Verbrecher zuzuwenden pflegte, ob einem gewissen Barabba oder Jesu. Die besonderen Untaten des Ersteren (Mr 15, 7; Lc 23, 19; AG 3, 14; Jo 18, 40) erwähnt Mt nicht. Dagegen gibt er der Gegenüberstellung der beiden Gefangenen eine besondere

---

[76] Cf v. 17 *συνηγμένων δὲ αὐτῶν* mit v. 15 *τῷ ὄχλῳ* und v. 20.

Zuspitzung durch die Angabe, daß jener Barabba gleichfalls Jesus geheißen habe.[77] Das Zeugnis der Hss des 2. Jahrhunderts — denn diesem gehören die Hss an, welche Orig. „ganz alt“ nannte — und der ältesten syr. Version wiegt an sich ebenso schwer, wie das der großen Masse der heute vorhandenen Hss; und wie begreiflich es ist, daß der Anstoß, den Orig. an diesem Text nahm, nach seiner Zeit noch häufiger, wie vor derselben, die Tilgung des *Ἰησοῦν* zwischen *λεγόμενον* und *Βαρ.* v. 16 und nochmals vor *τὸν Βαρ.* v. 17 veranlaßte, so unbegreiflich wäre es, daß nachträglich christliche Abschreiber den geheiligten Namen Jesus dem Mörder gegeben haben sollten. Von den Synedristen aufgestachelt, bittet der Volkshaufe um Freigabe des Jesus Barabba v. 20f. und beantwortet die weitere Frage des Pil.: „was sollen wir (*ποιήσωμεν* mit D Ss u. a.) denn mit dem Jesus machen, welcher der Christ heißt“? mit einem einstimmigen *σταυρωθήτω*, was auf die Frage des Pil. nach seiner Missetat in verstärktem Maße wiederholt wird v. 22f. Das Wort, womit Pil. sein symbolisches Händewaschen begleitet: „ich bin unschuldig an diesem Blute; mögt ihr sehen,“[78] geben dem Volkshaufen Anlaß, die Verantwortung für das Blut Jesu auf sich und ihre Nachkommen zu nehmen cf 23, 35. Mt nennt die so Rufenden diesmal *πᾶς ὁ λαός* v. 25. Das war das Ergebnis: die von ihrer Obrigkeit mißleitete Nation (20) hat die Schuld an der Tötung Jesu auf sich geladen. Der Versuch des Pil., das Volk gegen das Synedrium auszuspielen, ist mißlungen. Er schenkt den Juden ihren Barabba, und übergibt Jesus seinen Soldaten zur Geißelung und Kreuzigung. Während der Zurüstungen zur Exekution schart sich im Prätorium um Jesus die ganze dort liegende Besatzung und bezeugt durch die Verhöhnung des Judenkönigs ihre Verachtung des Judenvolks v. 26—31. Im Gegensatz zu diesen Rohheiten der Kaserne enthalten sich die unter dem Befehl eines Centurio (54) mit der Exekution beauftragten Soldaten aller unnötigen Härte. Auf dem Wege nach dem Platz der Hinrichtung, dessen aram. Namen Golgotha der griech. Mt seinen Lesern durch „Schädel“ übersetzt,[79]) laden die Soldaten das Kreuz, welches bis dahin kein anderer als Jesus getragen haben kann (Jo 19, 17 cf zu Mt 10, 38 S. 413), einem zufällig daherkommenden Mann auf. Sie müssen bemerkt haben, daß die durch alles Vorangegangene erschöpften Kräfte Jesu nicht mehr dazu ausreichten. Mt erklärt nicht, wie man, um den Delinquenten zu schonen, einen beliebigen Menschen zu diesem schimpflichen Dienst zwingen mochte, zeigt aber durch Nennung des Namens und der Heimat des Kreuzträgers, daß seine Person bekannt geblieben ist.[80]) Eine Wohltat sollte es auch sein, daß die Soldaten — denn diese sind v. 27—37 das Subjekt — Jesu vor der Anheftung ans Kreuz Wein darreichten, der mit einem betäubendem Gift gemischt war.[81]) In seiner Erschöpfung wäre Jesus trotz des Wortes 26, 29 nicht abgeneigt gewesen, davon zu trinken, wenn es reiner Wein gewesen wäre. Da er aber davon gekostet und bemerkt, daß es ein betäubender Trank sei, verschmähte er den Trank. Er wollte nicht in besinnungslosem Zustand hinüberschlummern. Es entsprach auch nur der Gewohnheit, daß die Soldaten nach der Kreuzigung Jesu seine Kleider durchs Los unter sich verteilten (35). Hiezu sowenig wie zu v. 34 hat Mt nach den besten Zeugen eine Weissagung citirt. Einige alte Lateiner und jüngere Griechen jedoch haben Ps 22, 19 nach Jo 19, 24 beigefügt. Nachdem durch v. 36 die Schilderung der Behandlung Jesu durch die Soldaten einen förmlichen Abschluß erhalten, werden (37. 38) rückgreifend[82] noch zwei Handlungen derselben erwähnt, welche für das Verhalten der Juden gegen den am Kreuze hängenden Jesus von Bedeutung waren: die Anbringung der Inschrift oberhalb des Hauptes des Gekreuzigten mit Angabe des Rechtsgrundes seiner Hinrichtung und die gleichzeitige Kreuzigung zweier Räuber zu beiden Seiten Jesu. Ersteres gab Anlaß zu einer der Spottreden, die der Gekreuzigte hören mußte;[83] durch das Andere wird v. 44 vorbereitet: selbst die Mitgekreuzigten stimmen in die Verhöhnung ihres Leidensgenossen ein,[84] nachdem vorübergehende Jerusalemer (39) und selbst Vertreter der drei im Synedrinm vertretenen höchsten Stände des Volks damit vorangegangen waren (41), ihm nicht nur seine im Gericht zur Sprache gekommenen angeblichen (40 cf 26, 61) und wirklichen Aussagen,[84a] sondern selbst seine rettenden Taten an anderen (42^{a}) aufzurücken. Von dem Gekreuzigten selbst ist seit v. 11 keinerlei Äußerung mehr berichtet. Über die Zeit von der 6. bis zur 9. Stunde, von 12—3 Uhr, wird nur dies gesagt, daß über das ganze Land[85] hin Finsternis herrschte, ohne daß dieses Phänomen erklärt würde (45). Hierauf erst hören wir, daß um die Zeit, da die Finsternis wieder wich, Jesus aufschrie und mit starker Stimme die Anfangsworte des 22. Psalms betete. Diese Worte enthalten nicht unmittelbar eine

---

[77] Den Namen Jesus führt Barabbas 1) in dem von Or. im Kommentar zu grunde gelegten Text. Ser. 121 citirt er aus v. 17: *Jesum Barabbam, an Jesum qui dicitur Christus,* und bemerkt dazu: *in multis exemplaribus non continetur, quod Barabbas etiam Jesus, et forsitan recte, ut ne nomen Jesu conveniat alicui iniquorum.* Im Sinn dieser kritischen Vermutung hat er ser. 33 beiläufig bemerkt *quemadmodum secundum quosdam Barabbas dicebatur et Jesus,* als ob das nur Vermutung oder mündliche Tradition wäre. Dagegen Or. in den Scholien bei Gallandi p. 81: *παλαιοῖς δὲ πάνυ ἀντιγράφοις ἐντυχὼν εὗρον καὶ αὐτὸν τὸν Βαραββάν Ἰησοῦν λεγόμενον. οὕτως γοῦν εἶχεν ἡ τοῦ Πιλάτου πεῦσις ἐκεῖ* (v. 17 vermischt mit v. 21): „*τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν, Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν*“. Folgt Worterklärung von Barabbas ohne Kritik des Textes der „ganz alten Hss“. 2) Beinah den gleichen Text von v. 17 (nur *ἀπολύσω ὑμῖν τῶν δύο*), außerdem aber auch v. 16 *λεγόμενον Ἰησοῦν Βαραββᾶν* Min 1 und Genossen (Lake p. 51). Ebenso Sh p. 200. 209. 3) Ss v. 16; „dessen Name war Jesus Barabbas“ (folgt Interpolation aus Lc 23, 19), v. 17: „und als alle Juden versammelt waren, sagte Pilatus zu ihnen: wen wollt ihr, daß ich euch loslasse, den Jesus Barabbas oder den Jesus, welcher der Christ genannt wird?“ Über Fortpflanzung dieser Tradition bei den Syrern (und Arm?) Forsch I, 105. 108. 211. Ob Tatian und das HE so lasen, wissen wir nicht. Letzteres fügte dem Patronymikon *Barabba* („Sohn des Vaters“) wahrscheinlich zu v. 20 die Deutung bei: „des Sohnes ihres Lehrmeisters“, d. h. des Teufels cf GK II, 697ff. Kein Grund gegen die Echtheit des zweimaligen *Ἰησοῦν* v. 16. 17 ist aus v. 20. 21. 26 zu holen. — Chijja Bar Abba auch Abba Bar Abba sind Namen angesehener Rabbinen s. Strack, Einl in den Talmud 3. Aufl. S. 86. 88. 90, cf auch C. Inscr. Sem. II nr. 154.

[78] Cf 27, 4 *σὺ ὄψῃ.* — *τούτου* ohne *τοῦ δικαίου* davor oder dahinter mit B D Ss etc. In v. 26 ist *αὐτοῖς* hinter *παρέδωκεν* mit ℵ A B etc. gegen D F Ss etc. zu streichen. Nicht die Juden, sondern die Soldaten unter dem Befehl des Centurio haben die Exekution vollzogen.

---

[79]) *Γολγοθα* (indeklinabel wie *Βηθφαγη* 21, 1 u. a., Mr 15, 22 acc. *-αι*), in Sh (auch griech. in *Δ*) גֻּלְגַּלְתָּא, stat. emph., auch גולגלא = hebr. גֻּלְגֹּלֶת, Schädel, hier Name eines schädelförmigen Hügels, nicht ein Platz, wo Schädel liegen. Doch scheinen die griech. redenden Jerusalemer ihn nicht *κρανίον* (Lc 23, 33), sondern *κρανίου τόπος* genannt zu haben (Jo 19, 17). Daher die unbehilfliche Übersetzung des Mt und Mr.

[80]) Cf 27, 57. Aus Mr 15, 21 cf Rm 16, 13 ist zu schließen, daß die Familie des vor der Zeit des Rm (a. 58) verstorbenen Simon der römischen Gemeinde angehörte cf Einl I, 276; II, 247. 257. Das Rätsel der dem Simon widerfahrenen *ἀγγαρεία* cf 5, 41 ist nur durch die Annahme zu lösen, daß die Soldaten von den mit nach Golgotha hinausziehenden Juden darauf aufmerksam gemacht wurden, daß dieser Simon auch zu den Verehrern Jesu gehöre (26, 71) und daher verdiene, als sein Kreuzträger auszuhelfen.

[81]) v. 34 lies mit ℵBD etc., ab etc., Ss Sh (p. 203. 211) Randl. in S^3, Sah Kop *οἶνον*. Die LA *ὄξος* AN—*Φ*, S^1S^3 etc. entstand aus der unzeitigen Erinnerung an Ps 69, 22 cf Barn. 7, 5, an welche Stelle Mt durch nichts erinnert. Gemeint ist der „gewürzte Wein“ Mr 15, 23, welcher nach jüdischer wie heidnischer Sitte den Hinzurichtenden gereicht zu werden pflegte s. Lightfoot, Schöttgen, Wettstein z. St. — *χολή*, eigentlich Galle, in LXX 1) für מררה Hiob 16, 13; 20, 14 Galle, Bitterkeit, 2) für לַעֲנָה Prov 5, 4; Thren 3, 15 Wermut, 3) ראשׁ oder רושׁ Deut 29, 17; 32, 32; Jer 8, 14; Ps 69, 22; Thren 3, 19 (cf v. 15) Giftpflanze und Gift von bitterem Geschmack und betäubender Wirkung. In letzterer Bedeutung hier.

---

[82] Diese Fassung von *ἐπέθηκαν* v. 37 (cf 14, 3; 26, 48 oben S. 703 A 68), an welches *τότε* v. 38 sich eng anschließt, ist geboten, weil die Soldaten sich erst nach Erledigung der v. 37. 38 berichteten Geschäfte niedersetzen konnten v. 36.

[83] v. 42 nach ℵ B D L Sah ohne *εἰ* cf Mr 15, 32, welches aus v. 40. 43; Lc 23, 37 leicht eindrang. Den Zusammenhang mit dem *τίτλος* gibt Lc zu verstehen, welcher dieses Spottwort den Soldaten in den Mund legt. Cf aber auch Jo 19, 20.

[84] Die Vergleichung von Lc 23, 39—44 zeigt, daß Mt auch hier ungenau zusammenfaßt s. zu 20, 30; 26, 8 etc.

[84a] v. 43^{b} = 26, 64. Die Worte v. 43^{a} sind eine freie Nachbildung der Spottreden Ps 22, 9.

[85] Da hier kein Gegensatz zwischen Himmel und Erde obwaltet, wird *ἡ γῆ* nicht Erde, sondern, wie so oft bei Mt: Land, Gegend heißen. Mt hätte wie 9, 26 *ἐκείνην* hinzufügen können, wenn dies nicht in bezug auf Jerusalem und seine Umgebung sonderbar gelautet hätte.

Bitte, sondern nur eine Klage, aber ebensowenig im Munde Jesu wie im Psalm die Klage eines Verzweifelnden, sondern die eines Gotte als seinem Gott Vertrauenden. Der Text selbst bietet uns keine Mittel zur Beantwortung der Frage, ob die Empfindung, nun schon Stunden lang jeder Hilfe Gottes entbehren zu müssen, für Jesus noch einmal (cf Lc 4, 13) eine Versuchung war, in welcher er den Gehorsam lernen und bewähren mußte (Hb 5, 8), und ob die Bitte, welche mittelbar in der Klage lag, dahin ging, daß Gott nun den Leiden ein Ende mache (cf Ps 22, 12. 20 ff.), oder daß er ihm wie bisher (cf Jo 8, 29) Kraft verleihe, im Glauben und Gehorsam bis ans Ende zu beharren. Gegen seine Gewohnheit hat der griech. Mt diesmal den aram. Wortlaut der Rede Jesu bewahrt und für seine Leser eine Übersetzung beigefügt,[86] weil ohne den Klang der Worte das Mißverständnis einiger in der Nähe des Kreuzes stehender Personen unverständlich bliebe. Nur das doppelte **Eli** d. h. „mein Gott“ konnten Juden als einen Hilferuf an Elia verstehen und dies zum Anlaß neuer Verspottung nehmen (47. 49). Während Mr 15, 36 diesen Spott demjenigen in den Mund legt, welcher Jesu einen mit Essig gefüllten Schwamm auf einem Rohrstab zum Munde hinaufreichte, und Lc 23, 36 f., der diese Handlung den Soldaten zuschreibt, diese ähnliche Spottreden führen läßt, unterscheidet Mt den, welcher aus einiger Entfernung herbeieilend den Gekreuzigten mit Essig tränkt, von den Spöttern, was das geschichtliche Richtigere sein wird und durch Jo 19, 29 bestätigt wird. Es war eine Wohltat für den vor Durst schier Verschmachtenden. Während er den betäubenden Trank verschmähte, um nicht bewußtlos hinüberzugehen (34), ließ er seinen Durst durch den dargereichten Essig lindern, um nicht zu verschmachten.[87] Die geringe Erquickung reichte doch aus, ihm die leibliche Kraft zu geben, um noch einmal einen lauten Ruf hören zu lassen und mit demselben den Geist fahren zu lassen. Da Mt den Inhalt des letzten Rufes nicht angibt, wird er so verstanden sein wollen, daß eben die Hingabe des Lebensgeistes in einem laut gerufenen Wort zum Ausdruck kam und zugleich mit diesem Ruf erfolgte.[88] Unmittelbar darauf (*καὶ ἰδού* 51) wurde der Tempelvorhang von oben bis unten zerrissen.[89] Der Ausdruck *τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ* begünstigt nicht die Meinung der Neueren, daß darunter der das Allerheiligste vom Heiligen trennende Vorhang (פָּרֹכֶת Ex 26, 31—35, *τὸ δεύτερον καταπέτασμα* Hb 9, 3) gemeint sei, sondern die der Alten, welche darunter den ebenso prächtigen Vorhang verstanden, welcher im herodianischen Tempel vor der tagsüber geöffneten, von der Vorhalle in das Heilige führenden Eingangspforte hing. Dazu kommt, daß die abweichenden, aber offenbar auf das gleiche Ereignis bezüglichen judenchristlichen und jüdischen Traditionen von einer staunenswerten Erscheinung an diesem Portal des Tempelhauses, nicht an der Scheidewand zwischen Heiligem und Allerheiligstem reden.[90] Die übliche

---

[86] Im Unterschied von Mr 5, 41; 7, 34 hat Mt sonst nur einzelne hebr. und aram. Wörter beibehalten (*ἀμήν*, *κορβανᾶς*, *μαμωνᾶς*, *ῥαββί*, *ῥακά*, *σατανᾶς*) und zwar wenigere und die wenigen seltener als Mr (cf Mr 1, 13; 4, 15 mit Mt 4, 1. 5. 8; 13, 19 oder Mr 7, 11; 9, 5; 10, 51; 11, 21 mit dem Parall.). Für Mt ist *ηλει, ηλει, λεμα σαβαχθανει* (B *σαβακτανει*) als sicher anzusehen, da *ελωι, ελωι* (א B) offenbar aus Mr 15, 34 eingetragen ist. Der Text des Mt ist zu transskribiren: אֵלִי אֵלִי לְמָה (oder לְמָא) שְׁבַקְתַּנִי. Da aber der hebr. Gottesname אֵל bei den Aram. ungebräuchlich ist, so könnte es scheinen, daß das aram. *ἐλωΐ* = אֱלָהִי das ursprüngliche sei cf Einl I, 9f. Aber 1) Targ. hat Ps 22, 2 u. 11 אלי neben אלהי v. 3 und Onk. אל Gen 14, 18. Es muß also den Juden geläufig gewesen sein, in übrigens aram. Anführung atl Stellen dieses hebr. Wort beizubehalten cf Dalman, Worte Jesu S. 43. 2) Ss Sh (p. 204) haben Mt 27, 46 אלי in ihrer Übersetzung, neben welcher sie eine Wiedergabe von *τοῦτ᾽ ἔστιν — ἐγκατέλιπές με* unnötig fanden (nur Sh p. 212 hat eine solche mit אלהי daneben gestellt). 3) Der Hörfehler אֵלִיָּה (Mt 27, 47. 49) lag viel näher, wenn Jesus *Eli*, als wenn er *Elâhi* oder *Elohi* gerufen hatte. Es hat demnach der aram. Mt, dessen Text sein griech. Übersetzer richtig transscribirt hat, den urspr. Wortlaut treu bewahrt, Mr dagegen durch Einsetzung des aram. *Elohi* (*Elâhi*) seiner geliebten Muttersprache ein Opfer gebracht. Andrerseits hat D (dem manche Lat folgten) in Mt und Mr durch *ηλει ηλει λαμα ζαφθανει* (durch Ausfall eines *α* hinter *λαμα* statt *αζαφθανει*) den ganzen Satz hebr. gemacht = Ps 22, 2 אֵלִי אֵלִי לָמָּא עֲזַבְתָּנִי. Ebenso Luther.

---

[87] ℵBC u. a., auch Sh p. 204 (nicht so 212), Chrys., Diodor (? s. Forsch I, 26 ff.) u. a. gegen ADE—ΣΦ, die alten Versionen, Orig. Hil. Hier. etc., haben hinter v. 49^a den Zusatz *ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν, καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα*, offenbar aus Jo 19, 34.

[88] Es ist der Lebensgeist, der zum Schöpfer zurückkehrt, wenn das Geschöpf stirbt cf Ps 104, 29; Kohel 12, 7. *ἀφῆκεν* = *παρέδωκεν* Jo 19, 30. Das *πάλιν* (fehlt nur in FLΦ u. wenigen) *κράξας φωνῇ μεγάλῃ* weist auf v. 46 zurück und kann noch weniger als das dortige *ἀνεβόησεν* von einem Schrei ohne Worte verstanden werden. Die richtige Deutung gibt Lc 23, 46 cf AG 7, 59. Daß Jesus mit so kraftvollem Ruf verschied, erregte nach Mr 15, 39 cf v. 37 das Staunen des Centurio.

[89] Die schwankende Stellung von *εἰς δύο*, welches Ss Orig. tom. 19, 16 in Jo auslassen, teils hinter *ἐσχίσθησαν* (ℵAD etc.), teils hinter *κάτω* (BCL), erregt den Verdacht, daß es aus Mr 15, 38 eingeflossen sei.

[90] Ausführlich handelte ich über diese und die altkirchliche Auslegung N. kirchl. Zeitschr. 1902 S. 729—756. Hier nur kurz folgende Quellenangaben: 1) Im HE stand nach Hier. zu Mt 27, 51 und epist. 120, 8: *non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae* (oder *infinitae*) *magnitudinis corruisse* (oder *fractum esse atque divisum*). 2) Jer. Joma fol. 43^c (cf bab. Joma 39^b): „Vierzig Jahre, bevor das Haus des Heiligtums zerstört wurde, erlosch die westliche Lampe, und das karmesinrote Wollenband blieb rot, und das Los Gottes kam zur linken Seite hervor; und man verschloß die Türen des Tempels am Abend, und als man morgens aufstand, fand man sie geöffnet. Es sagte Rabban Jochanan ben Zakkai: Tempel, warum erschreckst du uns? Wir wissen, daß dein Ende Zerstörung ist, wie geschrieben steht: Öffne, Libanon, deine Türen, und Feuer wird deine Cedern verzehren (Sach 11, 1)". 3) Wesentlich dasselbe erzählt nur ausführlicher Jos. bell. VI, 5, 2—4 (Niese 285—315, besonders § 293), ohne den das Prodigium deutenden Schriftgelehrten mit Namen zu nennen, auch ohne die Angabe, daß es 40 Jahre vor a. 70, also c. a. 30, dagegen mit

Deutung des Zerreißens der vermeintlichen Parocheth nach der Symbolik des Hebräerbriefs und eine analoge Deutung des Ereignisses unter der Voraussetzung, daß der äußere Vorhang gemeint sei, ist von Mt (auch Mr-Lc) durch nichts angedeutet oder vorbereitet. Dahingegen werden die Kirchenväter auch in diesem Punkt das Richtige getroffen haben, wenn sie in dem Zerreißen des Tempelvorhangs ein Vorzeichen der Zerstörung des Tempels erblickten. Mag das, was nach den jüdischen Quellen um das J. 30 zur Zeit eines Passafestes an dem Portal des Tempels geschehen sein soll, nur eine Variation der in den Evv erhaltenen Überlieferung sein, oder mag beides geschehen sein, dann aber auch in einem ursächlichen Verhältnis zu einander stehen: Mt hat das Phänomen nicht anders beurteilt wissen wollen, als sein Zeitgenosse Jochanan es beurteilt hat (s. A 90). Seit 21, 13 hat er mit steigender Bestimmtheit auf die Zerstörung des Tempels hingewiesen, und durch 26, 61; 27, 40 ist diese in die engste Beziehung zum Tode Jesu gesetzt. Damit daß Jesus am Kreuz sein Leben aushaucht, beginnt die *ἐρήμωσις* des Tempels. Da dies um die Zeit des täglichen Abendopfers geschah, fehlte es nicht an Augenzeugen, die davon berichten konnten. Andere begleitende Zeichen drängten sich allen Bewohnern Jerusalems auf: wie die auffallende Verfinsterung (45), so die Erderschütterung und deren Folge, daß die Felsen bei Jerusalem Risse bekamen und die in die Felsen gehauenen Gräber sich öffneten (51^b. 52^a. cf 54). Dies gilt aber nicht von dem, was Mt hieran anschließt, daß viele Leiber der entschlafenen Heiligen[91]) auferweckt wurden. Denn wenn es weiter heißt, daß sie aus den Gräbern hervorgegangen, nach der Auferstehung Jesu in die heilige Stadt (cf 4, 5) kamen und vielen erschienen, so erkennt man, daß aus diesen Erscheinungen im Zusammenhalt mit der Öffnung alter Gräber durch das Erdbeben erschlossen wurde, daß die darin Begrabengewesenen auferstanden seien, und zwar in dem Moment des Todes Jesu und der Öffnung der Gräber durch das Erdbeben. Denn abgesehen davon, daß *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ* vermöge seiner Stellung zum Folgenden

---

der Angabe, daß es zur Zeit eines Passas sich zutrug. Josephus erzählt dies nach einem schriftlichen Bericht eines jüdischen Augenzeugen des Ereignisses cf meine Abh. S. 743—751. — 4) In den Testam. XII patriarch. weissagt Levi seinen Nachkommen (c. 10 Fabric. cod. pseudep. vol. I [1713] p. 571; ed. Charles p. 48f.): *ἀνομήσετε σὺν* (al. *ἐν*) *τῷ Ἰσραὴλ ὥστε μὴ βαστάζειν* (al. *βαστάσαι*) *τὴν Ἰερουσαλὴμ ἀπὸ προσώπου τῆς πονηρίας ὑμῶν, ἀλλὰ σχισθήσεται τὸ καταπέτασμα* (al. *ἔνδυμα*) *τοῦ ναοῦ, ὥστε μὴ καλύψαι τὴν ἀσχημοσύνην ὑμῶν.* S. d. Apparat von Charles.

[91]) Statt *ἁγίων* haben Tatian (Forsch I, 214. 216) und Ss *δικαίων*, was als Bezeichnung der atl Frommen gebräuchlicher ist cf Mt 13, 17; 23, 29; Hb 12, 23. Mt wird *ἁγίων* gewählt haben, weil er nicht eine allgemeine Auferstehung der Frommen (Lc 14, 14), sondern mancher, durch eine Sonderstellung als Propheten u. dgl. ausgezeichneter Personen berichten wollte cf *ἅγιος* AG 3, 21: Eph 3, 5; 2 Pt 1, 21; 3, 2.

gehört, ist es unmöglich, zwischen der Öffnung der Gräber, dem Auferwecktwerden der Begrabenen und dem Hervorgehen derselben aus den Gräbern zeitlich zu unterscheiden.[92] Nach diesem Vorgriff in die Tage nach der Auferstehung Jesu kehrt v. 54 zu dem Augenblick seines Todes zurück. Der römische Centurio und die unter seinem Befehl stehenden Soldaten (cf 36) sprechen unter dem unmittelbaren Eindruck des Erdbebens und der anderen vor ihren Augen geschehenen Dinge (54): „In der Tat war dieser ein Sohn Gottes“, cf 14, 33 nach Form und Anlaß. Unter dem Kreuz haben sie aus dem Munde seiner Ankläger gehört, daß er solches von sich gesagt habe (43), und jetzt bekennen sie: er hatte so unrecht nicht. Daß auch nicht wenige Frauen, welche Jesum auf seiner letzten Reise von Galiläa begleitet und bedient hatten, aus einiger Entfernung vom Kreuz die letzten Ereignisse mit angesehen haben, während die Apostel geflohen waren (26, 56), ist an sich ein denkwürdiger Beweis der Treue über den Tod hinaus. Drei derselben werden besonders hervorgehoben, die Eine, die Mutter der Apostel Johannes und Jakobus, welche 20, 20 bedeutsam hervorgetreten war, die beiden andern, weil sie 27, 61; 28, 1 wieder zu erwähnen waren.[93] Einen weiteren Beweis der Anhänglichkeit an den Gekreuzigten leistet der aus der judäischen Stadt Arimathäa gebürtige, aber als Grundbesitzer in Jerusalem wohnhafte Joseph, welcher von Mt nur als ein reicher Mensch, der trotzdem der Jüngerschaft Jesu beigetreten war, charakterisirt wird.[94] Er wagt es, von Pilatus den Leichnam Jesu zu erbitten, und rechnet es sich zur Ehre, ihn in dem noch unbenutzten Grab zu bestatten, das er sich selbst in den Felsen hatte hauen lassen; und zwei von den mutigen Jüngerinnen sahen, angesichts der Grabes sitzend, dem zu (61 cf 56). Einen betrübenden Gegensatz zu den heidnischen Soldaten, den treuen Jüngerinnen und dem am Todestage Jesu mit seinem Bekenntnis zu Jesus offen hervortretenden Joseph bildet das Verhalten der Hohenpriester und Pharisäer (cf 21, 45 und S. 626 A 24). Es ist, als ob Mt sich scheute, den Tag, an welchem diese Wächter des Gesetzes ihre Verstockung gegen die Wahrheit besiegelten, einen Sabbath zu nennen (cf Bengel). Daß sie es an diesem heiligen, zum Wohltun bestimmten Tage (12, 12) getan haben, sagt er doch unzweideutig, indem er den Tag nach dem Tode Jesu den Tag nach dem Freitag nennt (52); denn seinen jüdischen Lesern (cf dagegen Mr 15, 42) war *παρασκευή* (aram. עֲרֻבְתָּא) als Name des 6. Wochentages geläufig (Einl II, 534). Sie erinnern sich der in Galiläa mehr als einmal von Jesus Leuten ihres Kreises gegenüber ausgesprochenen Weissagung seiner Auferstehung nach drei Tagen (12, 39f.; 16, 4); sie mögen auch andere Worte wie 21, 42; 26, 61 cf 27, 40; Mr 14, 58 allmählich in gleichem Sinne verstanden haben. Die Möglichkeit, daß diese Weissagung sich erfüllen könne, erwägen sie wenigstens vor Pilatus nicht, sondern stellen ihm nur vor, daß die politische Gefahr, welche der Volksverführer (*ὁ πλάνος* cf Jo 7, 12. 47; Lc 23, 5) zeit seines Lebens heraufbeschworen habe, in gesteigertem Maße sich erneuern könnte, wenn seine Schüler des Leichnams sich bemächtigen und unter Berufung auf die Leerheit des Grabes dem Volk verkündigen, daß er auferstanden sei. Auch diesmal zeigt sich Pilatus gefügig, stellt ihnen eine Soldatenabteilung zur Bewachung des Grabes zur Verfügung⁹⁵) und überläßt es ihnen im übrigen, für sicheren Verschluß des Grabes selber zu sorgen.

---

[92] Vielleicht ist Hb 11, 40 und 12, 23 zur Sache zu vergleichen.

[93] Aus Mr 15, 40 ergibt sich, daß die Gattin des Zebedäus Salome hieß s. oben S. 610 A 85. Da die Bezeichnung der zweiten Maria als Mutter des Jakob (nach Mr mit dem Beinamen *ὁ μικρός*) und des Joseph (verkehrt Ss „Tochter des Jakob und Mutter des Joseph“, noch konfuser א*) nur zur Unterscheidung von der Maria aus Magdala und anderen Marien des Jüngerkreises dient, besteht kein Grund, ihre Söhne für berühmte Leute zu halten cf Forsch VI, 345f. 348f.

[94] *ἐμαθητεύθη* אCD, S^1Sh (Ss frei: war ein Jünger) entspricht dem trans. und pass. Gebrauch des Verbs 13, 52; 28, 19 besser, als das intrans. *ἐμαθήτευσε* ABL etc. s. oben S. 499 A 64. — *καὶ αὐτός* (גַּם הוּא) schwerlich im Gegensatz zu den Frauen v. 56, sondern zu der Eigenschaft des Joseph als eines Reichen cf 19, 23: Jo 12, 42. Ausführlichere Angaben bieten Mr 15, 42—46; Lc 23, 50—53; Jo 19, 38—42.

5. Die Auferstehung und der Missionsbefehl c. 28. Der im Ausdruck schwerfällige Satz v. 1 will sagen: „Nachdem der Sabbath vorüber war, um die Stunde, da es Licht wurde zum ersten Wochentag,¹) ging Maria von Magdala und die andere Maria

---

95) Das lat. *custodia* 27, 65. 66; 28, 11, auch den Juden als Fremdwort bekannt s. Krauß, Lehnw. II, 515.

1) Nach klass. Gebrauch würde *ὀψὲ σαββάτων* heißen: spät am Sabbath (cf Kühner-Gerth I, 341; Wettstein z. St., ähnlich *πόρρω τῶν νυκτῶν*), also, da der Sabbath mit Sonnenuntergang seinen Schluß erreicht, am Sabbathabend um 6—7 Uhr. Es würde dann *τῇ ἐπιφωσκούσῃ κτλ.* an den jüdischen Gebrauch von אוֹר, aram. אוּרְתָא im Sinn von Abend und Vorabend cf Mischna Pesach. I, 1—3 oder auch an נְגֹהֵי נְגֹהָא נְגַה erinnern cf Lc 23, 54. Es ist aber kaum denkbar, daß Mt im Widerspruch mit aller sonstigen Tradition (Mr 16, 2; Lc 24, 1; Jo 20, 1) und der darauf beruhenden christlichen Sonntagsfeier erzählt haben sollte, daß der Gang der Frauen zum Grabe und die unmittelbar vorher erfolgte Auferstehung bereits am Abend des Sabbaths stattgefunden habe. Dies anzunehmen ist aber auch überflüssig, da in späterer Gräcität *ὀψέ* c. gen. im Sinn von „erst nach“ gebraucht wurde cf Philostr. vita Apoll. IV, 18; VI, 10 (Plut. Numa 1?), was sich aus der Bedeutung von *ὀψέ*, *ὄψιος* „zu spät“ erklärt. Mt meint also nichts anderes als Mr 16, 1 *διαγενομένου τοῦ σαββάτου*, fügt aber, da dies von der ganzen Zeit nach Sonnenuntergang am Sabbath verstanden werden konnte (cf 8, 16 oben S. 344), das näherbestimmende *τῇ ἐπιφωσκούσῃ* bei, wozu *ὥρᾳ* zu ergänzen ist cf Lc 7, 45; Blaß, Gr. § 44, 1. — *μία σαββάτων* = hebr. אֶחָד בַּשַּׁבָּת, aram. חַד בְּשַׁבָּא „der erste (Tag) in der Woche“, der Sonntag cf

hin, das Grab zu besehen". Daß ἦλθεν nicht die Ankunft am Grabe, sondern auch hier das Hingehen zu dem genannten Ziel bezeichnet (s. zu 19, 1 S. 587 A 48), ergibt sich aus θεωρῆσαι τὸν τάφον, was nur den Zweck ihres Hingehens, nicht eine Folge ihres Ankommens am Ziel angeben kann. Es ist daher auch nicht gemeint, daß die Frauen Augenzeugen aller v. 2 erwähnter Vorgänge am Grabe waren. Den gewaltigen Erdstoß (cf 27, 51), welcher allein durch ἰδού als ein unmittelbar sich anschließendes Ereignis eingeführt wird, müssen sie allerdings während des Gangs zum Grabe wahrgenommen haben. Sie haben aber nicht gesehen, daß ein Engel vom Himmel herabstieg, an das Grab herantrat, den Stein abwälzte und sich auf diesen setzte. Dagegen spricht erstens ἐκάθητο, statt dessen es ἐκάθισεν heißen müßte cf 21, 7; 23, 2. Jenes Imperf., an welches sich die Beschreibung der Erscheinung des Engels v. 3 in der gleichen Zeitform anschließt, beschreibt die Sachlage, welche die am Grabe ankommenden Weiber antrafen. Zweitens sind die aorist. Sätze durch γάρ als ein Erklärungsgrund für den Erdstoß eingeführt. Man sieht also deutlich, daß die Wahrnehmung des Erdstoßes und der Anblick des auf dem Stein vor dem offenen Grabe sitzenden Engels die beiden Tatsachen sind, aus welchen die Weiber, die das Erste während der Wanderung zum Grabe, das Zweite bei der Annäherung an das Grab erlebt haben, den Schluß zogen, daß der Erdstoß, die Engelerscheinung und die Öffnung des Grabes ursächlich mit einander zusammenhängen, d. h. daß der Erdstoß, welcher das Grab geöffnet cf 27, 51 f., eine Wirkung des Engels sei, den sie sahen. Mt, der diese echt israelitische Betrachtung der Dinge sich aneignet, kann daher die von keinem Menschen gesehene Handlung des Engels, welche die Weiber aus ihren Wahrnehmungen als Erkenntnisgründen erschlossen haben, als Realgrund der Erderschütterung geltend machen. Auch die erschreckende Wirkung des Ereignisses und besonders der leuchtenden Engelerscheinung [2]) auf die Wächter (5) müssen die Weiber wenigstens in ihren eine Zeit lang andauernden Folgen noch bemerkt haben, ehe die Wächter den Ort verließen (11); denn im Gegensatz zu den tödlich erschrockenen Wächtern wird ihnen vom Engel gesagt: Fürchtet ihr (ὑμεῖς) euch nicht. Für sie ist das, was geschehen ist, kein Grund zur Furcht, sondern zur Freude; denn der gekreuzigte Jesus, den sie suchen, ist nicht im Grabe, von dessen Leerheit sie sich überzeugen können, sondern ist seiner Voraussage gemäß auferweckt worden. Sofort schließt sich hieran

---

Einl I, 12. Die Erwähnung dieses Tages wäre überhaupt zwecklos, wenn Mt nicht sagen wollte, daß das v. 1—5 Erzählte am Sonntag geschehen sei.

[2]) Das textkritisch sichere *αὐτοῦ* v. 4 (so auch Ss Sh) bezieht sich auf den Engel, vor welchem sie sich fürchten, cf *φόβος τῶν Ἰουδαίων* Jo 20, 19, womit natürlich nicht gesagt ist, daß die Öffnung des Grabes ihnen nicht auch schon Schrecken eingeflößt habe cf v. 11.

der in dringendem Ton erteilte Auftrag,3) dies schleunig den Jüngern zu melden und sie an die in der Nacht des Verrats ihnen gegebene Weisung zu erinnern, daß sie sich nach Galiläa begeben sollten, wohin Jesus ihnen vorangehen werde (26, 32), diesmal mit der bestimmten Zusicherung, daß die Jünger ihn dort sollen zu sehen bekommen. Mt zeigt sich nach seiner Weise hier wieder so wenig auf Anschaulichkeit und Vollständigkeit der Erzählung bedacht, daß er nicht einmal sagt, ob die Frauen die ausdrückliche Weisung, näher an das Grab heran oder in dasselbe hinein zu treten (6 *δεῦτε ἴδετε κτλ.*), befolgt haben, was auch aus *ἀπὸ τοῦ μνημείου* (8) nicht zu erkennen ist. Er erzählt nur, daß die Frauen in einer aus Furcht und Freude gemischten Stimmung sich beeilen, den Auftrag des Engels an die Jünger auszurichten, und daß Jesus ihnen auf dem Wege dahin begegnet und sie mit *χαίρετε* begrüßt.4) Hiedurch ermutigt, treten sie näher an ihn heran, umfassen seine Füße, als ob sie ihn nicht wieder loslassen wollten (cf *κρατεῖν* 14, 3; 21, 46; 22, 6) und beugen sich vor ihm zur Erde. Jesus versucht den Rest von Furcht, der ihre Freude noch dämpfte (8), zu verscheuchen, damit sie die ihnen von dem Engel aufgetragene Botschaft an die Apostel mit Freudigkeit ausrichten, und er wiederholt den Auftrag, den Aposteln zu sagen, daß sie nach Galiläa gehen und dort seiner Erscheinung harren sollen. Daß er diese jetzt wieder seine Brüder nennt, wie er sie früher genannt hatte (12, 49f. cf 25, 40), soll dazu dienen, auch im Kreise der Männer, welche weniger Treue bewiesen hatten, als die Jüngerinnen, die Furcht zu vertreiben und der Freude Bahn zu machen.5) Wie die Frauen den wiederholten Auftrag ausgeführt, und welche Aufnahme ihre Meldung bei den Aposteln gefunden, hören wir nicht. Nur von der Ausführung der nun dreimal (26, 32; 28, 7. 10) von ihm berichteten Anweisung an die Apostel will Mt noch erzählen. Ehe er aber dazu übergeht, hat er noch von einer letzten,

---

3) Mehr noch als durch *ταχύ* ist dies durch das letzte Wort des Engels *ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν* v. 7 ausgedrückt cf 24, 25; Jo 4, 35. Das *καθὼς εἶπεν* (Jesus) *ὑμῖν* Mr 16, 7 hat bei Mt keine nennenswerte Bezeugung. — Das Präs. *προάγει* statt des Fut. 26, 32 ist zumal hinter *ἰδού* nur Ausdruck lebhafter Vergegenwärtigung cf 23, 34. 38; 26, 2; 27, 63; Mr 14, 41.

4) Dieser nicht jüdische, sondern griechische und daher 27, 29 allein anwendbare Gruß wird hier wie 26, 49; AG 15, 23; Jk 1, 1 freie Übersetzung von „Friede euch" sein, s. oben S. 400 A 26, hier von besonders guter Wirkung zwischen *μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς* v. 8 und *μὴ φοβεῖσθε* v. 10.

5) Cf hiezu Jo 20, 17 auch das dortige *μή μου ἅπτου* mit Mt 28, 9 *ἐκράτησαν*. Daß Mt hier als Erlebnis der vom Grabe zurückkehrenden Frauen ohne Unterschied erzählt, was nach dem negativen Zeugnis Lc 24, 1—11. 22—24 und dem positiven Jo 20, 1—18 erst etwas später und nur einer der Frauen begegnet ist, entspricht der zusammenfassenden Erzählungsweise des Mt z. B. 8, 5ff.; 21, 18—20; 26, 8. Über die Bedeutung dieser ersten Erscheinung Jesu am Ostermorgen für das Verständnis des dreimaligen Hinweises auf die Erscheinung in Galiläa s. oben S. 699 A 59.

bis in seine Gegenwart fortwirkenden Untat der Hohenpriester und des Synedriums zu sagen v. 11—15. Da ihre Anstrengung, die Erfüllung der Vorhersagung Jesu mit Hilfe der römischen Militärmacht zu verhindern, vereitelt worden ist, versuchen sie ihre Absicht, die apostolische Predigt von der Auferstehung Jesu im voraus als Lüge zu brandmarken (27, 64), auf anderem Wege zu erreichen. Durch eine bedeutende Geldsumme (12) bestechen sie die Soldaten, die Lüge auszustreuen, daß der Leichnam Jesu von den Jüngern bei Nacht gestohlen sei. Durch die Bemerkung, daß diese Rede zwar nicht bei allem Volk, aber doch bei manchen Juden[6]) Verbreitung gefunden habe (und) bis zur Gegenwart (sich behaupte), spricht Mt zum ersten Mal förmlich aus, was der aufmerksame Leser von c. 1 an bemerkt hat, daß er die Geschichte des Messias Jesus unter dem Gesichtspunkt einer Rechtfertigung gegenüber jüdischer Verleumdung darstellen wollte. Wie wenig es ihm dabei um vollständige Mitteilung des für ihn Wißbaren oder des an sich Wissenswerten zu tun war, zeigt mit besonderer Deutlichkeit noch einmal der Schlußabschnitt v. 16—20. Mt schließt sein Buch nicht als Erzähler und überhaupt nicht mit eigenen Worten, sondern mit einem Wort Jesu an die Apostel. Die wenigen eigenen Worte, womit er es einleitet, geben nur notdürftige Auskunft über Ort und Gelegenheit dieser Ansprache und ermangeln so völlig aller Anschaulichkeit, daß man sie auch nicht als Anfang einer Erzählung ansehen kann, welche zu Ende zu führen der Vf unbegreiflicher Weise unterlassen hätte. Um so willkürlicher wäre die Meinung, daß Mt die hier berichtete Erscheinung des Auferstandenen im Kreise der Apostel als die letzte oder gar neben der in v. 9f. berichteten als die einzige habe angesehen wissen wollen. Ohne jede auch nur ungefähre Angabe des Zeitverhältnisses zum Vorigen (cf z. B. 11, 20. 25; 17, 1) sagt er, daß die Apostel, deren Zahl jetzt auf 11 herabgesunken war (cf 26, 47), der dreifachen Anweisung gehorchend nach Galiläa reisten und sich auf den Berg begaben, wohin zu gehen, wie wir erst nachträglich erfahren, Jesus ihnen befohlen hatte. Alle sanken bei seinem Anblick zu Boden, einige jedoch mit Gedanken des Zweifels im Herzen. Näher an sie herantretend sprach dann Jesus die majestätischen Worte, in welchen Mt seinen schon 1, 1 bezeugten Glauben an den Sieg des Messias Jesus über alle feindliche Gewalt und auch über die Lügen seiner Volksgenossen abschließend bekennt.[7]) Zuerst versichert Jesus mit Voranstellung und dadurch mit starker Betonung des Prädikats und sodann des Attributs *πᾶσα*, daß ihm nun gegeben sei alle Vollmacht im Himmel und auf Erden. Bis dahin hat er auf Erden von der ihm für sein Erdenleben verliehenen *ἐξουσία* Gebrauch gemacht 9, 6 cf 7, 29 und, obwohl diese prinzipiell über alles Leben in der Welt sich erstreckte 11, 27 und auch die himmlischen Mächte ihm dienstbar sein mußten 8, 9f.; 26, 53, so hat er doch das Recht und die Macht — denn beides heißt *ἐξουσία* —, je und dann das Übermenschliche zu tun, allemal als ein gläubiger Beter vom Vater sich erbitten müssen, und er hat dies immer nur in dem Maße getan, als sein räumlich und zeitlich beschränkter Beruf es erforderte. Damals gab ihm Gott in jedem einzelnen Fall soviel an Macht, als er bedurfte. Jetzt hat er ihm einmal für immer Macht gegeben, und zwar nicht, dieses oder jenes zu tun, wie Sünden zu vergeben oder Kranke zu heilen oder auf dem Wasser zu wandeln, sondern Recht und Macht zu allem, was im Himmel und auf Erden zu geschehen hat cf 6, 10. Der Auferstandene ist in den vollen Mitbesitz der Weltregierung Gottes eingetreten. Hierauf fußend (*πορ. οὖν* s. A 7 a. E.) befiehlt er den Aposteln, hinzugehen und alle Völker zu Jüngern zu machen und zwar so, daß sie dieselben auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes taufen und ferner sie alles das beobachten lehren, was Jesus seinen Jüngern befohlen hat. Die diesem Befehl vorangestellte Aussage v. 18^b ist ein vollgiltiger

---

[6]) Die Artikellosigkeit (nur D hat τοῖς) ist nicht zu übersehen cf S. 708 A 75. Ausgenommen sind nicht nur die Myriaden AG 21, 20, sondern gewiß noch mancher ehrliche Feind des Ev. Ἰουδαῖοι (von Blaß getilgt) zur Bezeichnung der nicht an Christus gläubigen Israeliten kann angesichts von 1 Kr 1, 22ff.; 9, 20; 2 Kr 11, 24; 1 Th 2, 14; Mr 7, 3 nicht befremden. Der Judenchrist Mt gehörte einem anderen ἔθνος an cf 21, 43.

---

[7]) Der Text von v. 18—20 ist im wesentlichen sicher überliefert. Hinter v. 18 hat S^1 einen Zusatz aus Jo 20, 21, wahrscheinlich aus dem Diatess. cf Nestle, Ztschr. f. ntl. Wiss. 1903 S. 346. Über eine bei Eus. fast stereotyp wiederkehrende Verkürzung (z. B. demonstr. ev. III, 6, 32 *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, διδάσκοντες κτλ.*), worin Conybeare, Ztschr. f. ntl. Wiss. 1901 S. 275ff. den ursprünglichen Text wiedergefunden zu haben meinte, cf Riggenbach, Der trinit. Taufbefehl 1903 (Schlatter-Cremer Beitr. VII, 1 cf den Nachtrag in VIII S. 105ff.), wodurch die Sache für jeden besonnenen Kritiker erledigt ist. Aus Eus. epist. ad Caesar. (Socr. h. e. I, 8); c. Marc. I, 1; theol. eccl. III, 4 u. a. St. sieht man, daß Eus. den Text. rec. als den auch ihm überlieferten und in der dogmatischen Diskussion allein verwendbaren kennt. Ein anderes Beispiel von beharrlich ungenauer Anführung bei Eus. s. zu 16, 18 S. 541 A 65. — Statt *πορευθέντες* ist *πορεύεσθε* scheinbar gut bezeugt durch D, Orig. tom. 13; 50 in Jo (stark abgekürzt), Tert. bapt. 13, älteste Lat (e, Cypr. test. II, 26; sent. episc. 29; epist. 28, 2 etc.), S^1Sc (SsSc fehlen), Kop. Aber die alten Übersetzer konnten auch *πορευθέντες* so übersetzen und konnten zum teil nicht anders. Orig. citirt anderwärts genau (Fragm. in Jo, berl. Ausg. IV, 512). D steht unter dem Verdacht, durch Lat beeinflußt zu sein. Dem befehlenden Ton schienen zwei unverbundene Imperative entsprechender cf Mt 8, 4, aber gerade dem Stil des Mt angemessener ist das Partic. cf 5, 24^b; 9, 6^b; 10, 7; 11, 4; 17, 27. Wahrscheinlich aber ist mit B*ΔΠΦ*, e. Cypr. l. l., ShS^1, Kop (v. l.) hinter *πορ.* ein *οὖν* zu lesen, von Dab etc. unpassend in *νῦν* verändert und bei selbständiger Anführung leicht fortgelassen.

Ersatz für das betonte ἐγώ in der früheren Beauftragung 10, 16 (oben S. 401 cf 23, 34); es ist aber jetzt mit neuem Inhalt gefüllt und wäre zu umschreiben: ich, der Auferstandene und in den Mitbesitz der Herrschaft Gottes über die Welt Eingetretene sende euch in die Welt. Hierin liegt das Neue und das Wesentliche des jetzigen Befehls. Neu ist nicht die Beauftragung der Apostel, andere Menschen zu Jüngern Jesu zu machen, wie sie selbst es sind.[8] Schon vor der Apostelwahl ist den Ersten unter den Aposteln dieser Beruf zugewiesen worden 4, 19 (Lk 5, 10). Durch die Wahl der Zwölf und ihre Benennung als ἀπόστολοι ist ihnen vor anderen der lebenslängliche Auftrag gegeben, zum Zweck der Erweiterung der Jüngerschaft (der Erntearbeit, der Sammlung der Herde, des Fischfangs) von Ort zu Ort zu wandern, und es hat nicht an Vorübung in selbständiger Ausübung dieses ihres Berufs gefehlt 9, 36—10, 15. Neu ist auch nicht die Ausdehnung des apostolischen Berufs und damit des durch die Apostel fortgesetzten Berufswerks Jesu selbst auf die ganze Menschheit.[9] Das Ev als Predigt von der Gottesherrschaft ist von Anfang an für die ganze Welt bestimmt; denn der vom AT herübergenommene Gedanke der Gottesherrschaft ist von jeher ein die Welt umfassender und ist vom Täufer wie von Jesus nie enger gefaßt worden (oben S. 124 ff. 159 f. 191 ff. 272 f.). Die ganze Erde und Welt ist der Boden, auf welchem das Gottesreich Platz greifen soll 5, 13—16; 13, 38. Schon der Täufer hatte in Aussicht gestellt, daß an die Stelle der Abrahamssöhne Nichtisraeliten treten werden (S. 136), und Jesus hat es geweissagt 8, 11 f,; 21, 43 S. 631 ff. Es sind also nicht die Juden der Diaspora, sondern die aus allen Völkern Erkorenen des Menschensohnes, welche am Ende der Tage von allen Enden der Erde gesammelt werden sollen 24, 31 Daß diese nicht durch Gewaltmittel, sondern nur durch das Ev für Gottes Reich gewonnen werden können, ist selbstverständlich. Im Gleichnis wird dies mehr als einmal ausgesprochen 13, 37—43. 47—50; 22, 8 ff., sonst aber als eine bekannte Tatsache in Erinnerung gebracht 24, 14; 26, 13 cf 24, 9; 25, 31—46 oben S. 683 ff. Da nun Jesus selbst sich an Israel gebunden hält und die Zeit noch nicht für gekommen erachtet, auch den Heiden das Brot des Lebens mit vollen Händen zu geben 15, 24 ff. oben S. 525 f. 527, so fällt die Aufgabe der

---

[8] Zu μαθητεύειν cf 13, 52; 27, 57 oben S. 499 A 64; S. 717 A 94. Es heißt nicht lehren, sondern zum Jünger machen. Daß die Predigt des Ev das wesentlichste Mittel dazu sei, brauchte nicht erst gesagt zu werden. Daß aber dies nicht das einzige Mittel sei, war oft genug gesagt cf 5, 13—19.

[9] Daß πάντα τὰ ἔθνη hier und 24, 14 nicht heißt „alle Heiden“ im Gegensatz zu Israel, sondern die Menschheit mit Einschluß Israels, bedarf angesichts von 10, 23; 19, 28; 22, 4 oben S. 637; 23, 34 cf Gl 2, 7 f.; Lc 24, 47; AG 1, 8 und der Geschichte der apostolischen Mission keines Beweises.

Völkerbekehrung den Aposteln zu. Sie sind das Licht der Welt und das Salz der Erde 5, 13—16. Ohne diese sichere Aussicht hätte Jesus sich nicht als den Gottesknecht des zweiten Jesajabuchs erkennen können 11, 5; Lc 4, 17ff.; 22, 37 oben S. 342. 419f.; denn dieser sollte ein Licht auch der Heiden sein Jes 49, 6 cf Lc 2, 32; AG 13, 47. Jesus wäre ohnedies nicht mehr, sondern geringer als Jona, dessen erfolgreiche Predigt unter den Heiden er gerühmt hat 12, 39—41; ja er stünde hinter den Pharisäern an Eifer für die Gottesherrschaft, an Weite des Blicks und Höhe des Bewußtseins um seinen Beruf zurück 23, 15. Mt hat also durch das Citat 12, 18—21 und alles, was er seit 2, 1—12 über die universale Bedeutung Jesu gesagt hat, keine über den Gesichtskreis Jesu hinausliegenden Gedanken ausgesprochen.[10] Eine Frage konnte nur sein, wann die Predigt die entschiedene Wendung von Israel zu den Heiden nehmen solle. Diese Frage aber wird im Missionsbefehl des Auferstandenen gar nicht berührt, und daß Jesus hierüber keine deutliche und chronologisch bestimmte Anweisung gegeben hat, beweist die Geschichte der apostolischen Mission cf die Andeutungen 10, 23; 12, 39ff.; 21, 42f.; 22, 4ff. Das Neue in v. 19 ist, daß der Auferstandene die Apostel, welche in der Anfechtung der Leidenszeit so schlecht bestanden hatten, in ihren Beruf und zwar nach seinem ganzen Umfang gleichsam aufs neue einsetzt.[11] Es fragt sich auch sehr, ob es für die Apostel etwas neues war, wenn ihnen gesagt wurde, daß das *μαθητεύειν* nicht ohne Anwendung der Taufe geschehen solle. Für uns bleibt es von Wichtigkeit, daß an dieser einen Stelle überliefert ist, was wir sonst nur durch Rückschlüsse aus dem allgemeinen Gebrauch der Taufe vom Anfang der Kirche an erschließen könnten, daß sie auf eine Anweisung Jesu zurückgeht.[12] Eine Formel, welche bei der Taufe zu sprechen sei, hat Jesus hier nicht unmittelbar vorgeschrieben, ebensowenig wie bei der Stiftung des Abendmahls.

---

[10] Harnack's Urteil, daß die Heidenmission nicht im Horizont Jesu gelegen habe (Mission des Christent. 1. Aufl. S. 25), bedarf keiner weiteren Widerlegung, als der oben im Text gegebenen.

[11] So auch nach Lc 24, 47; AG 1, 8; Jo 20, 21—23; 21, 6—8. 15—17.

[12] Die Würdigung der Bedenken gegen die Geschichtlichkeit von 28, 19 gehört nicht hieher. Doch möchte ich Folgendes nicht ungesagt lassen: 1) Es ist durchaus nicht gewiß, daß das Taufen im Namen Jesu AG 2, 38; 8, 16 etc. eine Anwendung dieser Formel bedeutet. Man müßte sonst auch aus Gl 3, 27; Rm 6, 3 den Gebrauch von noch zwei anderen Formeln erschließen. In Didache 7, 1. 3 steht die trinitarische Formel als Vorschrift und daneben 9, 5 *οἱ βαπτισθέντες ἐν ὀνόματι κυρίου*. 2) Ich behaupte, daß Kl 2, 11 die Taufe darum *ἡ περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* heißt, weil Christus sie gestiftet hat, cf Mt 21, 25 *τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου* und das apokryphe Wort des Matthaeus Clem. recogn. I, 55 *Jesu baptisma*. 3) Ich finde eine natürliche Erklärung von 1 Kr 1, 17 nur darin, daß Pl im Gegensatz zu den von Petrus getauften Kephasleuten von sich im Unterschied von den 12 Aposteln verneint, einen Auftrag zur Taufe empfangen zu haben.

Indem er aber statt der Personen des Vaters, des Sohnes und des Geistes, zu welchen die Menschen durch die Taufe in Beziehung gesetzt werden sollen, deren Namen nennt, spricht er doch den Willen aus, daß diese Beziehung bei der Taufe zum Ausdruck komme, was am einfachsten und angemessensten durch die Anwendung dieser Worte Jesu geschieht. Welcher Art diese Beziehung sei, ist nicht in diesen Worten gesagt cf z. B. 1 Kr 10, 2, sondern bemißt sich nach der Bedeutung, welche die genannten Personen für den Täufling und, da es sich hier um die Aufnahme in die Jüngerschaft Jesu, in die Gemeinde des Gottesreichs handelt, für diese haben. Der Vater, welchen Jesus verkündigt hat, soll für die, welche sich durch die Taufe der Gemeinde einverleiben lassen, der Vater werden, dessen Kinder auch sie sind; der Sohn schlechthin, als welchen sich Jesus bezeugt hat 11, 27, soll auch für sie, wie er es eben dort und sonst in mannigfaltigster Weise bezeugt hat, der Mittler ihrer Gemeinschaft mit Gott sein; der Geist, als dessen Spender schon der Täufer den Messias gekennzeichnet hatte 3, 11, soll ihnen zu teil werden cf 10, 20. Denn ohne diese dreifache Begabung wäre die Zugehörigkeit zur Jüngerschaft ein trügerischer Schein und die Taufe als Akt der Aufnahme in die Gemeinde eine inhaltslose Form. Daneben aber fordert Jesus auch noch die Einschärfung aller seiner Gebote und zeigt durch die Ordnung der Sätze, daß er eine Anweisung der durch Predigt und Taufe der Gemeinde Zugeführten zu einem des Jüngers würdigen Wandel im Auge hat. Wie wenig überflüssig diese sei, hat er durch seine Erziehung der an ihn gläubigen Jünger von der Bergpredigt bis zu den Gesprächen des letzten Abends, auch durch drohende Worte wie 18, 35; 22, 11—14 gezeigt. Alle diese Berufspflichten sollen die Apostel willig übernehmen und freudig leisten in dem Bewußtsein, daß der Auferstandene, der sie sendet, Mitinhaber göttlicher Macht über die Welt ist; aber auch in der Gewißheit, welche das letzte Wort ihnen gewährt, daß der von ihnen Geschiedene (26, 11) dennoch alle Tage bis zum Weltende bei und mit ihnen sei. Wo aber Jesus ist, da ist auch Gott; ihm ist nicht umsonst der Name gegeben, welchen Mt durch *μεϑ᾽ ἡμῶν ὁ ϑεός* übersetzt hat 1, 23. Wie hierauf die Macht der Gemeinde beruht 18, 20, so auch die Kraft der Apostel zur Fortsetzung und Vollendung des Werkes Jesu.

Excurs zu Mt 16, 18. 19.

Die oben S. 541 A 65 ihrem wesentlichen Inhalt nach kurz wiedergegebene neueste Erörterung dieser Worte Jesu durch A. v. Harnack erfordert eine Prüfung, die allerdings dem Charakter meines ohnehin recht umfangreichen Kommentars entsprechend kurzgefaßt werden muß und zum Teil nur aus Fragen besteht, die Harnack nicht beantwortet hat.

1. Ich frage also, warum Harnack es unterläßt, deutlich zu sagen (denn die dunkelen Andeutungen S. 648 A 2; 650 A 2; 652 A 2 kann auch der sachkundige Leser nicht als Ersatz dafür gelten lassen), daß Efraim in demselben 14. Kapitel seiner nur in der armenischen Übersetzung Aucher's und Mösinger's mir zugänglichen Auslegung des syr. Diatessarons unmittelbar an die angeführten Worte *et portae inferi te non vincent* (Mösinger p. 153 l. 6 v. u. bis 154 l. 16) den katholischen Text verwertet, indem er unermüdlich von *aedificare* und *destruere* redet, an die Attentate der Assyrer und Nikanor's gegen dem Tempel zu Jerusalem erinnert und dann fortfährt *dominus quum aedificaret ecclesiam suam, aedificavit turrim, cujus fundamenta omnia, quae erunt superaedificanda, portare possent . . . Salvator ipse hominibus turrim confecit, quae ducit ad excelsa.* Dieses Nebeneinander bedürfte doch wohl einer gründlichen Erklärung. In den Fällen, wo Efr. in diesem Werk einen andern Text als den des Diatessarons heranzieht, macht er in mannigfaltiger Weise darauf aufmerksam durch *lectio* (sc. alia) oder *aliud* (sc. *antigraphon*) oder *Graecus* cf Forsch I, 57—62; Burkitt, Ev. da-mepharreshe II, 186—191. Aus den oft sprunghaft herausgegriffenen, unvollständig citirten und mit der Auslegung verwobenen Einzelheiten sofort auf einen eigentümlichen Text des Diat. zu schließen, heißt den Charakter dieser Auslegung des Diat. gründlich verkennen. Die Hörer der Vorträge, die darin wiedergegeben sind, hatten den Text der meist sehr umfangreichen Perikopen vor Beginn jedes der 22 Vorträge vorlesen gehört und waren nicht in Gefahr, jede vom Wortlaut dieses Textes abweichende Ausdeutung als ein wörtliches Citat aufzufassen cf Forsch I, 51 ff., auch I, 163 Text u. A 3; II, 290—293.

2. Fr. Cr. Burkitt hat schon 1901 in seinen S. Ephraim's Citations from the gospel (Textes and studies ed. Robinson VII, 2. Heft p. 30) und nochmals 1904 in seinen Ev. da-mepharreshe vol II, 119 auf Stellen aus anderen, zweifellos echten Werken Efr.'s hingewiesen, die seinen Text von Mt 16, 18 erkennen lassen, vor allem auf eine Stelle in einem Hymnus auf das Paradies (Ephraemi opp. selecta ed. Overbeck p. 452 l. 3 cf Wright, Hist. of the syr. lit. p. 35 n. 3), wo die Rede ist von einem „Schatz des Trostes aus dem Wort unseres Herrn, das er über die Kirche gesprochen hat, daß nämlich die Riegel der Schiul (fem. wie im hebr.) sie nicht zu besiegen vermögen“. Der eigentümliche Ausdruck טוליא (Riegel) statt תרעא (Tore) findet sich auch in Sc (Ss ist hier defekt), an mehreren anderen Stellen bei Efr. und in der syr. Übersetzung von Eus. h. e. VI, 25, 8 (Excerpt aus Origenes), die älter ist als Efr., auch in der syr. Übersetzung der Theophanie s. Burkitt l. l. —. Andere nicht von Burkitt citirte Stellen beweisen ebenso deutlich, was Efr. Mt 16, 18 f. zu lesen gewohnt war z. B. Lamy I, 411 zu Jo 13, 12: „Du Simon, mein Schüler, ich habe dich zum Fundament der hl. Kirche gesetzt. Einen Kepha habe ich dich vorlängst (לוקדם) genannt, weil du tragen wirst meine ganze Kirche. Du bist der Aufseher denen, die mir die Kirche bauen werden“ usw. Ferner p. 544 zu Jo 20, 3 sagt Efr. von Maria Magdalena, die er mit der Mutter Jesu verwechselt (Forsch I, 218 A 2 und dazu Ps. Just. quaest. ad orthod. 48, also wohl Diodor von Tarsus): „Maria lief zu Simon, dem Fundament . . . dieser war das Fundament der Kirche der Völker, welche erwählt ist“. Die einzige Stelle aus dem Schatz von Anführungen der Stelle in Efr.'s Werken, die Harnack S. 637. 641 sehr unvollständig citirt und zwar als einen zweiten Beleg für das *te vincent* in Mt 16, 18, findet sich bei Lamy II, 155 in einem Scholienkommentar zu Jes 54, 16—17, kann aber nur im Zusammenhang verstanden werden. Die Deutung von v. 16^a gibt Efr. mit den Worten: „Ich habe erwählt die Apostel und die Schüler der Apostel, welche die ganze Belehrung der Völker (das *μαθητεύειν* Mt 28, 19) vollbringen durch die wahrhaftige Lehre“. Darauf zu v. 16^b: „Ich habe

nicht gehindert die Apostel der Lüge (cf 2 Kr 11, 13) und die Verfolger, daß sie sich erheben gegen die Kirche.“ Sodann zu v. 17[a]: „Jedes Königreich, das sich gegen dich erhebt, wird sein Werk nicht vollenden, d. h. die Riegel der Unterwelt werden dich nicht überwältigen.“ Endlich zu v. 17[b]: „Ich werde euch einen Mund geben (cf Mt 10, 19f.), daß eure Feinde euch nicht besiegen können.“ Wer sieht nicht, daß Pt hier nur als Repräsentant der ganzen Kirche, als Erster unter den Aposteln und den nachfolgenden Predigern des Ev.'s gedacht ist. Er ist ein erstes, der Zeit und dem Rang nach hervorragendes Glied unter den vielen daneben mit „ihr“ angeredeten und als Kirche bezeichneten Glaubensgenossen aller Zeiten. Es drängt sich auch die Frage auf, ob es gerade bei der gegenwärtigen Zeitlage uns deutschen Theologen ziemt, bei so wichtigen Problemen wie das vorliegende, die verdienstvollsten Arbeiten ausländischer Gelehrten unberücksichtigt zu lassen, während man die unbedeutendsten Auslassungen unserer Landsleute citirt. Auch in den vor Jahresfrist erschienenen „Untersuchungen zum Diatessaron Tatians“ des seither verstorbenen E. Preuschen (Sitzungsber. der Heidelberger Akademie 1918, 15. Abh.) werden Burkitt und Hjelt, denen wir das Wertvollste verdanken, was während der letzten 30 Jahre über das Diatessaron geschrieben worden ist, überhaupt nicht erwähnt.

3. Neben den durch Efr. zu uns redenden Tatian stellt Harnack S. 641 unter Berufung auf seine dankenswerte Zusammenstellung der Reliquien des Neoplatonikers Porphyrius den heidnischen Polemiker bei Mak. Magnes., worunter in der Tat wahrscheinlich Porphyrius zu verstehen ist. Was den Text anlangt, bestätigt er zunächst nach Mac. III, 19 den katholischen Text. Er citirt ihn genau von *οὐ-ἐκκλησίαν*, läßt dann die folgenden Worte *καὶ πύλαι-αὐτῆς* weg und schließt sein Citat mit v. 19[a] in der wenig veränderten Form *καί σοι δώσω τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* und wiederholt das alles wenige Zeilen später noch einmal. Die Behauptung, daß er trotzdem die an dieser Stelle zweimal fortgelassenen Worte nicht von der Unüberwindlichkeit der Kirche, sondern von der Bewahrung des Pt vor dem Tode, von dessen Unsterblichkeit verstanden habe, gründet Harnack auf eine spätere Stelle Mac. III, 22. Nachdem Porph. (Mac. III, 19—21) in seiner gehässigen Weise den Pt als einen charakterschwachen, vor der Magd erzitternden, dem Knecht das Ohr abhauenden, gegen Ananias und Sapphira grausamen, durch seine Flucht aus dem Gefängnis die Hinrichtung seiner unschuldigen Wärter veranlassenden Menschen verhöhnt hat, fährt er fort: Es ist daher zu verwundern, daß Jesus einen solchen Menschen wie Pt (*τοιούτῳ ὄντι τῷ Πέτρῳ*) die Schlüsselchen (!) des Himmels (!) gegeben hat; wie er einem in so große Verwirrung geratenen und in so geringfügigen (so hier *τηλικούτοις*) Angelegenheiten zusammengebrochenen Mann sagen mochte: „weide meine Lämmlein“, wenn anders die Schafe die bis zum Mysterion der Vollendung fortgeschrittenen Gläubigen sind, die Lämmlein aber die Schar der noch im Unterricht Befindlichen, zur Zeit noch mit der milden Milch der Lehre Ernährten. Trotzdem wird berichtet, daß Pt, nachdem er nicht einmal einige Monate lang die Schäflein geweidet hatte, gekreuzigt worden ist, während doch Jesus gesagt hatte, daß die Tore des Hades ihn nicht überwältigen werden“. Ganz nachträglich also und beiläufig bringt Porph. diese in III, 19 zweimal übergangene Verheißung Jesu vor und deutet sie wie Efr. in einem über den Wortlaut hinausgreifenden, aber sachlich berechtigten Sinn. Denn die der Kirche Jesu von ihrem Herrn verheißene Unüberwindlichkeit kommt selbstverständlich allen „lebendigen Steinen“ (1 Pt 2, 5) des Kirchenbaues zu gute, also auch diesem zum Fundament desselben gehörigen Stein, dem *πρωτοστάτης τοῦ χοροῦ τῶν μαθητῶν*, wie Porph. ihn kurz vorher genannt hat. Worauf aber Porph. hier Gewicht legt, ist nicht der Widerspruch

der geschichtlichen Wirklichkeit gegen das an Pt gerichtete Wort Mt 16, 18f., sondern gegen die Jo 21, 15—17 berichtete Beauftragung des Pt durch Jesus. Er überläßt es hier wie an anderen Stellen dem Leser, zu entscheiden, ob damit behauptet sein soll, daß Jesus ein schlechter Menschenkenner und falscher Prophet gewesen sei, oder daß die ihm im NT zugeschriebenen Worte und Handlungen geschichtswidrige Erdichtungen seien. Geistreich ist seine Kritik ebensowenig wie ehrlich. Warum genügt es nicht zur Bewährung der Worte Jesu Jo 21, 15—17, daß Pt 30 und mehr Jahre die Herde Christi im hl. Lande und an anderen Orten geweidet hat, ehe er im J. 64 in Rom gekreuzigt wurde? Indem Porph. diese Wirksamkeit des Pt auf die in der Tat sehr kurze Zeit des römischen Aufenthalts des Pt beschränkt, eignet er sich kritiklos die anmaßliche Behauptung der römischen Bischöfe an, daß sie als Inhaber des cathedra Petri vor allen anderen Aposteln und Bischöfen die Worte Jesu Mt 16, 18f. für sich in Anspruch zu nehmen berechtigt seien, wie er selbst sie bei seinem mehrjährigen Aufenthalt in Rom kennen gelernt haben mag.

4. Es gehört nicht zu meiner gegenwärtigen Aufgabe, alle exegetischen Wagnisse Harnacks in seiner neuesten Auslegung von Mt 16, 18f. einer Prüfung zu unterziehen. Wenn er statt der 1. Auflage dieses Kommentars (s. Harnack S. 639 A 2), die bereits durch die 2. Auflage durch zahlreiche Änderungen besonders in den Anmerkungen überholt ist, diese 4. einer Durchsicht würdigt, wird er darin auf S. 544—557 vielleicht einige Nachweise finden, die widerlegt werden müßten, ehe man sie bei Seite schieben darf. Nur ein Urteil, das er S. 647 und A 2 fällt, meine ich nicht ungeprüft lassen zu dürfen. Harnack findet es „besonders auffallend, daß Christus die Kirche als seine Kirche bezeichnet“; denn „die Kirche ist doch die Kirche Gottes“, und geradezu unerträglich, daß Jesus hier „von einer *ἐκκλησία* spricht, die er als besonderes Haus neben dem Hause Israels bauen wird“. Man begreift, daß Harnack ebendort auch Mt 18, 17 (also wohl 18, 15—18) für verdächtig erklärt, wo Jesus von der versammelten Einzelgemeinde ganz ähnlich redet, und wo der griech. Übersetzer aller Wahrscheinlichkeit nach ebenso wie 16, 18 das aramäische כְּנִישְׁתָּא durch *ἐκκλησία* wiedergibt, welches Jk 2, 2 mit *συναγωγή*, der Hebräerbrief 10, 25 mit *ἐπισυναγωγή* übersetzt (s. oben S. 546 A 67). Aber hat denn nicht Jesus von Anfang an von seiner Jüngerschaft, wie sie schon vor seinem Leiden bestand, als einer ebenso von Israel ausgesonderten, wie von den Heidenvölkern unterschiedenen Religionsgemeinde geredet, deren Glieder in einem, durch Jesus vermittelten Kindesverhältnis zu Gott stehen, und die als Gesamtheit einen für den Fortbestand der ganzen Menschheit und der Gotteserkenntnis in der Welt einzigartigen Beruf haben (Mt 5, 11—16; 7, 21—23; 10, 32—42). Die Jüngerschaft bildete schon damals ein Haus und eine Hausgenossenschaft, als deren Hausherrn Jesus sich selbst und deren Glieder er als seine Knechte bezeichnet (Mt 10, 25; 12, 42—51; 24, 43—51; Lc 12, 36—48). Sein eigenes Haus und Hauswesen wird jeder Hausherr doch wohl sein Haus nennen dürfen. Die Gottesherrschaft, welche Jesus ankündigt und herbeiführen will, hat schon vor ihrer sichtbaren allseitigen Herstellung eine tatsächliche Existenz in der Welt an der um Jesus gescharten Jüngerschaft, ein Königreich auf Erden sogut wie das Reich Satans (Mt 12, 25—28; Lc 17, 20f.). Man kann und soll schon jetzt in dasselbe eintreten (Mt 7, 13; 23, 13) und die demütigen Jünger befinden sich schon jetzt darin (Mt 18, 4). Fragt man nach dem König und den in seinem Reich zusammengefaßten Untertanen, so hat Jesus keinen Zweifel darüber gelassen, daß er der König dieses Reiches und die an ihn angeschlossenen Jünger seine Untertanen seien. Indem er das Bekenntnis des Pt zu ihm als dem Christ freudig bestätigt, bekennt er sich nochmals wie von Anfang an (cf Jo 1, 41—50) auch seinerseits dazu,

daß er der verheißene König sei, dessen Reich und Herrschaft von jeher zugleich als Reich und Herrschaft Gottes gedacht worden ist (Ps 2, 4—12; Ps 89, 4 u. 19). Die Gemeinde, in welcher bis zum Endgericht außer den echten Söhnen des Gottesreichs auch Kinder des Teufels zu finden sind, heißt auch geradezu das Königreich des Menschensohnes (Mt 13, 37—39. 41) und diese vorläufige, durch das Wahrheitszeugnis Jesu ins Leben gerufene Gestalt des Gottesreiches wird (Jo 18, 36—37; cf Kol 1, 13; 4, 11) ebenso wie das zukünftige Gottesreich (Mt 20, 26; Lc 22, 30) das Königreich Jesu genannt, dasselbe aber auch (Mt 26, 29) das Reich des Vaters Jesu. Warum soll also Jesus nicht auch die Gemeinde, deren Losungswort der Name Jesu und deren Mittelpunkt der lebendig gegenwärtige Jesus selbst ist (Mt 18, 17—20; 28, 20), gelegentlich auch seine Gemeinde genannt haben, wie er dieselbe sein Haus und sein Reich genannt hat? Das Urteil, daß diese Anschauung nur durch Interpolation in den Text des Mt geraten sei, erscheint noch befremdlicher, wenn man noch einige andere gleichfalls in bildlichen Ausdruck gefaßte Aussagen Jesu über sein Verhältnis zu seiner Jüngerschaft und Gemeinde ins Auge faßt. Neben das Bild (a) von Jesus als Bauherr, Baumeister und Hausherr tritt das schon im AT oft gebrauchte Bild (b) von Hirt und Herde. Den um ihn gescharten Jüngern, seinen Freunden (Lc 12, 1. 4. 22) als einer kleinen Herde ruft Jesus als ihr Hirte zu, sie sollen sich in der Welt nicht fürchten, weil ihr Vater ihnen das (zukünftige) Reich zu geben beschlossen hat (Lc 12, 32). Sich selbst bezeichnet er in dem Gleichnis Lc 15, 3—7, wenn man den Anlaß (15, 1) im Auge behält, als den Hirten, der diese Herde sammelt. Durch seinen Tod wird sie für eine kurze Weile zerstreut (Mt 26, 31; cf Sach 13, 7), nach seiner Auferstehung sammelt sie sich wieder und wächst rasch an Zahl. Auch hiedurch gibt Jesus sich als den verheißenen Davidssohn zu erkennen (Ez 34, 23; 37, 24), wodurch ebensowenig verdunkelt wird, daß sein Reich Gottes Reich ist, wie durch die dem Hause Davids gegebene Verheißung aufgehoben war, daß Gott der Hirte Israels sei (Jes 40, 10f.; Ps 80, 2; 100, 3). Wenn die Gemeinde Jesu während seines Erdenlebens und in der nächsten Folgezeit wie ihr Herr und Hirte selbst in der jüdischen Volksgemeinde verharrt, so wird sie eben dort, wo dies besonders deutlich gesagt wird (Jo 10, 1—5. 26—29), ebenso scharf unterschieden als eine Sondergemeinschaft, welche nur die ἴδια πρόβατα ihres guten Hirten umfaßt, und auch nach seinem im Hirtendienst erduldeten Tod, der andrerseits auch seine eigene Tat ist (10, 11. 15. 18 cf 2, 19—22 s. Bd IV^5, 174ff. 457—462), für Hirten seiner Herde sorgen wird (10, 9; 21, 15—17), die dann aber nicht mehr nur aus Israeliten bestehen, sondern mit den bekehrten Heiden zusammen die eine Herde unter dem einen Hirten Jesus bilden soll (10, 16). Und trotzdem soll es unerträglich sein, so etwas in einem Ev als Wort Jesu lesen zu müssen!

Es kommt auch noch (c) das Bild von Jesus als dem Bräutigam und Ehemann seiner Gemeinde in Betracht. Die eigentliche Hochzeit ist dem Ende der Tage vorbehalten (Mt 25, 1—10; Ap 19, 7—9). Aber schon Jesus hat, wie vor ihm die Propheten bis zu Johannes und andere Knechte Gottes nach ihm, zuerst die Juden, dann auch die Heidenvölker zu seiner, des Königssohnes Hochzeit eingeladen (Mt 22, 1—14; Lc 14, 15—24). Ja, er ist schon mit seinen Jüngern in der Feier dieser Hochzeit begriffen, gibt sich mit ihnen der Festfreude hin und enthält sich des Fastens, während die Pharisäer und im Bunde mit ihnen die von der Höhe ihres Meisters herabgesunkenen Schüler des Täufers ihn, den Bräutigam, und seine mitfeiernden Freunde wegen solcher Vorfeier der Hochzeit schelten (Mt 9, 14f.; Lc 5, 33—35; Jo 3, 29). Also nicht erst Pl (2 Kor 11, 2f.; Eph 5, 29—31), sondern Jesus selbst hat die Vermählung der Kirche mit ihm als dem Bräutigam als eine im Geist bereits vollzogne und im Leben sich kundgetane Tatsache betrachtet. Als eine von der jüdischen Volksgemeinde sich absondernde, von den Lehrmeistern und zuletzt auch von den Priestern derselben bekämpfte Religionsgemeinde, als seine *ἐκκλησία* steht die Jüngerschaft Jesu als eine Wirklichkeit vor dem Auge dessen, der sie um sich gesammelt hat, mag er sein Verhältnis zu ihr unter dem Bilde von Bräutigam und Braut oder von Hirt und Herde, oder von Hausherr und Hausgenossenschaft oder von Bauherr und Hausbau anschauen und darstellen. Daß es zur Vollendung des angefangenen Werkes auch noch seines erlösendes Todes und seiner Auferstehung bedürfe (cf Mt 20, 28; 21, 37—44; 76, 32; Jo 2, 19—21; 10, 15—18; 12, 24–32; 15, 13), hat Jesus oft genug bezeugt und Mt 16, 21f. nicht unterlassen in Erinnerung zu bringen.

5. Ist bewiesen, daß schon Tatian den kanonischen und „katholischen“ Text von Mt 16, 18f. sich angeeignet hat, so darf man nicht von Interpolation dieser Worte reden. Wer sollte der Interpolator sein? Jedenfalls doch nicht Tatian, der im größten Teil der Kirche schon zu seinen Lebzeiten als Ketzer angesehen wurde. Und wie wäre die allgemeine Anerkennung des kanonischen Textes von seiten der gelehrtesten und verschiedenartigsten Kirchenlehrer und Übersetzer ohne eine einzige nachweisbare Ausnahme zu erklären? s. oben S. 541 A 65. Zu dem dort genannten Zeugen hätte noch Hippolytus hinzugefügt werden sollen, der in seinem *λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια* (Hipp. kleinere Schriften ed. Achelis p. 262, 30) an ein Zitat aus Lc 1, 35 die Worte anschließt: *διὰ τούτου τοῦ πνεύματος Πέτρος ἐφθέγξατο τὴν μακαρίαν ἐκείνην φωνήν· „σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος“. διὰ τούτου τοῦ πνεύματος ἐστερεώθη ἡ πέτρα τῆς ἐκκλησίας.* Dieser „Fels der Kirche“ ist also Petrus auch nach Hippolytus, wenn anders dieser der Vf ist. Die Auslegung der Antwort Jesu auf das Bekenntnis des Pt ist in der Kirche von jeher sehr verschieden ausgefallen, und bei angesehenen Auslegern der ersten Jahrhunderte zeigt sich ein unsicheres Schwanken zwischen verschiedenartigen Auffassungen. Aber der Text steht felsenfest.

G. Pätz'sche Buchdruckerei Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

A. Deichertſche Verlagsbuchh. Dr. Werner Scholl, Leipzig
Königſtraße 25

Kommentar zum Neuen Teſtament.

Unter Mitwirkung von **Ph. Bachmann, K. Deißner, † P. Ewald, Fr. Hauck, E. Riggenbach, † G. Wohlenberg**
herausgegeben von **Th. Zahn.**

I. **Matthäus** von Th. Zahn. **4.** Aufl. 1922. VIII, 730 S. ca. 90.—, geb. ca. 115.—

II. **Markus** von G. Wohlenberg. **1.** u. **2.** Aufl. 1910. X, 402 S. 54.—, geb. 70.—

III. **Lukas** von Th. Zahn. **3.** u. **4.** Aufl. 1920. VI, 774 S. 80.—, geb. 100.—

IV. **Johannes** von Th. Zahn. **5.** u. **6.** Aufl. 1921. VI, 733 S. 80.—, geb. 100.—

V. **1. Apoſtelgeſchichte** Kap. 1—12 von Th. Zahn. **1.** u. **2.** Aufl. 1919. IV, 394 S. 50.—, geb. 65.—

Neu! V. **2.** — Kap. 13—Schluß von Th. Zahn. **1.** u. **2.** Aufl. 1921. 494 S. 78.—, geb. 95.— **Neu!**

VI. **Römerbrief** von Th. Zahn. **1.** u. **2.** Aufl. 1910. III, 622 S. 65.—, geb. 85.—

Neu! VII. **1. Korintherbrief** von Ph. Bachmann. **3.** Aufl. 1921. 493 S. 78.—, geb. 95.— **Neu!**

VIII. **2. Korintherbrief** von Ph. Bachmann. **3.** Aufl. 1918. VIII, 435 S. 50.—, geb. 68.—

IX. **Der Galaterbrief** von Th. Zahn. **3.** rev. Aufl. im Druck.

X. **Epheſer-, Koloſſer- u. Philemonbrief** von P. Ewald. **2.** Aufl. 1910. III, 443 S. 60.—, geb. 75.—

XI. **Philipperbrief** von P. Ewald. **3.** durchgeſ. Aufl. von Prof. Wohlenberg. 1917. VIII, 237 S. 28.—, geb. 40.—

XII. **1. u. 2. Theſſalonicherbrief** von G. Wohlenberg. **2.** Aufl. 1908. II, 221 S. 34.—, geb. 50.—

XIII. **Paſtoralbriefe (der 1. Timotheus-, der Titus- und der 2. Timotheusbrief)** von G. Wohlenberg. Mit einem Anhang: Unechte Paulusbriefe. **3.** rev. Aufl. (Im Druck.)

XIV. **Hebräerbrief** von E. Riggenbach. **2.** Aufl. im Druck.

XV. **1. u. 2. Petrusbrief und Judasbrief** von G. Wohlenberg. **1.** u. **2.** Aufl. 1915. 390 S. 42.—, geb. 60.—

A. Deichertſche Verlagsbuchh. Dr. Werner Scholl, Leipzig
Königſtraße 25

Zahn, Th., Grundriß der Geſchichte des neuteſtamentl. Kanons. Eine Ergänzung zu der Einleitung in das N. T. 2. verm. u. vielf. verbeſſ. Aufl. 1904. 92 S. 8.40

Reformation: Wer nicht die Zeit, den Beruf und auch die Mittel hat, Zahns große Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons durchzuarbeiten, hat an dieſem Grundriß einen willkommenen Erſatz, der zu gleicher Zeit eine Ergänzung zu der Einleitung in das Neue Teſtament bildet.

Badiſche Pfarrvereinsblätter: Die nicht ſehr umfangreiche Schrift iſt eine wertvolle Ergänzung zur Einleitung in das Neue Teſtament vom Verfaſſer und verbindet bei aller Kürze mit erſtaunlicher Gelehrſamkeit ſachliches nüchternes Urteil das ſich auf den Stand der gegenwärtigen Forſchung gründet.

— **Einige Bemerkungen zu Adolf Harnacks Prüfungen der Geſchichte des neuteſt. Kanons.** (I. 1.) 1889. 37 S. 2.40

— **Skizzen aus dem Leben d. Alten Kirche.** 3. durchgeſehene Auflage. 1908. VI, 392 S. 21.60

Inhalt: 1. Weltverkehr u. Kirche während d. 5 erſten Jahrh. 2. Miſſionsmethoden im Zeitalter d. Apoſtel. 3. Die ſoziale Frage u. d. innere Miſſion nach d. Brief d. Jakobus. 4. Sklaverei u. Chriſtentum in d. alten Welt. 5. Geſchichte d. Sonntags vornehmlich in der alten Kirche. 6. Konſtantin d. Große und die Kirche. 7. Glaubensregel u. Taufbekenntnis in d. alten Kirche. 8. Die Anbetung Jeſu im Zeitalter der Apoſtel. Beigaben: I. Chriſtl. Gebete aus d. Jahren 90—170 II. Eine geiſtl. Rede, wahrſcheinlich a. d. 4. Jahrh., üb. d. Arbeitsruhe am Sonntag. Anmerkgn.

Das Volk: In ungemein klarer u. lebendiger Sprache geben die Skizzen ein reichbelebtes Bild der Urkirche und ſind für weite Kreiſe, Laien wie Theologen, von großem Wert.

— **Acta Joannis** unter Benutzung von C. von Tiſchendorfs Nachlaß bearbeitet von Th. Zahn. 1880. CLXXII, 263 S. 40.—

— **Das apoſtoliſche Symbolum.** Eine Skizze ſeiner Geſchichte und eine Prüfung ſeines Inhalts. 2. Aufl. 1893. IV, 103 S. 5.40

— **Der Stoiker Epiktet und ſein Verhältnis zum Chriſtentum.** 2. Aufl. 1895. 47 S. 3.—

— **Das Evangelium des Petrus.** 1893. VI, 82 S. 4.80

— **Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche.** 1892. 32 S. 2.—

— **Cyprian von Antiochien und die deutſche Fauſtſage.** 1882. IV, 153 S. 12.—

— **Die bleibende Bedeutung des neuteſtamentlichen Kanons für die Kirche.** Vortrag. 1898. 61 S. 3.60

— **Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus.** 1899. 55 S. 3.20

— **Brot und Salz aus Gottes Wort** in zwanzig Predigten. 1901. IV, 236 S. 14.40

— **Die Anbetung Jeſu im Zeitalter der Apoſtel.** 5. Aufl. 1910. 46 S. 3.20

Luth. Kirchenztg.: In einfachen Worten, aber mit gewaltiger Wucht vernichtet Zahn das Lügengewebe und zeigt, daß Jeſus wahrhaftig von Anfang an von ſeinen Jüngern und Gläubigen angebetet wurde, angebetet ſein wollte und mußte. Sein Vortrag iſt ſehr zu empfehlen.

—, **Johann Chr. K. von Hofmann.** Rede z. Feier ſeines hundertſten Geburtstages in der Aula der Friderico-Alexandrina am 16. Dezember 1910 gehalten. 1911. 26 S. 1.60

— **Das Evangelium des Johannes unter den Händen ſeiner neueſten Kritiker.** 1911. 65 S. 4.—

— **Athanaſius und der Bibelkanon.** 1901. 36 S. 4.—

Zahn-Bibliographie. Verzeichnis d. literar. Veröffentlichungen Theodor v. Zahns zu ſeinem 80. Geburtstage am 10. Okt. 1918 zuſammengeſt. u. dargebr. v. Freunden u. Kollegen. 1918. 32 S. 12.—

Staatsumwälzung und Treueid in bibliſcher Beleuchtung.

Von Prof. Dr. **Th. Zahn.** 1919. 55 S. 4.50

Inhalt: Vorbemerkung. Staatsumwälzung nach der Lehre des Paulus — nach der Lehre des Petrus — nach der Lehre und dem Vorbild Jeſu. — Zuſammenfaſſung der Grundſätze des N. T.s. — Jeſu Lehre über den Eid. — Der dem Fürſten geleiſtete Eid. — Vaterlandsliebe. — Das Gebet für die Obrigkeit.

Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur herausgegeben von Theodor Zahn.

I. **Tatians Diatessaron.** 1881. IV, 386 S. 36.—
II. **Der Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien.** 1883. IV, 302 S. 32.—
III. **Supplementum Clementinum.** 1884. IV, 329 S. 28.—
IV. **I. Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche. II. Der Text des von A. Ciasca herausgegebenen arabischen Diatessaron. III. Analecta zur Geschichte und Literatur aus dem 2. Jahrhundert.** XVIII, 329 S. 32.—
V. **I. Paralipomena. II. Die Apologie des Aristides.** IV, 438 S. 54.—
VI. **I. Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien. II. Brüder und Vettern Jesu.** 1900. IV, 372 S. 40.—
VII. **I. Die altsyrische Evangelienübersetzung u. Tatians Diatessaron besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht** von Arthur Hjelt. 1903. VIII, 166 S. 24.—
VIII. **Historische Studien zum Hebräerbrief. I. Die ältesten latein. Kommentare z. Hebräerbrief** von D. Ed. Riggenbach. 1907. X, 213 S. 27.20
IX. **Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas.** 1916. V, 401 S. 60.—

Zahn, Th., **Einleitung in das Neue Teſtament.** 3., vielfach berichtigte u. vervollſt. Aufl. I. Bd. 1906. VI, 495 S. (Fehlt z. Z.)
II. Bd. 1907. IV, 667 S. (Fehlt z. Z.)

— **Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons.** I./II. Bd. 202.80
I. Bd. Das neue Teſtament vor Origenes. 2 Teile. 1888/89. V, 492; III, 516 S. à 48.—

Inhalt: I. N. T. um d. Wende d. 2. u. 3. Jahrh. A. u. N. Teſt. D. vierfaltige Evangel. Sonſtige Schriften d. Evangeliſten Lucas u. Johannes. Widerſpruch gegen d johann. Schriften. Briefe d. Paulus u d. Hebräerbrief. Schriften d. Petrus, Judas u. Jakobus. Nachmals vom N. T. ausgeſchloſſene Schriften. Das urſprüngl. N. T. d. ſyriſchen Kirche. Rückblicke u. Schlußfolgerungen. — II. Gebrauch u. Anſehen d. apoſtol. Schriften b. d. Kirchenlehrern u. Ketzern um die Mitte des 2. Jahrh. Marcions N. T. Schriftgebrauch in d. Schule Valentins. Baſilides u. d. kirchl. Bibel. Ergänzungen u. Ergebniſſe. — III. Urſprung d. erſten Sammlungen. Nachapoſtol. Literatur u. d. Apoſtel. Sammlung d. Briefe d. Paulus. Das ſchriftl. Evangelium u. d. mündl. Tradition. Gebrauch d. einzelnen Evangelien. Urſprung d. Evangelienſammlung. Die übrigen Stücke des werdenden N. T.

II. Bd. Urkunden und Belege zum 1. u. 3. Bande.
1. Hälfte. 1890. IV, 408 S. 42.—
2. Hälfte. 1. Abt. 1891. 216 S. 22.80
2. Hälfte. 2. Abt. 1892. VI, 397 S. 42.—

1. Die wichtigſten Verzeichniſſe d. neuteſtamentl. Schriften. Canon Muratorianus. Canon Mommsenianus. Catalogus Claromontanus. Kanon d. Cyrillus v. Jeruſalem. Apoſtol. Verordnungen üb. d. Kanon. Beſchlüſſe d. Synode v. Laodicea. Oſterfeſtbrief d. Athanaſius v. Jahr 367. Metriſche Verzeichniſſe d. Gregorius v. Nazianz u. d. Amphilochius v. Ikonium. Aus Epiphanius. Synopſis d. Chryſoſtomus m. einer Beigabe aus Kosmas. Aus Philaſter von Brescia. Rufinus in d. Auslegung d. 3. Glaubensartikels. Ein Reſcript Innocenz' I. von Rom. Der Bibelkanon n. d. Beſchlüſſen d. Concilien von Hippo a. 393 u. v. Karthago a. 397 u. 419 m. e. Beigabe aus Auguſtinus. Ueber d. ſog. Decretum Gelasii. Ein Stück aus der Institutio divinarum litterarum des M. Aurelius Caſſiodorius. Ein latein. Kanon des 6. oder 7. Jahrh. Inhaltsverzeichnis e. bibl. Codex Alexandrinus. Verzeichnis der 60 kanon. Bücher. Aus Leontius Byzantius. Aus Johannes Damascenus. Das d. Patriarchen Nicephorus zugeſchriebene ſtichometriſche Verzeichnis. Sogen. Synopſis d. Athanaſius. — II. Zählungen der bibl. Bücher. — III Ordnung d. neuteſtamentl. Bücher, Ordnung d. paulin. Briefe. Ordnung d. Evangelien. Ordnung d. kathol. Briefe. Anordnung d. ganzen N. T — IV. Zur bibl. Stichometrie. — V. Marcions N. T. — VI. Zu Tatians Diateſſaron. — VII. Ueber d. Text d. paulin. Briefe b. Aphraat im Vergleich m. d. Peſchittha. — VIII. Unechte Paulusbriefe. IX. Ueber apokryphe Evangelien. X. Ueber apokryphe Apokalypſen u. Apoſtelgeſch. (XI—XIII.) XIV. Kleine Stücke u. Sätze

Lebensideale der Menſchheit.

1. Heft: **Dürer, Michelangelo, Rembrandt.** Von Univ.-Prof. **Hans Preuß,** Erlangen. **2.** Aufl. Mit einem Bildnis A. Dürers. 1921. 58 S. M. 5.—, kart. M. 7.50

2. Heft: **Konfuzius, Buddha, Zarathuſtra, Muhammed.** Von Univ.-Prof. **R. H. Grützmacher,** Erlangen. **2.** Aufl. Mit einem Bildnis Muhammeds. 1921. 92 S. M. 7.50, kart. M. 10.—

3. Heft: **Bach, Mozart, Wagner.** Von Univ.-Prof. **Hans Preuß,** Erlangen. 1919. 104 S. M. 10.80

Vergangenheit und Gegenwart: „Obwohl auf eingehendſter, hiſtoriſcher wie äſthetiſcher Deutung der Kunſtwerke beruhend, iſt dies feine kleine Büchlein doch weit mehr als Kunſthiſtorie und Aeſthetik. Dem Verf., deſſen Einfühlungskraft man bewundern muß, ſind die Wege dieſer drei Heroen Typen menſchlicher Entwicklungsgänge . . . Das Büchlein iſt ebenſo gedankenreich wie formvollendet. Jede Zeile offenbart den hiſtoriſchen Denker, den Kunſtkenner, den Sprachkünſtler. Für beſinnliche Leſer empfehlen wir es aufs wärmſte.“

Ev. Kirchenzeitung 1919 Nr. 4: Bach, der lutheriſche Gotiker, Mozart der aufkläreriſch katholiſche Chriſt, Wagner, der Myſtiker des Barock — eine glänzende weitere Darſtellung des feinſinnigen Aeſtheten, der uns ſchon drei Maler charakteriſiert hat. Je weiter der Leſer kommt, deſto mehr wird er gefeſſelt und hingeriſſen von den überraſchenden, aber der Wirklichkeit entſprechenden Ausführungen. Was mancher muſikaliſch Veranlagte wohl längſt empfunden hat, tritt ihm hier wahr und packend entgegen.

Nietzſche.

Von Univ.-Prof. **R. H. Grützmacher.**
Fünfte u. ſechſte durchgeſehene Auflage.
1921. 158 S. 18.—, geb. 25.—

Inhalt: Nietzſches Leben und Charakter. — Nietzſches Werk. — Nietzſches Stellung zu Kultur, Kunſt und Wiſſenſchaft. — Nietzſches Stellung zum Leben des Einzelnen und den ſozialen Gemeinſchaftsformen. — Nietzſches Stellung zu Moral, Religion und Chriſtentum. — Nietzſches Grundideen: Der Wille zur Macht, der Uebermenſch, die ewige Wiederkunft aller Dinge.

Prof. D. Pfennigsdorf-Bonn ſchreibt im **„Geiſteskampf d. Gegenwart“:**

Das Buch von Grützmacher iſt m. E. die beſte Schrift, die wir von theologiſcher Seite über Nietzſche haben. Daß der Verfaſſer ſich entſchloſſen hat, den Inhalt noch mehr zuſammenzudrängen, kann der Lektüre nur zugute kommen.

Das Literariſche Centralblatt urteilt:

„Die im Charakter akademiſcher Vorleſungen sine ira et studio verfaßte Schrift hat ſich durch ihre objektive Darſtellung und Beurteilung die Gunſt weiter Kreiſe erworben, ſodaß ſich bereits die 4. Auflage notwendig macht, die nach den neueſten Erſcheinungen der Nietzſche-Literatur verbeſſert und zugleich etwas gekürzt iſt.“

A. Deichertſche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig
Königſtraße 25

Wie lehren wir Evangelium?

Ein Methodenbuch auf pſychologiſcher Grundlage für die Praxis des Religionsunterrichts in Schule und Kirche. Von Prof. D. **E. Pfennigsdorf.** 1921. XII, 288 S. M. 38.—, geb. M. 44.—

Inhalt: **Hiſtoriſch-pſychologiſche Grundlegung.** I. **Was iſt Evangelium?** A. Die Antwort der Bibel und die Bibelwiſſenſchaft. Das Geſamtzeugnis der Bibel. B. Jeſus und das Evangelium der Urgemeinde. Jeſu Evangelium vom Reich. Jeſus und ſein Evangelium. Jeſu Ausſagen über ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung. C. Evangelium und hiſtoriſch-kritiſche Schriftforſchung. Die Spannung zwiſchen Glaube und hiſtoriſch-kritiſcher Forſchung. Die Löſung der Spannung zwiſchen Glaube und hiſtoriſch-kritiſcher Forſchung. D. Das Evangelium und die Religionen. Das Verhältnis des Chriſtentums zu den übrigen Religionen. Die kulturreligiöſe Stimmung und die Geſchichtlichkeit des Evangeliums. — II. **Die pſychologiſche Grundlegung des Unterrichts im Evangelium.** Allgemeine Pädagogik und Methodik des Evangeliums. A. Die Pſychologie des Evangeliums. Evangelium und Lehre. Erleben und Glauben nach dem Evangelium. Die Wandlung des Gefühlslebens durch das Evangelium. Die Gewinnung und Erneuerung des Willens. Der Zwieſpalt des Willens und die Lüge des Bewußtſeins. Der Antrieb zur Tat. Zuſammenfaſſung: Die Grundzüge der neuen Methode. B. Die Lebensbeziehung zur chriſtlichen Gemeinde. Die Bedeutung der Gemeinde für den Einzelnen. Die Pflicht des Einzelnen gegen die Gemeinde. Die kirchliche Aufgabe des Religionsunterrichtes. Die beiden Wege der Methode. a) Die Entwicklung des kirchlichen Wertbewußtſeins. b) Die Entwicklung des kirchlichen Pflichtbewußtſeins. — III. **Der evangeliſche Religionsunterricht im Lichte der Kinder- und Jugendpſychologie.** A. Iſt das Evangelium kindesgemäß? Die kindlichen Vorſtellungs- und Anſchauungsformen. Abhängigkeitsgefühl und Lebensnot beim Kinde. Die ſittliche Lebensart des Kindes. Wie erleben die Kinder das Evangelium? B. Iſt das Evangelium jugendgemäß? Die religiöſe Empfänglichkeit des Jugendlichen. Das Evangelium als Macht der Freiheit. Anknüpfung des Evangeliums an das jugendliche Perſönlichkeits- und Freiheitsgefühl. Anknüpfung an das jugendliche Erlöſungsverlangen. Anknüpfung an den Tätigkeitstrieb der Jugendlichen. Anknüpfung an das nationale und ſoziale Bewußtſein. Evangelium und Erkenntnistrieb. a) Chriſtentum und kopernikaniſches Weltbild. b) Chriſtentum und mechaniſche Naturerklärung. c) Chriſtentum und Entwicklungsgedanke. — IV. **Der Aufbau des Lehrgeſprächs. Formale und pſychologiſche Stufen?** A. Intellektuelle und religiöſe Apperzeption. Der Begriff der Apperzeption. Verlauf und Art der religiöſen Apperzeption. B. Das gegenwärtige Lehrverfahren. Die ſog. Formalſtufen. C. Das dem Evangelium gemäße Lehrverfahren. Die pſychologiſchen Stufen. Die Vorbereitung mit Zielangabe. Die Darbietung. Die Bewertung. Die gewiſſensmäßige Vertiefung. Der Aufruf zur Tat. — **Die ſpeziellen Methoden.** I. **Der bibliſch-geſchichtliche Stoff.** A. Grundſätzliches. B. Die bibliſche Erzählung. Die neueren Verſuche. Phantaſie und Glaube. Die Grundſätze der Textgeſtaltung. Beiſpiele. Vom Erzählen, Nacherzählen und Bibelleſen. C. Die Beſprechung der bibliſchen Erzählung. Erzählung und Beſprechung. Die Aufgabe der Beſprechung. a) Vor der Zielſetzung. b) Von der Verwertung des Textes. Die Beziehung auf das Leben des Kindes. Beiſpiele. — II. **Spruch und Gleichnis.** Das Gleichnis. Beiſpiel: Das Gleichnis vom Sauerteig. Der Spruch. Beiſpiele. — III. **Pſalm und Kirchenlied.** A. Das Kirchenlied. Die ſtimmungsmäßige Einführung. Die Beſprechung. Beiſpiele. B. Die lyriſchen Stoffe der Bibel. Grundſätzliches. Beiſpiele. — IV. **Der Katechismusſatz.** A. Grundſätze der Behandlung. Das Verhältnis zur Bibel. Katechismus, Leben und Anſchauung. Katechismus und kirchliches Leben. Text und Erklärung. B. Der Gang des Lehrgeſprächs. Vorbereitung und Zielangabe. Die Entwicklung des Lehrgeſprächs. Die Begrenzung des Stoffes. Beiſpiele. — V. **Die Kirchengeſchichte.** Die bisherigen Methoden. Biographiſche oder pragmatiſche Behandlung? — VI. **Die Weltanſchauungsfrage.** A. Grundſätzliches zur Methode. B. Die verſchiedenen Aufgaben des Weltanſchauungsunterrichts. Das moderne Weltbild und ſeine religiös-chriſtliche Verarbeitung. Kenntnis und Kritik der antichriſtlichen Weltanſchauungen. Die Hauptgedanken d. chriſtl. Weltanſchauung. Verzeichnis d. Literatur.

A. Deichertſche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig
Königſtraße 25

Die Pflege der kirchlichen Kunstdenkmäler.

Ein Handbuch für Geiſtliche, Gemeinden und Kunſtfreunde von **Cornelius Gurlitt.** 1921. IV, 153 S. M. 15.—, geb. M. 20.—

Inhalt: I. **Die Aufgabe der kirchlichen Denkmalpflege:** Zweckmäßigkeit und Schönheit. — Die Künſtler. — Die Stilfrage. — Vom guten Geſchmack. — Kunſt und Wiſſenſchaft. — Der Wert alten Kunſtbeſitzes. — II. **Die Organe der kirchlichen Denkmalpflege:** Der Pfarrer und die Denkmalpflege. — Die ſtaatliche Denkmalpflege. — Die Denkmalämter. — Kirchliche Denkmalpflege. — Die Aufzeichnung der Denkmäler. — Die Denkmalpflegen. — Der Bauherr. — Der Architekt. — Erhaltungsarbeiten. — Der Umbau. — III. **Die Pflege der kirchlichen Baudenkmäler:** Bildhauer- und Steinmetzarbeiten. — Ziegelbau. — Putz und Stuck. — Das Ausmalen der Kirchen. — Holzbau und Dächer. — Die Heizung und Lüftung. — Die Kirchenbeleuchtung. — Inſchriften und Wappen. — Der Friedhof und die Gruft. — Der Pflanzenwuchs und die Kirche. — Die Umgebung der Kirche. — Sicherung gegen Brand und Raub. — IV. **Die Pflege der kirchlichen Einrichtungsgegenſtände:** Oelgemälde. — Holz. — Unbemaltes und bemaltes Holzwerk. — Die Vergoldung des Holzes. — Wandmalereien. — Bronze und Meſſing. — Eiſen. — Zinn. — Gold und Silber. — Elfenbein und Verwandtes. — Glas. — Leder und Papier. — Gewebe. — Ton und Porzellan. — Schlußwort. — Regiſter.

Die Grundwahrheiten der christl. Religion.

Von **Prof. D. Dr. R. Seeberg-Berlin. Siebente Auflage.** 1921. VII, 182 Seiten. M. 12.—, geb. M. 16.—

Inhalt: Urſprung u. Weſen d. Religion. Religionen d. Menſchheit u. d. abſol. Religion. Chriſtentum als d. abſol. Religion. Beweis der abſol. Religion Glaube u. Liebe. Chriſtentum als poſitive Religion. Kirchl. Dogma. Offenbarung Gottes in J. Chriſto. Der freie Menſch u. d. allwirkſame Gott. Weſen der menſchl. Sünde. Urſprung u. Ausbreitung d. Sünde, d. Erlöſer d. Sünde. Perſon J. Chriſti. Werk Chriſti. Gemeinde J. Chriſti. Entſtehung u. Entwicklung d. neuen Lebens d. Chriſten. Der ſittliche Kampf um das neue Leben und ſein Ziel.

Die Heimat: Dieſes Buch möchte ich denen beſonders empfehlen, die einmal über das Weſen des Chriſtentums eine größere zuſammenhängendere Darſtellung leſen mögen. Jeder „Gebildete“, ob Student, Kaufmann oder Arbeiter ſollte einmal ſich mit dieſem Buche beſchäftigen, beſonders empfehle ich es auch den Teilnehmern des „philoſophiſchen Klubs“.

Johannes bleibt!

Eine Glaubenslehre für die chriſtliche Gemeinde. Von Prof. D. **R. H. Grützmacher. Dritte Auflage.** 1921. 105 S. M. 12.—

Inhalt: Johannes Zeugnis iſt wahrhaftig — Gott — Chriſti göttlicher Anfang — Gott ward Menſch — Jeſu Ausgang — Der heilige Geiſt — Die Herrſchaft der Sünde — Der Chriſten neues Leben in der Zeitlichkeit — Der Chriſten ewiges Leben.

Theol. Literaturbericht: Sie üben durch ihre Friſche und Lebendigkeit und durch die überraſchenden tiefen Gedanken, denen man die Herkunft aus der Tiefe einer intenſiven theologiſchen Verſenkung in die Schrift anfühlt, auf den Leſer einen gewaltigen Eindruck aus, zu dem noch der Reiz einer edlen und ſchönen Form hinzutritt. (Prof. D. Hadorn, Bern.)

A. Deichertſche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig
Königſtraße 25

T. [illegible]
Antiquari